



600038360Q

17
12

Real-Encyclopädie

für

protestantische Theologie und Kirche.

In Verbindung

mit vielen protestantischen Theologen und Gelehrten

herausgegeben

von



Dr. Herzog,

ordentlichem Professor der Theologie in Erlangen.

Vierter Band.

Encyclopädie bis Gemeinde, kirchliche.

Stuttgart und Hamburg.

Rudolf Besser.

1855.

R. 2. 8²

97 d. 4

Ref. Comm. 1855

Druck von Blum und Beger in Stuttgart.

Encyclopädie, französische. *Encyclopédie ou Dictionnaire raisonné des sciences, des arts et des métiers*, par une société de gens de lettres. Mis en ordre et publié par *Diderot* et quant à la partie mathématique par *M. d'Alembert*. So lautet der Titel des berühmten Werks, das seit der Mitte des 18. Jahrh. zu Paris erschien, den allgemeinsten Beifall fand, und in einer großen Anzahl von Ausgaben über die ganze gebildete Welt verbreitet, seinen Herausgebern und Mitarbeitern den in der Geschichte der Theologie, Philosophie und Literatur bekannten Namen der Encyclopädisten verschaffte. An der Spitze des Unternehmens stand *Diderot*: von ihm war die Idee desselben ausgegangen, er war der Redakteur und der eigentliche Herausgeber des Ganzen. *D'Alembert* indeß, damals bereits ein berühmter Name im Gebiete der Mathematik und Physik, Mitglied der Akademie von Paris, trug durch seinen Beitritt vornehmlich dazu bei, ihm das Ansehen wissenschaftlicher Haltung zu geben und ihm den Eingang in die höher gebildeten Kreise zu erleichtern.

Jean le Rond d'Alembert, am 16. Nov. 1717 zu Paris geboren, war der Sohn des bekannten französischen Lustspieldichters *Destouches* und der Demoiselle *Tencin*, Schwester des Cardinal-Erzbischofs von Lyon. Charakteristisch für seine Zeit wie für seine Eltern ist es, daß sie das Kind an der Kirche *St. Jean le Rond* aussetzten (daher sein Name) und es damit dem Findelhause und der Findelhaus-Erziehung überlieferten. Seiner Schwächlichkeit wegen wurde der Knabe indeß nicht im Findelhause aufgenommen, sondern der Frau eines Glasers zur Pflege und ersten Erziehung anvertraut. Trotz der dürftigen Geistesnahrung, die er empfing, entwickelten sich seine bedeutenden Fähigkeiten so rasch und glänzend, daß man beschloß, ihn dem gelehrten Stande zu widmen. Bereits im zwölften Jahre trat er in das Collegium *Mazarin* ein; zwei seiner Lehrer an demselben waren eifrige Anhänger des *Jansenismus*: hier also mochte er die ersten Motive einer freieren Geistesrichtung empfangen haben; wenigstens schenkten ihm jene Lehrer auch später noch große Aufmerksamkeit, indem sie hofften, durch seinen Fleiß und sein Talent bestochen, sich an ihm einen Vertheidiger ihrer Sache, einen Stern erster Größe, einen zweiten *Pascal* zu erziehen. Allein mehr und mehr fühlte sich *d'Alembert* vom Studium der Mathematik angezogen. Um ihm besser obliegen zu können, verließ er das Collegium; und obwohl er nachmals — um seines Fortkommens willen — die juristische Laufbahn einschlug und Advokat wurde, so beschäftigte er sich doch stets vorzugsweise mit Mathematik und Physik, gab auch die Advocatur wieder auf und ergriff das Studium der Medicin, weil dasselbe mit seinen Lieblingswissenschaften näher verwandt schien, ließ aber nach Jahresfrist auch die Medicin wieder fallen und widmete sich ausschließlich seinen mathematischen und physikalischen Arbeiten. Ihnen verdankt er seinen Ruf in der wissenschaftlichen Welt. Seine beiden Schriften „sur la réfraction des corps solides“ (1739) und über die Integralrechnung (1740) verschafften ihm bereits 1741 die Ehre, in die Pariser Akademie aufgenommen zu werden. Unter seinen übrigen mathematischen und physikalischen Arbeiten zeichneten sich besonders sein „*Traité de dynamique*“ (1743) und sein „*Traité des fluides*“ (1745) aus. Später (seit 1750) trieb er indeß auch literarische, historische und philosophische Studien und veröffentlichte außer seinen *Ouvrages mathématiques* (15 Vol. 4.) fünf Bände „*Mélanges de littérature d'histoire et de philosophie*“

(12.). Im Jahre 1746 empfing er das Diplom, durch das ihn die Berliner Akademie der Wissenschaften zu ihrem Mitgliede ernannte. Friedrich der Große, dessen Aufmerksamkeit er durch einige lateinische Verse auf sich gezogen hatte, trat in Briefwechsel mit ihm und setzte ihm eine Pension von 1200 Livres aus. Auch erhielt er von ihm eine Aufforderung, sich unter Ernennung zum Präsidenten der Akademie in Berlin niederzulassen, und von der Kaiserin Katharina II. von Rußland den Antrag, die Erziehung ihres Sohnes zu übernehmen. Indessen obwohl ihm später seine Schrift „de la destruction des Jésuites en France par un auteur désintéressé“ und vielleicht mehr noch seine Verbindung mit Diderot Feindschaft und Angriffe von den beiden feindlichen Parteien zugezogen und ihn bei der französischen Regierung in Mißliebigkeit gesetzt hatten, schlug er doch nicht nur jene Anerbieten aus, sondern widerstand auch den wiederholten Einladungen Friedrichs des Großen, und blieb in Paris, wo er am 29. Okt. 1783 starb. (S. *Fragments d'un mémoire de d'Alembert sur lui-même* und *Supplément à ce mémoire* in den *Oeuvres posthumes de d'A.* Paris 1799. T. I.). Erst im Jahre 1805 erschien zu Paris eine Gesamtausgabe seiner Schriften unter dem Titel: *Oeuvres philosophiques, historiques et littéraires de d'A.* in 18 Bänden.

Trotz des großen wissenschaftlichen Rufes d'Alembert's war doch der Einfluß Diderot's auf den Geist und Charakter seiner Zeit viel bedeutender. Man kann ihn neben Voltaire, Rousseau, Condillac, Helvetius u. A. als den Hauptrepräsentanten der französischen Aufklärung und damit der ganzen Aufklärungsperiode überhaupt betrachten. Denis Diderot war der Sohn eines Messerschmids aus Langres in der Champagne, wo er im Okt. 1713 geboren wurde. Einer seiner Oheime war Kanonikus; er sollte dem Knaben dereinst sein Kanonikat überlassen. Darum bestimmte ihn der Vater zum geistlichen Stande und brachte ihn im neunten Jahre in die Schule der Jesuiten zu Langres. Sie erkannten bald die bedeutenden Fähigkeiten des Knaben, suchten ihn durch Lob, Schmeichelei und Versprechungen aller Art zu gewinnen, und bestimmten ihn, sich heimlich mit einem der Ordensbrüder nach Paris in ein dortiges Jesuitencollegium zu begeben. Sein Vater entdeckte das Complot, brachte ihn aber auf seinen Wunsch selbst nach Paris und übergab ihn den Jesuiten vom Collegium d'Harcourt. Das erste Gedicht, das er machte, schrieb er für einen Mitschüler, welcher die Aufgabe erhalten hatte, die verführerische Aere der Schlange an Eva in Verse zu bringen (!), und durchaus nicht wußte, wie er sich derselben entledigen sollte. Auch hier war er bald als einer der ausgezeichnetsten Schüler anerkannt. Allein nachdem er seine Studien vollendet hatte, verließ er mit Bewilligung seines Vaters die eingeschlagene Laufbahn, und begab sich zu einem Procureur, Namens *Élément de Ris*, in die Lehre, um bei ihm die zu diesem Amte nöthigen Rechtskenntnisse sich zu erwerben. Statt dessen überließ er sich indeß vornehmlich literarischen und belletristischen Studien, gab allgemach den Betrieb der Rechtswissenschaft ganz auf, erklärte seinem Vater, daß er gar keinen bestimmten Beruf ergreifen wolle, und lebte als eines der vielen Mitglieder der täglich sich mehrenden Klasse der gens de lettres das freie, ungebundene, frivole Leben von Paris. Die Folge davon war, daß sein Vater ihm alle Unterstützung entzog (nur von seiner Mutter erhielt er zuweilen kleine Summen zugesandt), und daß er zehn Jahre lang mit bitterer Noth zu kämpfen hatte, indem er theils durch mathematischen Unterricht, theils durch die verschiedenartigsten Arbeiten (einmal z. B. machte er einem Wissenär sechs Predigten für die portugiesischen Colonien und erhielt dafür 50 Thlr.) mühselig seinen Lebensunterhalt sich erwarb: sogar ein Betrug, den er einem Karmeliter-Mönch spielte, indem er ihn vorspiegelte in seinen Orden eintreten zu wollen, mußte ihm einmal aus der Verlegenheit helfen. 1744 verheirathete er sich wider den ausdrücklichen Willen seines Vaters mit einem guten, fleißigen, aber armen Mädchen. Diese Heirath, obwohl sie anfänglich seine Lage nur verschlimmerte, so daß er mittelst Uebersetzungen aus dem Englischen (der *Histoire de la Grèce* und des *Dictionnaire de Médecine*) seinen Lebensunterhalt sich zu erwerben suchte, machte doch nach einem Paar Jahren der Noth ein Ende, indem es seiner Frau gelang, auf einer

Reise nach Langres und einem mehrmonatlichen Aufenthalte bei seinen Eltern diese völlig mit ihm anzuföhnen. Als sie zurückkam, fand sie, zum Lohn für ihre Bemühungen, ihren Vatten im vertraulichen Umgange mit einer Madame de Puiseux, den er mehrere Jahre fortsetzte. Die Dame verlangte Geld und wieder Geld, und die Summen, welche Diderot für seinen *Essai sur le mérite et la vertu*, für seine *Pensées philosophiques*, für seine *Schrift sur l'interprétation de la nature*, für den kleinen Roman *les bijoux indiscrets* und für seine *Lettres sur les aveugles*, und *sur les sourds et muets* — Schriften, welche rasch hinter einander binnen wenigen Jahren erschienen — wanderten der Reihe nach in ihre Hände. Nur die offenbare Untreue der Geliebten befreite ihn später von diesen Bänden. Nach einigen Jahren indeß kauft er, während einer zweiten Abwesenheit seiner Frau in Langres, ein neues Verhältniß an mit einer Mlle. Voland; mit ihr stand er bis zu seinem Tode in Briefwechsel. Dennoch rühmt seine Tochter, deren *Memoires* über das Leben ihres Vaters wir die obigen Notizen verdanken, seinen moralischen Wandel, indem er niemals mit Schauspielerinnen, Tänzerinnen u. sich eingelassen habe, — ein charakteristisches Lob für die französischen Sitten damaliger Zeit!

Unterdeß hatte die Herausgabe der Encyclopädie seine Vermögensverhältnisse verbessert und seinen Ruf weithin begründet, aber auch in Folge der freien philosophischen Ansichten, die sie verbreitete, den Haß des Klerus auf ihn geleukt. Eine Schrift des Abbe de Prades, eines Mitarbeiters der Encyclopädie, zog auch die Aufmerksamkeit der Regierung auf ihn und sein Unternehmen: sie fand sich veranlaßt, den Abbe auf Grund einer Vertheidigungsschrift, die zum Theil von Diderot herrührte und in der das Daseyn Gottes geleugnet ward, aus Frankreich zu verweisen. Dazu kam, daß Diderot durch eine unvorsichtige Aeußerung den Zorn der Madame Dupré de St. Maur, der Freundin des Ministers d'Argenson, auf sich geladen hatte; und so wurde er denn im Juli 1749 auf einige Monate in die Bastille geschickt. Einige Zeit nachher wurde die Herausgabe der Encyclopädie von Polizei wegen sistirt, und bei Diderot Hausfuchung nach seinen Papieren gehalten. Der Minister de Malesherbes hatte ihm jedoch selbst Tags zuvor angezeigt, daß er am nächsten Morgen den Befehl zur Beschlagnahme seiner Papiere erlassen werde; und als ihm Diderot darauf antwortete, daß er in so wenigen Stunden unmöglich seine Papiere ordnen und in Sicherheit bringen könne, schlug ihm der Minister vor, dieselben ihm selbst zu überschiden, da sie bei ihm schwerlich gesucht werden würden. Dies geschah, und Diderot war gerettet. Wiederum ein charakteristischer Zug für die französischen Zustände damaliger Zeit! — Trotz dieser Verfolgungen erwählte ihn die Akademie von Paris einstimmig zu ihrem Mitgliede; der König aber verweigerte die Bestätigung der Wahl, weil er zu viele Feinde habe. Die Kaiserin Catharina II. dagegen war seine erklärte Gönnerin: als er behufs der Ausstattung seiner Tochter seine Bibliothek (1763) zum Verkauf ausbot, kaufte sie dieselbe für 15,000 Fr., ließ sie ihm aber auf Lebenszeit, indem sie ihn zum Bibliothekar derselben mit 1000 Fr. Gehalt ernannte und ihm diesen Gehalt auf 50 Jahre im Voraus mit 50,000 Fr. auszahlen ließ. Um ihr für diese Gunstbezeugungen persönlich seinen Dank abzustatten, unternahm er 1773 eine Reise nach Petersburg und verweilte daselbst fast ein Jahr. Die Strapazen dieser Reise und das ungewohnte nordische Klima scheinen den Grund zu der Schwäche und Krankheit gelegt zu haben, mit der er die letzten zehn Jahre seines Lebens zu kämpfen hatte, und der er am 30. Juli 1784 erlag. (S. *Mémoires pour servir à l'histoire de la vie et des ouvrages de Diderot*, par Madame de Vandeuil, sa fille; in den *Mémoires, correspondance et ouvrages inédits de D.* Paris 1830.)

Außer den oben schon genannten Schriften und den Artikeln zur Encyclopädie erschienen von Diderot bei seinen Lebzeiten noch ein Paar Dramen (*Le père de famille* und *Le fils naturel*), die indeß nicht viel Glück machten, ein Paar kleine Romane (*Jacques le fataliste* und *La religieuse*), einige Erzählungen, und von literarischen Arbeiten seine *Principes de philosophie morale* nebst dem *Code de la nature*, sein *Essai sur les règnes de Claude et de Néron*, worin er sich die Aufgabe gestellt, den Philosophen

Seneca durchaus rein, gerecht, groß und würdig seiner eignen Vorschriften zu zeigen, und einige kleine Abhandlungen. Besonders wichtig für seine religiösen und philosophischen Ansichten sind mehrere erst nach seinem Tode (in den oben genannten *Mémoires* etc.) herausgegebenen Schriften, namentlich seine *Paradoxes sur les Comédiens*, sein *Entretien entre d'Alembert et Diderot ou le rêve de d'Alembert* und seine *Promenade du Sceptique*.

Außer d'Alembert waren die vornehmsten Mitarbeiter an der Encyclopädie der Abbé Mallet, Dr. theol. und königl. Professor der Theologie zu Paris; von ihm rühren großen Theils die theologischen Artikel, aber auch viele Artikel aus dem Gebiete der alten und neueren Geschichte, der Poesie, Beredsamkeit und Literatur her (bereits vor dem Beginn der Encyclopädie hatte er einen *Essai sur l'étude des belles-lettres* und eine ähnliche Schrift *Principes pour la lecture des poëtes* herausgegeben). Der Abbé Jyon ist der Verfasser mehrerer Artikel zur Metaphysik, Logik, Moral und Geschichte der Philosophie. Andere aus den letztgenannten beiden Disciplinen rühren von Abbé Pestre und von dem oben erwähnten Abbé de Prades her; auch hat dieser einige Artikel zur Religion geliefert. Diderot selbst hat in diesen Gebieten nicht viel gethan, sondern meist auf die Redaction der eingegangenen Aufsätze sich beschränkt: seine Beiträge betreffen größtentheils die bildenden Künste, die Handwerke und Gewerbe, über die er die Artikel theils selbst verfaßt, theils das eingegangene Material verarbeitet hat. Von J. J. Rousseau — mit dem Diderot einige Jahre in vertrautem Umgang lebte, später aber sich entzweite — sind mehrere Artikel über die Musik. Daubenton, Mitglied der Academie und Direktor des Pariser Naturkabinetts, lieferte die meisten Artikel zur Naturgeschichte; ein Mitglied der Berliner Academie, der berühmte Parlaments-Advocat Toussaint de juristischen; Le Mounier und Malouin, beide Mitglieder der Pariser Academie, die physikalischen und chemischen; der berühmte Architekt Blondel die architektonischen u. s. w. Selbst Männer wie der Baron d'Argenville, Geheimerath des Königs, und der Graf d'Herouville de Clape, General-Lieutenant und General-Inspector der gesamten Infanterie, unterstützten das Unternehmen durch einzelne Beiträge. Je weiter dasselbe fortschritt, desto mehr gewann es an Ansehen und Bedeutung. Zu den Supplementen, die bald nöthig wurden und als Beigabe zu dem Hauptwerke erschienen, haben die ersten literarischen Größen Frankreichs und des Auslands, insbesondere Deutschlands beigegeben. So namentlich Marmontel, Condorcet, La Lande, Adanson, Turpin, Montigny, de Saeh; selbst Voltaire ließ sich herbei einen und den andern Artikel zu liefern (z. B. den Art. *Félicité*); und von den deutschen Gelehrten finden wir als Mitarbeiter Bernoulli (für die Astronomie), Haller (für Physiologie und Anatomie), Engel (aus Bern, für Geographie), Sulzer (durch Auszüge aus seinem Werke über die Theorie der schönen Künste) u. A.

Betrachten wir nun das Werk, an dem so bedeutende Kräfte thätig gewesen sind und das daher als ein Hauptzeugniß über den damaligen Stand der Wissenschaft und Bildung für alle Zeiten von Interesse seyn wird, etwas näher, so gibt zuvörderst über den Geist und Sinn, in welchem das Ganze unternommen wurde, der ihm vorausgeschickte „*Discours préliminaire des Éditeurs*“ den besten Aufschluß. Er stellt sich die Aufgabe, das, was das Werk selbst seiner Natur nach in den mannichfaltigen Artikeln zerstreut und auseinandergerissen darstellt, in Ein Gemälde übersichtlich zusammenzufassen, d. h. er will die allgemeinen Prinzipien aller Wissenschaften und Künste, die Ordnung und Vertheilung, die Genealogie und Verschwisterung (*filiation*) und insbesondere den Ursprung aller unsrer Kenntnisse darlegen, und ist, wenn auch unter Mitwirkung Diderot's verfaßt, doch nach Form und Inhalt die Arbeit d'Alemberts. Hier tritt nun sogleich der Locksche Sensualismus als die wissenschaftliche Basis des ganzen Werkes klar und entschieden hervor. D'Alembert erklärt ausdrücklich: „Alle unsere unmittelbaren Erkenntnisse reduciren sich auf diejenigen, die wir durch die Sinne empfangen.“ Darin stimme man seit einiger Zeit allgemein überein. Und in der That sey auch nichts unzweifelhafter als

die Existenz unsrer sinnlichen Empfindungen (sensations). Um zu beweisen, daß sie der Grund aller unsrer Erkenntniß sey, genüge es mithin, zu zeigen, daß sie es seyn können. Diesen Beweis tritt er an, indem er darzuthun sucht, daß das Erste, was wir mittelst der sinnlichen Empfindung lernen, unsere eigene Existenz sey; das Zweite erst sey die Existenz unsers Körpers und weiter der äußern Gegenstände, die wir für die Ursachen unsrer Sensationen halten. Er macht sich zwar selbst den Einwand, daß die sinnliche Empfindung etwas durchaus Subjektives sey, daß es „keine Beziehung zwischen der einzelnen Sensation und dem Gegenstande, der sie veranlaßt oder auf den wir sie beziehen, gebe, und daß es daher unmöglich erscheine, einen Uebergang von dem einen zur andern wissenschaftlich nachzuweisen.“ Er hilft sich indeß sehr leicht über diese Schwierigkeit hinweg, indem er versichert: es sey eine Art von Instinct, sicherer als selbst die Vernunft, der uns zwingt, jenes so große Intervall zu überspringen. — Er überläßt es den Metaphysikern, zu bestimmen, durch welche Zwischenstufen unsere Seele den ersten Schritt aus sich selbst heraus thue, getrieben zugleich und zurückgehalten durch eine Masse von Perceptionen, welche theils zu den äußern Gegenständen sie hinzureißen, theils, da sie eigentlich doch nur ihr selbst angehören, sie innerhalb eines engen Raumes einzuschließen scheinen und aus diesem herauszutreten ihr nicht gestatten. — Eben so leicht macht er es sich mit den moralischen Prinzipien. Die Vorstellung des Unrechts und damit weiter des Bösen und Guten und somit alle unsre sittlichen Ideen sollen „entspringen aus der Unterdrückung, die von Natur der Stärkere gegen den Schwächeren ausübt und die letzterer um so widerwilliger trägt, je heftiger sie ist, weil er fühlt, daß kein vernünftiger Grund ihn verpflichte, sich ihr zu unterwerfen: das Böse, das uns durch die Laster unsrer Nebenmenschen widersährt, bringt in uns die mittelbare Erkenntniß der entgegengesetzten Tugend hervor.“ Es ist denn endlich diese Idee des Rechts und Unrechts und damit der moralischen Natur unsrer Handlungen, durch die wir dahin geführt werden, zu untersuchen, „was denn das handelnde Prinzip oder die wollende und vorstellende Substanz in uns sey.“ Da es der Körper nicht seyn kann, weil die Eigenschaften, die wir an der Materie beobachten, mit der Fähigkeit zu wollen und zu denken nichts gemein haben, so ergibt sich, daß das Wesen, welches wir unser Ich nennen, aus zwei Prinzipien von verschiedener Natur besteht, beide so verbunden, daß zwischen den Bewegungen des einen und den Affektionen des andern eine Correspondenz herrscht, die wir weder aufheben noch ändern können und die beide in gegenseitiger Abhängigkeit erhält. „Diese Auechtenschaft, in der wir ohne unser Zutun und finden, verbunden mit Betrachtungen, die wir über die Natur der beiden Prinzipien und ihre Unvollkommenheit anzustellen gezwungen sind, erhebt uns zu der Anschauung einer allmächtigen Intelligenz, der wir verdanken, was wir sind, und die daher unsere Verehrung fordert. Das Daseyn derselben bedarf mithin, um erkannt zu werden, nur unsrer inneren Empfindung; und es ist sonach klar, daß die rein intellektuellen Begriffe des Lasters und der Tugend, das Prinzip und die Nothwendigkeit der Gesetze, die Geistigkeit der Seele, das Daseyn Gottes wie unserer Pflichten gegen ihn, kurz alle die Wahrheiten, deren wir am meisten bedürfen, nur die Frucht der ersten Reflektions-Ideen sind, zu denen unsere Sensationen und veranlassen.“

Man ersieht aus diesem Ueberblick, wie schwach die Gründe sind, auf welche hin d'Alembert den Sensualismus für die einzig wahre und haltbare Philosophie erklärt. Dennoch war es gerade der *Discours préliminaire*, der großes Aufsehen machte, in weiten Kreisen Bewunderung fand, und der ohne Zweifel mehr als die Schriften Locke's, Condillac's, Helvétius', de la Mettrie's und Holbach's die sensualistische Ansicht- und Sinnesweise so allgemein über alle Schichten der französischen Bildung verbreitete, daß sie bis in die neueste Zeit ganz Frankreich entschieden beherrscht hat. Man ersieht aber auch, daß man, wie vielfach geschehen ist, keineswegs der Encyclopädie Schuld geben kann, auch dem Materialismus und Atheismus zuerst das Wort geredet zu haben. Im Gegentheil der *Discours préliminaire* findet innerhalb jener sensualistischen Grundanschauung sogar für die Nothwendigkeit einer göttlichen Offenbarung eine Stätte. Nachdem d'Alembert gezeigt

hat, wie auf demselben sensualistischen Wege, nämlich aus dem Streben, unsern Körper zu erhalten, ihn vor den Uebeln, die ihm drohen, zu schützen und von denen, die ihn befallen haben, zu heilen, alle die nothwendigen Künste — namentlich die Agrikultur, die Heilkunst, die Naturwissenschaften, die Mathematik &c. — hervorzuheben, nachdem er sodann bemerkt hat, wie von allen unsern Kenntnissen, die wir so gewonnen haben, doch nur die Idee unsrer selbst, welche uns zur Idee eines allmächtigen Wesens führe, und die Säge der Mathematik uns volle Gewißheit gewähren, zwischen jener Idee und diesen Sätzen aber ein ungeheurer Zwischenraum sich finde, aus dem die höchste Intelligenz mit der menschlichen Wissbegier nur spielen gewollt zu haben scheine, indem bald zahllose Wollen diesen Raum bedecken, bald einzelne Lichtstrahlen ihn erhellen, so daß selbst die menschliche Natur demjenigen, der nur durch die Vernunft erleuchtet sey, ein undurchbringliches Geheimniß bleibe, — schließt er: „Nichts ist daher nothwendiger als eine geoffenbarte Religion, die uns über so viele Dinge unterrichtet. Zur Ergänzung unsrer natürlichen Erkenntniß bestimmt, zeigt sie uns einen Theil dessen, was uns verborgen war; aber sie beschränkt sich auf das, was zu wissen uns schlechthin nothwendig ist; das Uebrige bleibt uns verschlossen und wird es offenbar immer bleiben. Einige Glaubenswahrheiten und eine kleine Anzahl praktischer Vorschriften, das ist Alles, worauf die geoffenbarte Religion sich bezieht; und doch, Dank dem Lichte, das sie der Welt mittheilt, ist seitdem das Volk fester und entschiedener über eine große Zahl interessanter Fragen, als es je die Secten der Philosophen waren.“

Man hat diese Erklärung für Spott und Ironie gehalten. Das ist sie aber sicherlich nicht. Denn im Wesentlichen entspricht ihr die Haltung des ganzen Werkes. Alle Artikel, welche die Encyclopädie über religiöse und theologische Dinge bietet, sind nichts weniger als polemisch, sie sind nicht einmal freisinnig zu nennen, sondern vertheiligen überall die Religion gegen den Atheismus, das orthodoxe Christenthum gegen den Deismus und Nationalismus, die Kirche gegen das Sektenthum, ja sie sind im Allgemeinen in einem durchaus katholischen Geiste geschrieben. So zählt z. B. der Artikel Dieu (vgl. den Art. Religion) in einem langen Referate aus Clarke die Beweise für das Daseyn Gottes auf und sucht Bayle's Einwendungen gegen den Beweis von der Uebereinstimmung aller Nationen über die Existenz eines göttlichen Wesens zu widerlegen. Daran schließt sich der Artikel Providence an, der nicht ohne Scharfsinn, wenn auch ohne Gründlichkeit die verschiedenen Angriffe auf eine göttliche Weltregierung zurückweist. Ja nicht bloß das Daseyn Gottes, sondern auch der Engel und des Teufels wird ausdrücklich anerkannt (s. v. Art. Ange, Diable). Im Artikel Déistes wird zwar zugegeben, daß die natürliche Religion wohl gut an sich selbst sey, aber hinzugefügt, daß sie nicht genüge, um den Menschen zu lehren, welchen Kultus er der Gottheit zu widmen habe, — ebensowenig als das natürliche Gesetz, um den Menschen zur Glückseligkeit zu führen. Der Artikel Christianisme erklärt mit Emphase, daß das Christenthum die einzige wahre geoffenbarte Religion sey; die Rechtmittel ihrer Göttlichkeit sehen im A. und N. T. enthalten: die strengste Kritik erkenne deren Aechtheit an, die stolze Vernunft respektive die Wahrheit der Thatfachen, welche sie berichten, und eine gesunde Philosophie, auf jene Aechtheit und diese Wahrheit gestützt, schließe aus der einen und der andern, daß diese Bücher göttlich inspirirt seyen: die Hand Gottes sey in der That augenfällig dem Style der heil. Schriftsteller aufgeprägt u. s. w. Die Artikel Bible, Prophetie, Révélation, Testament führen dies Thema weiter aus, indem sie die Prophetie im A. und N. T. vertheiligen, die Kriterien einer wahren Offenbarung zusammenstellen und die Beweise für die Aechtheit der biblischen Schriften auführen; und der Artikel Trinité sucht dies am meisten angegriffene Grunddogma des Christenthums gegen die Einwürfe der Heiden, Juden, Socinianer und der modernen Deisten und Atheisten zu vertheiligen.

Ein besonderer Artikel „Système du philosophie Chrétien“ — ein Wiederabdruck einer kleinen, 1646 erschienenen, aber selten gewordenen Schrift des Abbé de Chamades — gibt sogar die Grundzüge einer Art von Religionsphilosophie, welche durch Betrachtungen

über die leibliche und geistige Natur des Menschen die Wahrheit der Offenbarung im A. und R. L. zu erhärten sucht. In Dingen der Verwaltung und Verfassung der Kirche zeigt sich zwar eine gewisse Freistimmigkeit, eine oppositionelle Tendenz. Der Artikel *Jésuites* z. B. ist eine geharnischte Philippica und zählt alle Schandthaten und Schandlehren der Gesellschaft und ihrer Mitglieder in langer Reihenfolge auf; und der Artikel *Pape* gibt einen Abriß der Geschichte des Papstthums, der keineswegs im ultramontanen Geiste geschrieben ist, sondern offenbar das Episcopalsystem oder die oberste Gewalt der Cencilien und die sogen. Freiheiten der gallicanischen Kirche begünstigt. Dagegen aber bekämpfen alle Artikel, welche die protestantische Kirche, die Reformation und deren Träger, kurz die Gegner des Katholicismus betreffen, sehr entschieden jede Neuerung in Lehre und Verfassung, und führen diesen Kampf sogar mit den Waffen der Unwahrheit, der Entstellung oder — wenn man lieber will — der Unkenntniß der Thatfachen. (So namentlich die Art. *Calvinisme* und *Luthéranisme*.)

Fragt man also, worauf denn der nachtheilige Einfluß, den das weit verbreitete Werk in religiöser und sittlicher Beziehung ausgeübt hat, beruhe, so liegt der Grund davon nicht, wie man meist glaubt, in offenkundiger Feindseligkeit oder Irreligiosität, sondern zunächst vielmehr in der Art und Weise, wie es Religion und Christenthum, Recht und Moral gerade verteidigt. Diese Vertheidigung stützt sich überall in letzter Instanz auf einen so groben und so unüberholten ausgesprochenen Eudämonismus, daß man sagen kann, sie gräbet Religion, Recht und Sittlichkeit auf das Prinzip aller Unsittlichkeit. So wird in dem Artikel *Christianisme* das Christenthum als eine neue, von Gott inspirirte Gesetzgebung betrachtet, und der Unterschied zwischen Christus und den übrigen Gesetzgebern darin gefunden, daß letztere zwar ebenfalls das Nützliche im Auge gehabt und eben darum ihre Gesetze auf die Religion gestützt, aber den Fehler begangen haben, das Nützliche ohne die Wahrheit zu wollen, während der Gesetzgeber der Christen damit begonnen habe, die herrschenden Irrthümer zu zerstören, um seine Religion nützlicher zu machen. „Indem er als ihr erstes Object die Glückseligkeit des andern Lebens aufstellte, wollte er doch auch, daß sie unser Glück in diesem Leben mache.“ Darum stellte er das natürliche Gesetz, das die Leidenschaften stark verdunkelt hatten, in seinem ursprünglichen Glanze wieder her, offenbarte eine bisher unbekannte höhere Moral u. s. w. An andern Stellen wird der Moral der Vorzug gegeben vor dem Glauben, „weil man Gutes zu thun und der Welt sich nützlich zu machen besser im Stande sey durch die Moral ohne den Glauben, als durch den Glauben ohne Moral“ (Art. *Morale*, vgl. Art. *Foi*). Eben so soll der Theismus deshalb dem Atheismus vorzuziehen seyn, weil es für die Völker wie für die Fürsten und jeden Einzelnen „vortheilhafter sey, die Existenz Gottes anzunehmen als sie zu verwerfen“ (Art. *Théisme*). Aus demselben Grunde wird behauptet, daß Glauben und Vernunft nicht geschieden werden dürften, daß vielmehr der Glaube auf der Vernunft beruhen und die Vernunft — die uns ja in der That allein die Wahrschaffigkeit Gottes und damit seiner Offenbarung verbürge — zum Glauben führen müsse. Denn wenn die Vernunft gar nichts in Dingen der Religion zu sagen haben solle, so gehen aus dem Glauben alle jene abergläubischen Vorstellungen und Meinungen hervor, welche in der Geschichte der Religion eine so traurige Rolle spielen; der Aberglaube aber, in Handlung gesetzt, sey nichts anderes als der Fanatismus, und dieser sey der menschlichen Gesellschaft nachtheiliger als aller Atheismus, indem er überall mordend und zerstörend in die Wohlfahrt der Menschen eingreife (Art. *Foi*, *Raison*, *Théologie*; vgl. Art. *Superstition*). Ja das Klosterleben oder doch der Bestand einer zu großen Anzahl von Klöstern wird nur darum verworfen, weil dadurch das Land entvölkert werde und die Macht und Wohlfahrt der Nation hinderlich sey (Art. *Monastère*); und vom wahren Philosophen, der mit allen Tugenden ausgestattet und als das Musterbild rein menschlicher Vollkommenheit hingestellt erscheint, wird ausdrücklich bemerkt, daß es zu seinem Wesen keineswegs gehöre, nur mit dem Nothdürftigen sich zu begnügen, daß im Gegentheil „ein Cyniker oder Stoiker nur ein falscher

Philosoph sey, indem der wahre vielmehr darnach strebe, nicht nur sich nützlich zu machen, sondern ebenso sehr auch das Leben zu genießen und in einem anständigen Ueberflusse zu leben“ (Art. Philosophie).

Aus diesen Bemerkungen ersieht man zugleich, daß allerdings vielfach auf die Geltung der Vernunft auch in Dingen der Religion gebrungen und der Glaube gegen Vernunft und Moralität zurückgestellt wird. Es findet sich sogar der Grundsatz ausdrücklich proclamirt, daß der klaren Erkenntniß und den evidenten Sätzen der Vernunft der Glaube nicht widersprechen dürfe, daß vielmehr die Offenbarung nur da eintreten und Geltung haben könne, wo die Vernunft und unser natürliches Erkenntnißvermögen nicht ausreichen, um uns eine klare Einsicht zu gewähren oder mit Sicherheit über Wahr und Falsch zu entscheiden (Art. Raison). Auch fehlt es nicht an Stellen, in denen der sogenannten natürlichen Religion neben der geoffenbarten volle Geltung vindicirt wird; ja in dem Artikel *Réligion naturelle* wird die in ihrem Inhalte niebergelegte Erkenntniß Gottes so weit ausgedehnt, daß es einer geoffenbarten Religion gar nicht zu bedürfen scheint. Indes solcher Stellen finden sich nur sehr wenige, vereinzelt und beiläufig eingestreut; und daher ist es neben jenem Eudämonismus doch vornehmlich nur die dem Ganzen zu Grunde liegende sensualistische und realistische Weltanschauung und der überall scharf hervortretende Kampf gegen allen und jeden Idealismus, wodurch das Werk als der Bundesgenosse der Irreligiosität, Unkirchlichkeit und sogenannten Aufklärung des 18. Jahrhunderts erscheint. So gewiß das Christenthum vom höchsten und ertelsten, moralischen wie metaphysischen Idealismus durchdrungen ist und auf den wahren Idealismus ebenso sehr sich gründet wie ihn aus sich erzeugt, so gewiß ist jeder Kampf gegen den Idealismus zugleich ein Kampf gegen das Christenthum. Diese indirekte Polemik ist viel gefährlicher als die schärfsten direkten Angriffe. Wie einseitig und ausschließlich aber der Geist des gemeinen, sensualistischen Realismus unser Werk beherrscht, zeigt sich nicht nur in jener Grundansicht vom Ursprung und Wesen der Wissenschaft, welche der *Discours préliminaire* entwickelt, sondern mehr noch in der Seichtigkeit und Oberflächlichkeit, mit der fast alle Artikel, welche die höheren Interessen des Geistes betreffen, behandelt werden. Dies tritt besonders deutlich in der Auffassung vom Wesen und Zwecke der Kunst hervor, dieses letzten und festesten Bollwerks des Idealismus. An der Spitze des Artikels Art steht der charakteristische Satz: „Der Mensch ist nur der Diener und Ausleger der Natur; er versteht und macht nur so viel als er durch Erfahrung oder Reflexion Kenntniß von den ihn umgebenden Dingen hat.“ Demgemäß wird dann der Zweck aller Kunst darenin gesetzt, „gewisse feste Formen auf eine von der Natur gegebene Basis, welche entweder die Materie oder eine Funktion der Seele oder ein Produkt der Natur sey, einzuprägen.“ Der Unterschied zwischen den freien (schönen) und den andern (mechanischen) Künsten aber soll (nach dem Art. *Arts libéraux*) nur auf dem Unterschied von Vergnügen und Nothdurst beruhen. „Die freien Künste entstehen, wenn die Gesellschaft, befriedigt in ihren Bedürfnissen, sich mit ihren Vergnügungen zu beschäftigen anfängt: denn das Vergnügen, einmal empfunden, wird selbst zum Bedürfnis und die Genüsse machen den Preis des Lebens aus.“ Daher und weil die Ausübung der freien Künste nicht bloß einen gesunden rüstigen Körper, sondern Geist, Talent, Einbildungskraft fordert, der höhere Werth, der ihnen zuerkannt wird. Demgemäß ist natürlich von einer Beziehung der Kunst zur Religion keine Rede, ja der berühmte Marmontel, der Verfasser dieses Artikels, scheut sich nicht, die bis zur Absurdität seichte Behauptung auszusprechen: die Architektur — diese *art' d'homme* kirchliche, heilige Kunst — „drücke gar nichts aus, sondern suche nur zu erforschen und darzustellen, was dem Sinne des Auges in Bezug auf das Verhältniß der Maße und die Verbindung der Formen gefalle, und ihr Gegenstand sey daher, das Vergnügen mit dem Nutzen zu einigen.“ Derselbe oberflächliche, in den äußerlichsten, weltlichsten Interessen besangene Sinn spricht sich in der Auswahl und dem Umfange der einzelnen Artikel aus. Während die Artikel *Beatitude*, *Confession*, *Déisme*, *Dogme* und *Dog-*

matique, immortalité, Liberté, Métaphysique, Mystère und Mystique, Protestant, Symbole u. A. nur oberflächliche Nominaldefinitionen mit einigen historischen Notizen enthalten, finden sich über Alles, was das Theater, den Tanz, die Gegenstände des Luxus und des Vergnügens, die Gewerbe und Handwerke u. dergl. betrifft, weitläufige Abhandlungen, welche mit einer Gründlichkeit geschrieben sind, die einer bessern Sache werth wäre; und während man vergeblich nach einem Artikel über Pantheismus sucht, findet man statt dessen eine lange Auseinandersetzung über das Wesen der Pantomime, einen fast ebenso langen Artikel über den Pantoffel, das Papier u. dergl. Bei jeder Gelegenheit wird das Alterthum, die antike Kunst und Wissenschaft, die antike Literatur und Bildung mit dem größten Lobe überhäuft und als Muster hingestellt; Sophokles und Aeschylus sind höchstens von Racine, Aristophanes von Molière, Aesop und Phädrus von La Fontaine übertroffen. Im Mittelalter dagegen, vor der sogenannten renaissance des Lettres waren »die Prinzipien der Wissenschaften und Künste verloren,« das Wahre und Schöne fand keine Beachtung, die Poesie »reducirte sich auf einen kindischen Mechanismus,« die Philosophie der Alten »war entstellt durch eine barbarische Tradition,« ganz Europa in einen Zustand der Sklaverei versunken, der Aberglaube, der aus der Unwissenheit hervorgeht und sie seinerseits erzeugt, die herrschende Macht u. s. w. (Art. Sciences, vgl. Discours prélim.).

Genng — Inhalt und Charakter der Encyclopädie, dieses vermeintlichen Grundbuchs und Hauptwerkzeugs der sogen. Aufklärung, liefern bei näherer Betrachtung einen neuen Beweis, daß nicht sowohl die Angriffe der Philosophie, nicht der Pantheismus Spinoza's, noch der Skepticismus Bayle's und der Sensualismus Locke's, Condillac's u. A., ja nicht einmal die geistreiche Polemik Diderot's, die er außerhalb der Encyclopädie in seinen übrigen oben genannten Schriften gegen den Glauben und das Christenthum führt (und die allerdings beweist, daß er in der Encyclopädie nur vorsichtig sich accommodirte), noch die heißen Witze und Spöttereien eines Voltaire, sondern vielmehr die allgemeine Verweltlichung des Sinnes, welche gerade die höchsten Kreise der Gesellschaft, die Fürsten und Herrn, die Gelehrten und Künstler, die Prälaten und Geistlichen ergriffen hatte, den Verfall der Sitten, die Verachtung der Religion und Kirche, die Herabwürdigung der Kunst und Wissenschaft zur Sklaverei der sinnlichen Lust und der materiellen Interessen, wodurch das sogenannte philosophische Jahrhundert sich auszeichnet, herbeigeführt hat; ja daß es nur diese Verweltlichung des ganzen Geistes der Zeit war, welche ihrerseits den Sensualismus, Materialismus und Atheismus der Philosophie und deren Angriffe auf das Christenthum hervorrief. So gewiß das Christenthum nicht auf philosophische Begriffe und metaphysische Speculationen sich gründet, so gewiß hat es von der Philosophie nichts zu fürchten, so lange seine wahren Stützpunkte im menschlichen Herzen, das Gewissen und das religiöse Gefühl, kräftig genug sind, um das Leben zu tragen und zu leiten.

H. Alrici.

Encyclopädie, theologische. Unter dem Namen *ἐγκύκλιος παιδεία* (*ἐγκύκλιος μαθήματα*) verstanden schon die Alten den Umkreis des wissenschaftlichen Unterrichts (*Orbis doctrinae*), den ein freier Grieche durchlaufen mußte, ehe er zur Vorbereitung auf einen besondern Lebenszweck überging (vgl. Passow unter *ἐγκύκλιος*. Quinct. I. 10. Vitruv. I. 1. 6. Lobeck. Aglaophamus I. p. 54. Clem. Alex. Strom. I. p. 333. 73. Pauls, Realencycl. Art. educatio). Das zusammengesetzte Wort *ἐγκυκλοπαιδεία* kommt erst bei Spätern vor. Encyclopädisches Wissen heißt im Allgemeinen das auf die Gesamtheit des Wissenswürdigen gerichtete Wissen, wie es ein Einzelter nie in sich vollziehen kann, wie es aber doch immer angestrebt werden muß, wenn nicht über dem Specialstudium irgend einer einzelnen Disciplin der Zusammenhang, in welchem alle Wissenschaften unter einander stehen, aus dem Bewußtseyn sich verlieren und das Wissen ein fragmentarisches werden soll. Zu einer encyclopädischen Bildung gehört sonach die Einsicht in den Organismus der Wissenschaft als eines Ganzen, wie ihn die Philosophie zu begreifen sucht. Ja, »die Philosophie ist (nach Hegel) wesentlich Encyclopädie,

indem das Wahre nur als Totalität und nur durch Unterscheidung und Bestimmung seiner Unterschiede die Nothwendigkeit derselben und die Freiheit des Ganzen sein kann;“ daher auch „die Wissenschaft als Encyclopädie nicht in der ausführlichen Entwicklung ihrer Befonderung darzustellen, sondern auf die Anfänge und Grundbegriffe der besondern Wissenschaft zu beschränken ist.“ (Hegel, Enc. der phil. Wiss. §. 7. u. 9.) So gefaßt unterscheidet sich die Encyclopädie als Wissenschaft von der materiellen Polyhistorie, welche die Gesamtmasse des Wissensstoffes zu umspannen sucht, ein Streben, das ohne den philosophisch organisirenden Geist, der die Encyclopädie als Wissenschaft durchbringt, nur zu unfruchtbarer Gelehrsamkeit oder zu oberflächlicher Halbbildung führt. Von der allgemeinen Encyclopädie ist die theologische Encyclopädie ein Theil. Wie jene den Inbegriff alles menschlichen Wissens, so hat diese den Inbegriff des theologischen Wissens zu ihrem Inhalte. Auch sie will nicht alle theologischen Wissenschaften in extenso behandeln, sondern ihre Aufgabe ist, einerseits die Stellung der Theologie in ihrem Verhältniß zu andern Wissensgebieten (namentlich zur Philosophie) zu begreifen, anderseits ihren innern Organismus, d. h. den Zusammenhang und die Gliederung der einzelnen Disciplinen, in welche sie als Wissenschaft zerfällt, darzulegen. Von dieser wesentlich auf die Idee und Form der theologischen Wissenschaft gerichteten Encyclopädie, die wir selbst wieder als eine theologische Disciplin zu begreifen haben, und zwar als die, welche sowohl allem andern Studium vorausgeht, als auch wieder demselben den Abschluß gibt, unterscheiden wir die Rea-encyclopädie, welche, wie z. B. in diesem Werke geschieht, das Wissenswürdige aus der ganzen Theologie zusammenstellt und zu materiellem Gebrauche (am schädlichsten in alphabetischer Form) verarbeitet. Von ihr haben wir hier nicht zu reden, da sie der Natur der Sache nach keine eigene in sich abgegränzte Disciplin bildet. Was nun die Encyclopädie als theologische Wissenschaft betrifft, so ist klar, daß sie erst eine solche Wissenschaft werden konnte, nachdem die Theologie selbst sich wissenschaftlich ausgebildet und zu einem Cyclus von Disciplinen sich abgerundet hatte, den die Encyclopädie umfassen soll. Zu der Zeit, da die christliche Theologie sich erst zu bilden anfing, konnte die Encyclopädie nur in einer nothdürftigen Hinweisung auf das bestehen, was ein Diener der Kirche wissen und können mußte, um diesen Dienst zu versehen. Dahin können wir die Winke rechnen, die in den Schriften der Kirchenväter über die Bedeutung und die Föhrung des geistlichen Amtes enthalten sind, wie die Schrift über das Priesterthum von Chrysostomus, die de officis ministrorum von Ambrosius, de doctrina christiana von Augustin (besonders das 2. Buch) u. a. Aus Augustins Schule gingen sodann hervor die dem Boethius zugeschriebene Schrift: de disciplina scholarium, die aber einer spätern Zeit angehört, so wie Cassiodor, de institutione divinarum litterarum (opp. ed. Gare, Rothomagi 1679. Ven. 1729. f. II. p. 537 sq.). Im 7. Jahrhundert schrieb sodann Isidor von Hispalis (Sevilla) ein größeres Werk von allgemein encyclopädischem Inhalte, in welchem auch die Theologie behandelt wird, Originum s. Etymologicorum libr. XII. Uebrigens verfaßte er eine Aufweisung für Geistliche, die jedoch eher einer Pastoraltheologie ähnlich sieht. Auch die Schrift des Frabanns Maurus (de institutione clericorum) aus der zweiten Hälfte des 9. Jahrhunderts ist besonders auf die praktische Wirksamkeit der Geistlichen innerhalb des Kirchendienstes gerichtet, doch gibt das 3. Buch (im Anschluß an Augustin) eine Uebersicht über die dem Geistlichen nöthigen Kenntnisse und Fertigkeiten (vgl. Kunstmann, Frabannus Maurus, Mainz 841. S. 55 ff.). Schon mehr der eigentlichen Encyclopädie nähert sich das Werk des Hugo v. St. Victor (+ 1141) Didascalion (seruditio didascalica), bei welchem der propädeutische und methodologische Charakter dieser Wissenschaft entschieden hervortritt, indem Buch 1—3. sich mit den Vorstudien, Buch 4—6. mit der biblischen Kritik, den Grundfögen der Schriftauslegung, dem Studium der Kirchenväter beschäftigt (s. Liebner, Hugo v. St. Victor, S. 96 ff.). Im 13. Jahrhundert gab Vincenz v. Beauvais (+ 1264) in seinem „Lehrspiegel“ (speculum doctrinale) eine wissenschaftliche Uebersicht, in welcher auch die Theologie ihre Be-

rücksichtigung findet (vgl. Schloffer, Vincenz v. Beauvais, Bb. tl. S. 210 u. 257 ff.). Endlich enthalten auch aus dem spätern Mittelalter (des 14. u. 15. Jahrhunderts) die Schriften des Nic. v. Clémanges (de studio theologico b. d'Achery, I. p. 472 sqq. vgl. den Art. Clémanges) u. Johann Charlier Gerson (de reformatione theologiae und Epistolae duae ad studentes Collegii Navarrae Parisiensis, quid et qualiter studere debeat novus theologiae auditor) Beiträge zur theologischen Encyclopädie und Methodologie. Bei dem Umschwunge, welchen nun aber die theologische Wissenschaft vor, während und nach der Reformation des 16. Jahrhunderts erlebte, mußte auch das encyclopädische Wissen nach Form und Inhalt sich erweitern und theilweise umgestalten. Durch die s.g. »Wiederherstellung der WB.« wurden die Fesseln der Scholastik gesprengt und mit der Richtung auf die klassischen Studien begann eine neue Ära für die Wissenschaft überhaupt, und namentlich für die Theologie. Der Hauptvertreter der humanistischen-reformatorischen Richtung, Erasmus, lenkte durch seine Ratio a. methodus compendio perveniendi ad veram theologiam, die er der 2. Ausgabe des griechischen R. L. (1519) vorbruden und im Jahr 1522 als besondere Schrift erscheinen ließ, *) in die neue Bahn ein. Er gab dem theologischen Studium eine solide philologische Unterlage und förderte damit das Schriftstudium, auf welches die reformatorische Theologie sich erbauen sollte, indem er eben dieses Studium als die einzig sichere Grundlage für das Studium der Dogmatik empfahl. Auch Realkenntnisse (Naturkunde, Kosmographie) verlangte er von dem Theologen, dessen Gesichtskreis er damit zu erweitern suchte.

In der protestantischen Kirche gab zuerst Melancthon eine kurze Anleitung zum Studium der Theologie (brevis ratio discendae Theologiae. Opp. Bas. 1541. Vol. III. p. 287—89.) An ihn schloß sich sein Schüler Theobald Thamer, der aber bald eine eigenthümliche Richtung verfolgte, an mit seiner: Adhortatio ad theologiae studium in academia Marburgensi 1543 (vgl. Reander, Theobald Thamer, der Repräsentant und Vorgänger moderner Geistesrichtung im Reformationszeitalter. Berlin 842). David Chyträus zu Rostok schrieb eine oratio de studio theol. recte inchoando, 1567, und Regulae studiorum seu de ratione discendi in praecipuis artibus recte instituenda. Lips. 1565. Der Schüler und Hausgenosse Luthers, Hieronymus Beller gab ein Consilium de theologiae studio recte constituendo, Nürnberg. 1565, heraus. Der berühmte Dogmatiker der lutherischen Kirche Johann Gerhard beschenkte dieselbe im 17. Jahrhundert mit einem encyclopädisch methodologischen Werke: Methodus studii theologiae publicis praelectionibus in academia Jenensi a. 1617 exposita (1620. 22. 54.) und auch den aus den theologischen Streitigkeiten jener Zeit bekannten Namen eines Jakob Andrea, **) Nicolaus Senneller, ***) Abr. Calov†) begegnen wir auf dem encyclopädischen Gebiete.

In der reformirten Kirche eröffnet Bullinger die Reihe der encyclopädischen Schriften mit seiner Ratio studii theologiae, und in seinem letzten Theile handelt des Polyhistor Conrad Gessners encyclopädisches Werk (Pandectarum universalium liber ultimus) von der Theologie. Besondere Beachtung verdient aber das umfangreiche Werk des reformirten Theologen Andreas Gerhard von Ypern (Hyperius), Prof. zu Marburg († 1564): Theologus, seu de ratione studii theologiae in 4 Büchern, 1572. 82. (Die erste Ausgabe Bas. 1556 führte den Titel: de recte formando theologiae studio.) Hier begegnen wir zuerst dem Versuch einer Theileintheilung und zwar ist schon der Ansatz zu einer Vierteltheilung in exegetische, dogmatische, historische und praktische Theologie vorhanden, wenn gleich noch keine feste Begrenzung der Gebiete sich wahrnehmen läßt. Das Stoffliche waltet noch zu sehr vor. Ein anderes Werk desselben

*) Wieder herausgegeben von Semler, Halle 1762.

**) Orationes de studio sacrarum litterarum. Lips. 1567.

***) Notatio de studio theol. et ratione discendi doctrinam coelestem. Lips. 1579.

†) Isagoge ad S. Theologiam. Vitemb. 1652. 85.

Verfasser's *Methodus theologiae*, 1567 könnte durch den Titel zu dem Gedanken verleiten, als hätte man auch hier eine Methodologie zu erwarten; allein es ist dies eine Dogmatik. Mitunter schidten übrigens die Dogmatiker ihren Werken eine Art von Encyclopädie voraus. So schrieb der reformirte Dogmatiker Joh. Heinr. Alsted eine *Methodus asseruatae Theologiae* in 8 Büchern, welchen 2 Bücher *Praecognita* vorangehen, deren zweites (*de theologiae studio recte formando*) sich über zweckmäßige Einrichtung der theologischen Studien verbreitet. Von demselben Verfasser existirt auch eine philosophische*) und eine allgemeine Encyclopädie**). In der letztern erhält auch die Theologie ihre Stelle, die dem Verfasser zerfällt in *theologia naturalis, catechetica, didactica, polemica, theologia casuum, theot. prophetica* und *moratis*. Im Gegensatz gegen diese im Allgemeinen herrschende scholastisch-orthodoxe Methode, der auch noch J. H. Heidegger mit seiner Schrift: *de ratione studiorum theologicorum*, Tur. 1690. 12. sich angeschlossen, schlug bekanntlich die Academie zu Saumur einen andern Weg ein. Der mildere, zumeist auf das Ethisch-praktische gerichtete Geist dieser Schule spricht sich in den auf die Encyclopädie bezüglichen Dissertationen des Stephan Gaussen aus (*Gaussenii Diss. 1. de studii theologiae ratione, 2. de natura theologiae, 3. de ratione concionandi, 4. de utilitate philosophiae in theologia*). In gleichem Sinne wirkten die Baselschen Theologen J. V. Frei und Samuel Werenfels auf eine formell freiere Behandlung der theologischen WB. hin, Ersterer in seinen: *Meletemata de officio Doctoris christiani* 1711—15, Letzterer in seinen *Opusculis*, unter welchen die 16. Diss.: *de scopo doctoris theologi* in das Gebiet der Encyclopädie einschlägt.

Was die Schule von Saumur für die reformirte Kirche, das war in gewissem Sinn die Helmstädter Schule für die lutherische Kirche. Georg Calixt führte in seinem *Apparatus theologicus* (Helmst. 1628 und aus dess. Handschrift vermehrt von seinem Sohne herausg. 1661) das theologische Studium wieder auf die exegetischen und historischen Grundlagen zurück, auf die schon Erasmus hingewiesen, von denen es sich aber allmählig unter der Herrschaft der protestantischen Scholastik wieder entfernt hatte (vgl. Henke, Georg Calixt und seine Zeit, S. 420 ff. u. f. Artikel Calixtus Bd. II. S. 502). Dagegen gab die Spener'sche Schule der protestantischen Theologie mehr eine praktisch-asketische Richtung, indem sie dieselbe weniger als eine Wissenschaft, denn als Übung in der Gottseligkeit sah, nach dem Spruche: *oratio, meditatio, tentatio faciunt theologum*. Wie sehr eine gänzliche Umgestaltung des theologischen Studiums in diesem Sinne nothwendig sei, darauf deutete Spener mehrfach in seinen *pia desideria* und in seinen theologischen Gedanken hin, besonders auch in der Vorrede zu den von ihm aus Danhauer's *Hedosophie* gefertigten Tabellen: *de impedimentis studii theologici* (vgl. Hoffbach, Spener, Ausg. v. Schweder, S. 211 ff.)

Von der humanitarischen Richtung, wie sie Calixt vertrat, entfernt sich Spener darin, daß er der Philosophie und selbst der Philologie (als solcher) nicht den Werth beimißt, der ihr von dorthin zugeschrieben wurde, obgleich er darin mit ihr zusammenstößt, daß er das Bibelstudium als das Fundament aller Theologie empfiehlt; die Exegese ist ihm »die Baumeisterin, die alle übrigen Theile ordnet und von der sie fast alle Grund und Stoff empfangen.« Nur war es auch hier nicht sowohl das gelehrte Bibelstudium, als der fleißige Umgang mit dem Worte Gottes aus eigenem Heilsbedürfnis, von dem Spener das Heil der Theologie erwartete. Alle Dogmatik und Ethik ist nach ihm unmittelbar aus der Bibel zu schöpfen, mit Umgehung des scholastischen Beiwerkes und auch wohl der historischen Entwicklung. Die Nothwendigkeit der Dogmengeschichte wurde von ihm noch nicht erkannt. Selbst die Kirchengeschichte trat ihm hinter das Bibelstudium in die zweite Linie zurück. Die Homiletik (wie sie damals betrieben wurde) erschien ihm »als eins der größten Hindernisse des theologischen Studiums.« Dagegen

*) *Encyclopaedia Philosophiae*. Hesborn. 1630. 2 Bde. in 8to.

**) *Encyclopaedia omnium scientiarum*. Lugd. Bat. 1640. 4 Bde. in 8to.

empfahl er die Katechetik, die seinem schlichten Sinne mehr zusagte. In seine Fußtapfen trat J. J. Breithaupt (*Exercitationes de studio theol.* Hal. 1702), A. S. Francke*) und Joach. Lange (*Institutiones studii theol. litterariae.* Hal. 1723. und *de genuina studii theol. praecipue thetici indole ac methodo*, 1712.) Eine vermittelnde Stellung zwischen dem Pietismus und dem durch die Wolffsche Philosophie angeregten Schulformalismus (einem neuen Scholasticismus) nahm der durch Frömmigkeit und Gelehrsamkeit ausgezeichnete Joh. Franz Budde (Buddeus) ein (vgl. den Art.) mit seiner *Isagoge historico-theologica ad theologiam universam singulasque ejus partes.* Lips. 1727. 2 Bde. in 4., nach Hoffbach's Urtheil: „ein Probuft eben so tiefer, als erlenchteter und milder theologischer Denkart, welches alle frühern Arbeiten dieser Art weit übertraf.“ Von einem ähnlichen milden und versöhnlichen Sinne war auch das fast gleichzeitig erschienene Buch des Tübingischen Canzlers Christian Rattth. Pfaff durchdrungen (*Introductio in historiam theol. litterariam.* Tab. 1724. 3 voll. 4.). In beiden Werken tritt das Fachgerüste der einzelnen theologischen Disciplinen schon bestimmter auf, und zwar werden auch hier als Hauptfächer die exegetische, die historische, die dogmatische und die praktische Theologie genannt, und als Unterabtheilungen erscheinen die polemische, thetische, patristische Theologie u. s. w. In der Anordnung der Fächer gehen jedoch Beide aneinander, indem Budde die Dogmatik, Pfaff die Exegese voranstellt. Diesen beiden Werken reiht sich dann noch in der Mitte des 18. Jahrhunderts das von Roßheim an: „kurze Anweisung, die Gottesgelahrtheit vernünftig zu erlernen“; von seinem Schwiegersohn, Windheim herausgegeben. (Helmst. 1756. 63.).

Wie sich in der Encyclopädie zu allen Zeiten der theologische Geist des Zeitalters abspiegelt hat, so gilt dies namentlich von den encyclopädischen und methodologischen Scheiften J. S. Semler's**), welche die kritisch-auflockernde Tendenz nicht verleugneten, von der das ganze Leben des Mannes bewegt war. Zu einer ruhigen Uebersicht des theologischen Wissens, wie sie gerade die Encyclopädie zu geben berufen ist, geschweige zu einer künstlerischen Gestaltung des Ganzen konnte es bei Semler nirgends kommen, dagegen bleibt ihm das Verdienst, die freiere Forschung angeregt und den theologischen Blick erweitert zu haben.

Bisher war der Name „Encyclopädie“ noch nicht als Fachname erschienen. Zuerst erscheint er (so viel uns bekannt ist) auf dem Titel zu dem Werke des reformirten Theologen S. Mursinna: *Primae lineae Encyclopaediae theologiae.* Hal. Magd. 1764. ed. 2. 1794. — Alle diese Werke jedoch (das letztere mit inbegriffen) haben für unsere Zeit nur noch historisches Interesse, und zum Theil mag dies auch noch gelten von einigen der später zu nennenden. Ein Buch hingegen, das noch immer nicht veraltet, dessen anregende Kraft noch immer nicht erschöpft ist, sind die im Jahr 1780 erschienenen Briefe Herders über das Studium der Theologie (2. Aufl. 1785 in 4 Bdn. in den sämmtl. Werken zur Rel. u. Theol. Bd. 10.), an die sich noch einige andere kleinere methodologische Schriften des berühmten Verfassers anschließen***). Es ist hier nicht der Ort, Herders Bedeutung für die Theologie zu würdigen (s. d. Art.). Daß wie alle seine theologischen Schriften, so namentlich auch die „Briefe,“ die nicht sowohl eine eigentliche

*) 1. *Definitio studii theologici. Definitio methodi studii theol. Institutio brevis de fine studii theol.* Hal. 708. 2. *Idea studiosi theologae oder Abbildung eines der Theologie Beflissenen.* Halle 1717. 3. *Methodus studii theol.* Hal. 1723. 4. *Timotheus, zum Fürbilde allen Studiosis Theologiae* (vgl. Guericke, A. S. Francke, S. 290—92.).

**) Versuch einer nähern Anleitung zu nützlichem Geleße in der ganzen Gottesgelehrsamkeit, für angehende Studiosos Theol. Halle 1757. — *Institutio brevior ad liberalem eruditionem theologicam.* Hal. 1765. 2 Voll. — *Institutio ad doctrinam christianam liberaliter discendam.* Hal. 774 — Versuch einer freien theologischen Lehrart. Halle 777.

***) Lieber Anwendung dreier akademischer Lehrjahre. Theophron. Gutachten über die Verbesserung jünger Geisler. — Auch die „Provincialblätter“ gehören zum Theil hieher.

Encyclopädie, als eine Anleitung zu vorurtheilsfreiem und geistigem Bibelstudium in erster Linie sind, bei Allem, was die neuere Wissenschaft daran zu berichtigen gefunden, noch immer belebend und erfrischend auf junge Gemüther wirken, glauben wir als einen unbestrittenen Erfahrungssatz aussprechen zu dürfen. Damit war zugleich die neuere Periode der encyclopädischen Literatur eingeleitet. Die Anweisung zur Bildung angehenden Theologen von J. A. Köffelt (1785. 91. herausg. v. Niemeyer 1818. 19. 3 Bde. 8.), so wie die Einleitung in die theologischen Wissenschaften von G. J. Pland (Eyz. 1794. 2 Bde.) tragen beide das Gepräge jener Uebergangstheologie, die, unter dem Einflusse des Rationalismus, gleichwohl das geschichtlich Positive des Christenthums zu bewahren, aber mit der Denkweise der Zeit, so gut es ging, in Einklang zu bringen suchten. Es waren diese beiden Werke, denen sich später noch die von Bertholdt^{*)}, Frände^{**)}, Stäublin^{***)}, Danz^{†)} anschloßen, längere Zeit beliebte und von der studirenden Jugend mit Nutzen gebrauchte Lehrbücher.

Eine wirklich neue Periode in der Encyclopädie hatte unterdessen die kleine Schrift von Schleiermacher eingeleitet: Darstellung des theologischen Studiums zum Behufe einleitender Vorlesungen (Berlin 811), die bei ihrem ersten Erscheinen weniger beachtet wurde, als sie es verdiente. Wenigstens konnte man den vor der zweiten Auflage des Schleiermacher'schen Bächleins (1830) erschienenen Encyclopädien wenig von dessen Einfluß anmerken, wenn sich auch bei Bertholdt, Frände und Danz Ansätze zu einer organischen Gliederung der theologischen Wissenschaften^{††)} zeigten. Gerade diese organische Gliederung aber war es, auf welche Schleiermacher mit Ausschluß alles Stoffartigen sein einziges Augenmerk richtete^{†††)}. Schon hier finden wir die Grundzüge seiner ganzen Theologie, die anderwärts zu entwickeln ist. Nur so viel sey hier bemerkt, daß Schleiermacher die Theologie allervorderst als eine »positive Wissenschaft«, d. h. als eine solche darstellt, »deren Theile zu einem Ganzen nur verbunden sind durch eine gemeinsame Beziehung auf eine bestimmte Glaubensweise, d. h. eine bestimmte Gestaltung des Gottesbewußtseyns; die der christlichen also durch die Beziehung auf das Christenthum.« Ihm zerfällt die ganze Wissenschaft der Theologie in die drei Gebiete der philosophischen, historischen und praktischen Philosophie (Wurzel, Stamm und Krone), wobei aber wohl zu merken ist, daß ihm die Dogmatik und Ethik nicht in die philosophische, sondern in die historische Theologie fallen, zu der er auch die Ergeße rechnet; während ihm nur die Apologetik (s. d. Art.) und »Potemik« die philosophische Theologie bilden. Am meisten tritt das organisirende Talent Schleiermachers in der »praktischen Theologie« auf, die ihm nicht wie den bisherigen Encyclopädisten ein Aggregat von einzelnen, empirisch gegebenen Disciplinen ist in der Form von Anleitungen zum Predigen, Katechisiren u. s. w., sondern ihm »erschöpft sich der Inhalt der praktischen Theologie in der Theorie des Kirchenregimentes und in der Theorie des Kirchenbienstes.« Unter dem erstern versteht er die leitende Thätigkeit, die sich auf die Kirche

*) Theologische Wissenschaftskunde. Erl. 821—22. 2 Bde.

**) Theolog. Encyclopädie t. Bd. Altona 1819.

***) Encyclopädie u. Methodologie. Hannov. 821.

†) Encyclopädie u. Methodologie. Weimar 832. — Ueber die Lehrbücher von Wachler, Lohm, Littmann u. a. vgl. Zeit. Chr. S. 87.

††) Auf das Bedürfnis einer Umgestaltung der Encyclopädie wies unter Andern auch Rück hin in seiner akademischen Einleitungskrede über das Studium der Hermeneutik (1815), s. dessen Grundriss der neuerl. Hermeneutik. Göttingen 1817. 8.

†††) »Andere pflegen (sagt er in der Vorz. zur 1. Aufl.) in Encyclopädien auch einen kurzen Auszug der einzelnen dargestellten Disciplinen selbst zu geben; mir schien es angemessener, denen zu folgen (?), welche in solchen Vorträgen lieber alle Aufmerksamkeit auf dem Formalen festhalten, damit die Bedeutung der einzelnen Theile und ihr Zusammenhang desto besser aufgefaßt werde.«

als Ganzes, unter dem leystern diejenige, die sich auf die einzelne Volksgemeinde bezieht. Homiletik, Liturgik, Katechetik, Seelsorge werden unter dem »Kirchendienste« abgehandelt, während die »Grundsätze des Kirchenregimentes« eine in den bisherigen Encyclopädien wenig beachtete besondere Disciplin bilden, die wieder in die Grundsätze der »philosophischen Theologie« zurückgreift.

Seit der 2. Auflage der Schleiermacher'schen »Darstellung« ist die theologische Encyclopädie in ein neues Stadium getreten. Auf Grundlage derselben, doch mit vorwiegend methodologischem Zwecke, und in wesentlichen Punkten, wie in der Facheintheilung selbst von Schleiermacher abgehend, ruht die 1833 erschienene Encyclopädie und Methodologie der theologischen Wissenschaften von Hagenbach (4. Aufl. 1854.), die sich den Studirenden als praktisches Hülfsbuch empfohlen hat. Einen durchgängig speculativen Charakter hat die im Jahr 1831 unter dem Einflusse der Hegel'schen Philosophie erschienene Encyclopädie der theol. Wissenschaften von R. Rosenkranz (2. gänzlich umgearbeitete Aufl. Halle 845.). Auf den confessionellen Standpunkt der lutherischen Kirche stellte sich die theologische Encyclopädie und Methodologie von G. C. A. Harleß, Nürnberg. 837, während die Anleitung zum Studium der christl. Theologie von Kobegott Lange, Jena 841, sich ausgesprochenermaßen zu »den Grundsätzen des biblischen Rationalismus« bekannte. Eine besonders tüchtige Arbeit, sowohl durch Reichthum des geschichtlichen Materials als durch constructiven Geist ausgezeichnet, ist A. F. C. Velt's theologische Encyclopädie, als System, im Zusammenhang mit der Geschichte der theol. Wissenschaft und ihrer einzelnen Zweige. Hamb. 843. — Den Protestanten französischer Zunge hat J. G. Rienlen die Grundsätze der deutschen Theologie nahegebracht in seiner *Encyclopédie des sciences de la théologie chrétienne*, Strasb. 842. Unter den Encyclopädien holländischer Theologen ist die von *Clarisse*, *Encyclopaediae theologiae epitome*, Lugd. Bat. 832. ed. 2. 835, unter den schwebischen die an Schleiermacher sich anschließende von Reuterbahl (1837) zu nennen. Mehr einen ascetischen als streng wissenschaftlichen Charakter hat das methodologische Lehrbuch des Engländers *Bickersteth*, *the christian student*, Lond. 832.

In der katholischen Kirche (seit der Reformation) hat es auch nicht an encyclopädischer Thätigkeit gefehlt. So schrieb der italienische Jesuit *Possevinus* eine im Geiste moderner Scholastik gehaltene *Bibliotheca selecta de ratione studiorum*. Colon. 1607. Die zu Anfang des 18. Jahrhunderts (1716) erschienene Schrift des gelehrten L. *Ellies du Pin*, *Méthode pour étudier la théologie* wurde in mehrere Sprachen übersetzt. Einen mehr kritischen Zweck verfolgte Pierre François de Courayer in seinem *Examen des défauts théologiques, où l'on indique les moyens de les réformer*. Amst. 1744. Am fruchtbarsten zeigen sich nach der Mitte des 18. Jahrhunderts auch hier die deutschen Theologen, welche ihre Verührung mit der deutschen prot. Theologie nicht verkünnen, wie Denina (1758), Gerbert (1764), Braun (1777), Brandmeier (1783) und vorzüglich Dörflinger, der zuerst in lateinischer, dann in deutscher Sprache die theologische Encyclopädie für die Diener seiner Kirche bearbeitete^{*)}. Ihm folgten weiter Gmeiner u. Leutwein (1786), Wiesner (1788), Sartori (1796), Dobmayer (1807), Thanner (1809), Michael Sailer (»Beiträge zur Bildung der Geistl.« 1819). — Wenn diese Werke der Behandlungsweise nach mehr parallel gehen mit den Schriften von Mandl, Kößelt u. f. w. in der protestantischen, so wird dagegen auch in den katholischen Lehrbüchern der letzten Jahrzehnte der Einfluß der neuen Philosophie und Theologie sichtbar. So bei J. S. Drey, *Kurze Einl. in das Studium der Theologie* mit Rücksicht auf den wissenschaftlichen Standpunkt und das katholische System (Tab. 819), F. Klee (Encyclopädie, Mainz 832) und besonders bei F. A. Stauden-

^{*)} *Encyclopaedia et Methodologia*. Vol. I. Soliab. 1786. — Deutsch. Ausg. 828. II. *Methodologie d. theol. Wiss. bes. der Dogmatik*, ebenfalls 1828.

maier, „Encyclopädie der theol. W. als System der gesammten Theologie“ (Mainz 834. 2. Ausg. 840). Daran reihen sich noch A. Gengler, die Ideale der Wissenschaft od. die Encyclopädie der Theol. (Hamb. 834), A. Buchner, Enc. u. Method. Sulzb. 837. A. von Sieger, de natura fidei et methodo theologiae ad ecclesiae catholicae Theologos. Monast. 839.

Es ergibt sich aus dem Vorherigen von selbst, daß nach jeder Krise, welche die Kirche und mit ihr die Theologie zu bestehen hat, auch die Encyclopädie wieder einer Umgestaltung bedarf. Sie ist der jedesmalige Ausdruck der Theologie einer Zeit, und so wenig als die theologische Wissenschaft bereits zum Abschluß gelangt ist, so wenig ist es die Encyclopädie, die, je reicher die Summe des theologischen Wissens wird, auch einer Erweiterung und einem theilweisen Umbau ihres Fachwerkes entgegensteht. Vgl. Zyro, Versuch einer Revision der christl. theologischen Encyclopädie in d. Stud. u. Krit. Jahrg. 837. 3. Hest. 689 ff. Pelt, Encycl. S. 8 ff. S. 47 ff. Hagenbach, Enc. (4. Aufl.) S. 88 ff.

Hagenbach.

Endor, Heze von. Das Städtchen מן יז war zwar nach Jos. 17, 11. dem Stamme Manasse zugetheilt, lag aber in Wirklichkeit im Gebiete Issachars und war nach den Angaben des Eusebius noch zu seiner Zeit ein großer Flecken ganz nahe bei Nain, nicht allzu fern von Scythopolis, 4 Meilen südlich vom Berg Tabor, womit auch Ps. 83, 11. stimmt, wonach Ciffra's Niederlage vgl. Richt. 4, 6 f. 14 f. in dieser Gegend vorfiel, und die Hauptstelle 1 Sam. 28 vgl. 29, 1., die ebenfalls in die Ebene Jesreel weist. Den noch den Kreuzfahrern bekannten Ort fanden Neuere noch mit dem alten Namen Endur wieder auf als ein Dorf am Nordabhange des sogenannten kleinen Hermon, ganz mit obigen Ortsbestimmungen übereinstimmend, s. bes. Robinson, Paläst.-III. S. 468 ff.; Reland, Pal. S. 490, 762 und Ritter's Erbk. XV. 1. S. 406.

An diesen Ort kam einst Saul, seinem tragischen Ausgang nahe, böser Ahnungen voll, unmittelbar vor dem letzten Feldstreit wider die Philister, der ihm Krone und Leben rauben sollte, zu einer Todtenbeschwörcerin seine Zuflucht nehmend, um durch ihre Vermittlung, da die andern Arten die Zukunft zu erforschen schwiegen, sich den Geist Samuels herausbeschwören zu lassen und so sein Geschick zu vernehmen. In seinen besseren Tagen hatte zwar Saul selber solche ungesegnete und abgöttische Schwarzkünste (חֲדָשִׁים, vgl. Exod. 22, 18. Lev. 19, 31; 20, 6. Deut. 18, 10 f.) aus Israel verbannt; aber in seiner letzten Noth, durch seine Diener von dem Daseyn eines berühmten Weibes mit einem Beschwörungsgenisse benachrichtigt, begab er sich verkleidet nach Endor und forderte sie, ihre Bedenken durch eidlich zugesicherte Straßlosigkeit beseitigend, auf, ihm den Schatten des auch nach seinem Tode noch gefährdeten Propheten zu citiren. Kaum erblickt aber das Weib, so wird erzählt, Samuel's Geist, so schreit sie laut auf (ohne Zweifel wegen seiner drohenden Geberden) und erkennt im Fragen den König, der ihrer Zunft sonst so feindlich war. Er aber vernimmt nun von dem Geist, den er aber nicht sah (B. 13.), die Ankündigung seines nahen Endes und letzten Verhängnisses als Strafe seines Venehmens. Im höchsten Schrecken zu Boden gefallen, läßt sich Saul nur mit Mühe von dem Weibe und seinen Begleitern bewegen aufzustehen und einige leibliche Stärkung zu sich zu nehmen, worauf er noch in gleicher Nacht seinen Weg fortsetzt, seinem Verhängnisse entgegen. Es bedarf kaum der Erinnerung, daß die Erscheinung auf einem Betrug des schlauen Weibes mittelst Bauchrednerei oder anderer Hülfe beruhete, wie sich aus der Erzählung noch unschwer erkennen läßt (s. Idenius 3. St.); aber die Erzählung zeigt einerseits, daß in Israel der Glaube an die Möglichkeit solcher Geisterbeschwörungen vorhanden war, wie er denn besonders unter abgöttischen Regierungen auch später wiederholt auftauchte, Jes. 8, 19; 29, 4. 2 Kön. 21, 10. 2 Chr. 33, 6.; andrerseits stellt sowohl 1 Sam. 28. als besonders 1 Chron. 10, 13. die That Sauls entschieden als eine Sünde dar, wie denn die Religion des A. B. solchen Spud als heidnischen Aberglauben streng verwarf. Vgl. Ewald, Gesch. Isr. II. 1 S. 499; Winer, R. W. B. II. S. 461, 727 f. (2. Aufl.)

Rüetschl.

Endura, f. Katharer.

Euerquemenen, f. Dämonische.

Engedi, עֵינֵי דִּבְדִּי, v. h. Vossquelle, griechisch auf sehr verschiedene Weise geschrieben (*Eyyaddi*, *Eyyadai* u. a. Ptolem. 5, 16, 8.), ist der Name einer in der Bibel öfter erwähnten Quelle und Stadt, deren älterer Name nach 2 Chr. 20, 2. אֲמֻטַּת הַיַּדָּיִם = amputatio palmarum lautete und vielleicht daher rührte, daß dort die künstliche Befruchtung der Dattelpalmen durch Abschneiden des befruchtenden Pfißlaß frühzeitig im Gebrauche war (vgl. Ritter, Erdb. XIV. S. 768 ff.). Sie lag ziemlich genau an der Mitte des westlichen Ufers des tohten Meeres, in jener Gegend freilich der südlichste von Israeliten bewohnte Gränzort am Salzsee, woraus sich Ezéch. 47, 10. erklärt (f. Hügig 3. St.); die Gegend ist gebirgig, mit jäh abstürzenden Felsen und steil aufsteigenden Klippen, die den Zugang von der Landseite, von der Wüste Juda her, sehr beschwerlich machen, durchzogen, an Höhlen noch heute äußerst reich (1 Sam. 24, 1 ff.) und überaus fruchtbar. In der alten Zeit, so lange eine sorgfältige Vorkultur Statt fand, war der Ort daher berühmt durch seine Weinberge, Balsam- und Palmen-Bäume, Hohel. 1, 14. Sir. 24, 18. Jos. Ant. 9, 1. 2. Plin. H. N. 5, 15 (17). Dort wohnten in der vormosaïschen Zeit Amoritcr, Gen. 14, 7. (wenn nicht — wie Knobel 3. St. nicht ohne Grund vermuthet — hier ein anderes, viel südlicher gelegenes Chazezon-Thamar gemeint ist, nämlich das Thamar oder Thamaro auf der Straße zwischen Hebrön und Elah an der Stelle des heutigen Kurnub, f. Robinson, Pal. III. S. 186 f.); in den Höhlen jener Gegend verbarg sich David vor Saul und übte Großmuth an dem in seine Hände gegebenen 1 Sam. 24.; bis dort waren Jesaphat's Feinde, Moabiter und Ammoniter, vorgedrungen, als sie unter göttlicher Veranstaltung in Verwirrung geriethen und sich gegenseitig anfrichen, 2 Chr. 20. Die Stadt gehörte zum Stamm Juda Jos. 15, 62.; nach Jos. B. J. 3, 3, 5. war sie eine der 11 Teparchien Judas' und wurde (ebendas. 4, 7, 2.) im jüd. Kriege von den zu Masada hausenden Sicariern an einem Osterfeste überfallen und ausgeplündert. Noch Hieronymus nennt sie einen vicus praegrandia, später aber geschieht ihrer keine Erwähnung mehr, die Zeit ihrer Zerstörung ist völlig unbekannt. Im Mittelalter suchten die Mönchslegenden den Ort in ganz unrichtigen Lagen, bald bei Bethlehem, bald an dem Süd-, bald am Nord-Ende des tohten Meeres (jenes nach einer unklaren Uebersetzung des Hieron. zu der mißverstandenen Stelle Ez. 47, dieses nach einer Notiz im Euseb. Onom., der sie in die Nähe von Jericho zu weisen schien, und mit etwas sonderbarer Berechnung der 300 Stadien, welche sie nach Jos. Ant. 9, 1, 2. von Jerusalem entfernt seyn sollte). Erst Seetzen sah die wahre Lokalität vom gegenüberliegenden Ufer des Asphaltmeeres bei der Mündung des Arnou (W. Wobzeb) aus, die Ehre und das Verdienst der förmlichen Wiederentdeckung des Orts gebührt auch hier dem Amerikaner Robinson, welchem sein Landsmann Picot. Lynch von der Seeseite her gefolgt ist. Robinson kam (Paläst. II. S. 430 ff.) durch die Wüste Juda über den 2 Chr. 20, 16. angegebenen schrecklichen Zitzackpaf, den man nur etwa dem Gemmpaf in der Schweiz vergleichen könnte, nur daß in Palästina die Kunst viel weniger dem Pfade nachgeholfen hat als hier, über Felsen und Trümmer von röthlichem, glattem Kalkstein hinabsteigend, zu der schönen Quelle 'Ain Djibdy, die auf einem Gebirgsabfalle von mehr als 400 Fufß über dem Seespiegel plötzlich in einem herrlichen, reichen, klaren Strome süßen, kalkhaltigen, lauwarmen Wassers (+ 21 $\frac{1}{4}$ ° Reaumur) hervorprudelt. Der Bach rauscht dann steil hinab und verbirgt seinen untern Lauf im Dickicht von Bäumen und Sträuchern, die ganz dem südlichen, ägyptischen und arabischen Klima angehören. Schon hier bei der Quelle liegen Reste alter Gebäude, die Hauptstelle der Stadt Engedi war aber weiter unten. Nach einem halbständigen Herabklettern durch das Waldvildich der Bäche gelangt man auf die Ebene, deren minder steiler Abhang einst in terrassirten Gartenstufen zum Meere hinabreichte, an deren Fuße sich die Ruinen einer ältern Stadt hinziehen. Die schöne reiche Ebene vom Fuße der steilen Bergwand bis zum Seerande, vom Bache durchschlängelt, der aber in der heißen Jah-

reszeit vom Boden eingesogen wird, ehe er das Meer erreicht, hat einen ungemein fruchtbaren, des schönsten Anbaus fähigen Boden; sie ist nur $\frac{1}{4}$ Stunde lang, ziemlich quadratisch, rings von Klippen, Klüften und dem Meere eingeschlossen, so daß ihr tropisches Klima und gute Bewässerung ihr bei ausdauernder Gartenkultur eine paradiesische Vegetation sichern würde. Jetzt freilich sind durch die Trägheit und Sorglosigkeit der Bewohner dieser einst so gesegneten Erdstelle Palmen, Weinstöcke und Balsamlauden dort verschwunden, und es werden nur noch Gurken und etwas Gerste von den dort herumziehenden Beduinen gebaut.

S. Nealand, Pal. S. 356, 448 f. 708, 763 f. Ritter, Erdk. XV. 1. S. 585 f. 642 ff. Lynch, Expedition nach dem toten Meere, übers. v. Dr. Meißner, Pp. 1850. S. 177 ff., wo eine hübsche Abbildung der Ebene von Engel gegeben ist. Mietsch.

Engel. Unmittelbarer als uns, war dem Hebräer mit dem Namen der Gottheit, **אֱלֹהִים**, der Gedanke einer in Gott befaßten Vielheit gegeben, und Deut. 6, 4.: „Höre Israel! Jhvh ist unser Gott, Jhvh allein“ kann so wenig zum Beweise für die Einfachheit Gottes gebraucht werden, daß dort vielmehr ebensosehr die Mannigfaltigkeit desselben in **אֱלֹהִים** als seine Einheit mit in **יהוה** liegt. Die Nachwirkungen, welche der Irrglaube als nur von einer Menge von Göttern herrührend ansah, sind hier auf ihre einige Quelle zurückgeführt; **אֱלֹהִים** ist der Gottesname des im Monothismus aufgehobenen Polytheismus. Daher denn noch zuweilen dies **אֱלֹהִים** das Zeitwort in der Mehrheit bei sich haben kann, Gen. 1, 26; 3, 22; 11, 7. Jene Mächte nun, als welche sich die Macht Gottes in der Welt offenbaren muß, sind die Engel. *ἄγγελος*, zurückzuführen auf *str. ang.* sich bewegen, ist der bewegliche, schnelle, daher der Bote (vgl. Böhtlingk und Roth, Sanskrit Wörterbuch u. d. W. *angiras*. A. Weber in der Zeitschr. d. deutsch. morgenl. Gesellsch. V. 8. S. 393). Das Wort **מַלְאָכִים**, zu dessen Uebersetzung *ἄγγελος* schon zur Zeit der Siebenzig gestempelt war, kommt von einem Stamme **מלך**, dessen Wurzel **לך** wie in **לך**, die Grundbedeutung des Sichbewegens, gehabt haben muß (*str. rakk, lakh:* gehen), der aber nur noch arabisch und äthiopisch in der des Sendens vorkommt, heißt gemäß seiner Abstractform: Wirksamkeit, Wirkung, dann erst Auswirker (vgl. **מַלְאָכִים** 1 Chron. 26, 30. *Ὁ: λειτουργία.* Philo bei Manges 2, 387: *ἄγγελοι λειτουργοί*, Hebr. 1, 14.: *οὐκ παντες εἰσιν λειτουργικα πνευματα*), enger: Botschaft, Gesandtschaft, dann auch Bote. Die Gottesboten der Hebräer werden, da sie eben Gott in seiner Erscheinung sind, selbst Götter genannt (**אֱלֹהִים** Ps. 82, 1; 97, 7; 138, 1. **אֱלֹהִים** Ex. 15, 11.), aber auch Söhne Gottes (**בְּנוֹתֵי אֱלֹהִים** Gen. 6, 2. 4. **בְּנוֹתֵי אֱלֹהִים** Job 1, 6; 2, 1; 38, 7. **אֱלֹהִים** Ps. 29, 1; 89, 7.), weil ihre Vielheit aus der Einheit des göttlichen Wesens hervorgeht. Wie also **אֱלֹהִים** für uns bald durch Gott, bald durch Götter wiedergegeben ist, so ist auch **מַלְאָכִים** bald der in der Mehrheit Eine Heilige (Jos. 12, 1. Jos. 24, 19. Spr. 9, 10; 30, 3.), bald vorwiegend die Menge seiner heiligen Engel (Job 5, 1; 15, 15. Zach. 14, 5. Dan. 4, 14; 8, 13. Ps. 89, 6. 8. 1 Thess. 3, 13.), welche auch die auserwählten heißen (1 Tim. 5, 21.) gegenüber den verworfenen bösen (über diese s. unter Satan). Wie wo von Gott die Rede ist, oft nicht ausdrücklich seiner Erwähnung geschieht, so ist zuweilen die Mehrheitsform des Zeitworts von den nicht genannten Engeln abhängig (Job 4, 19; 7, 3. Dan. 2, 30; 4, 13. 28. Offenb. 12, 6. Luk. 12, 20. Joh. 15, 6.). Unterschieden von sich als für sich sendend ist Gott als Weltregierer der Engel Gottes, die göttliche Wirksamkeit in der Schöpfung, seine Gesandtschaft im Weltenreich, und die Engel, die Gesandten, sind die weniger oder mehr besonderen Wirksamkeiten der Weltregierung. Gott hat nach Athenagoras (*περὶ περὶ Χριστ.* S. 11. 27. 28.) die allgemeine Fürsorge des Weltalls, die Engel haben die besondere (*την ἐπιμεριαν*). „Gott thut,“ sagt R. Bachja (zu Beresch. f. 8.) „alle seine Thaten durch die Hand von Mittlern“ (also *עַל יְדֵי מַלְאָכָיו*), die z. B. auch in dem Laßt uns Menschen machen angedeutet seien. Ähnlich R. Jonathan (Sanhedr. f. 38.) mit Berufung auf Dan. 4, 14.: „Gott thut nicht ohne Berathschlagung mit der obern Familie.“ Alle Gotteswirkungen,

sowohl Naturwirkungen als Geisteswirkungen, sind Engelwirkungen. Ueberall steht die Jakobsleiter zwischen Himmel und Erde. Alle Gotteserscheinungen sind Botenerscheinungen, so daß es nicht überall ausdrücklich dabei bemerkt zu seyn braucht. Josephus *apoc.* 15, 5, 3.: *τοῦτο τὸ (sc. τῶν ἀγγέλων) ὄνομα δύναται ἀνθρώποις θεῶν ἐς ἡμετέραν αἰών.* Daher sagt Johannes (1, 18.): »Gott hat Niemand jemals gesehen« und auch die Christen hoffen erst noch ihn zu sehen (1 Joh. 3, 2.), »aber der eingeborne Gott, der im Schooß des Vaters seynde, er legt aus« nach oben wie nach unten. *Ἐξηγήσατο* mit Beziehung auf den *יְהוָה יְהוָה* (Joh 33, 23.), den *λογος ἰσχυρὸς* bei Philo (447 ff. 625.). Daß Gott stets im Engel erscheint und im Engel stets Gott erscheint und daß darum Engelererscheinungen und Gotteserscheinungen dasselbe sind, ist mit hinreichender Gewißheit aus vielen Stellen abzuleiten. Iohes Engel spricht mit Hagar und sie nennt den Namen Iohes, der mit ihr geredet: du bist der Gott meines Lebens (Gen. 16, 7—13.). Als die beiden Engel den Lot aus Sodom hinausgeführt, fordert er, heiße es, denselben auf, sich zu retten, und Lot erkennt Gott in ihnen, da er sie (nach der Moserah) mit dem Gottesnamen *יְהוָה* anredet. Und als er bittet nach Soar fliehen zu dürfen, antwortet er, der in seinen Engeln Gegenwärtige, in göttlicher Vollkommenheit: ich nehme Rücksicht auf dich auch in diesem Stück, daß ich die Stadt, von der du redest, nicht umkehre (19, 17—22.). Zu Abraham spricht Iohes Engel: lege nicht Hand an den Knaben, denn nun weiß ich, daß du Gott fürchtest und hast mir nicht deinen Sohn, deinen einzigen, verweigert. Jakob, dem Iohes geheissen zurückzukehren in's Land seiner Väter, erzählt den Frauen, daß Gottes Engel zu ihm gesprochen: ich bin der Gott von Bethel, wo du mir ein Gelübde gelobt; lehre nun in deine Heimath zurück (31, 3. 11. 13.). Und auf dem Sterbebett spricht der Patriarch von dem Engel, der ihn erlöst aus allem Uebel (48, 16.). Die Engelercheinung, die dem Mose zu Theil ward (Ex. 3, 2.), wird auch als Gotteserscheinung bezeichnet (Ex. 16. 18. vgl. 4. 6 ff.). In Beziehung auf die Wolken und Feuersäule heiße es sowohl: Iohes zog vor ihnen her (Ex. 13, 21.) als: Gottes Engel, der vor dem Heere Israels herzog (14, 19.). Die Mose bei der Engelercheinung Gottes im Busche barfuß seyn muß, so gebietet dem Josua der Heerführer Iohes die Schube ausziehen und dann heiße es: Iohes sprach zu ihm (Jos. 6, 2.). Der Engel Iohes, der Gideon erscheint (Richt. 6, 12 ff.) ist Iohes selbst (v. 14. 16. 23.). Als Manoah erkannte, daß es ein Engel Iohes sey, der ihm und seinem Weibe erschienen, sprach er zu dieser: sterben werden wir, denn wir haben Gott gesehen! (12, 22. 23.). Dennoch ist stets der jedesmalige Bote von seinem Herrn unterschieden, den er nicht in aller Fülle der göttlichen Herrlichkeit, sondern nur soweit es für den einzelnen Fall gerade erforderlich ist, darstellt. Die Engel haben die Selbstständigkeit von mitwirkenden Dienern der göttlichen Weltregierung. Jeder ist Ich, denn er ist Gott selbst in einer bestimmten Wirksamkeit und stets wirkt ja der allgegenwärtige Gott persönlich. Ein Jeder hat sein unsterbliches Leben (Luk. 20, 36.). Wie Gott *πνεῦμα* ist (Joh. 4, 24.), so sind die Engel *πνεύματα* (1 Kor. 14, 12. 32. Hebr. 1, 14. Offenb. 22, 6. Apk. 8, 26. 29. 39.). R. Jonathan sagt (Schagigah f. 14.): aus jedem Wort, das aus dem Munde Gottes geht, wird ein Engel geschaffen wie geschrieben steht (Ps. 33, 6.): durch Iohes Wort (*λογος*) sind die Himmel (die Engel) gemacht und durch den Hauch (*πνεύματι*) seines Mundes all ihre Schaaren.« Der *λογος* ist bei Philo der *ἄγγελος* (122. 139. 547. 591. 656.), die *ἄγγελοι* sind die *λογος* (122. 402. 442. 463. 638.). Der Engel sinnliche Leiblichkeit sind die Natur und der Mensch; die Engel sind leiblich wie der geschaffene Geist leiblich ist. Daher erscheinen dem kindlichen Bedürfnis, welches das Himmlische im irdischen Kleide haben muß, um es überhaupt fassen zu können (himmlisch und irdisch sind hier selbst nur Bilder eines Begriffs), auch die Engel menschlich gestaltet (vgl. Philo 655. 656.) und die Dichtkunst im Bewußtseyn ihres prophetischen und priesterlichen Berufs, der Gemeinde das Ewige zu vermitteln, nimmt solche Vorstellungen als Einschlag zu ihren bildlichen Geweben. Diesen durchsichtigen

Schleier für wesentlich zu achten, ist nicht minder roh als ihn ohne Ahnung seines Werthes zerreißen zu wollen. Alle Engelererscheinungen, bei denen das Geistige in menschlicher Einkleidung auftritt, sind, wenn auch *φανερως*, doch, sey es wachend oder träumend, *εν ὁραματι* (Apg. 10, 3.) — denn zu diesem gehört das Sinnbild. Rafael sagt (Tob. 12, 19.): *πασας τας ἡμερας ωπτανομην ὑμιν και εκ εγγων οδε επιον αλλα ὁρασιν ὑμεις εθιωρειτε*. Gewöhnlich erkennt so der, dem eine Engelererscheinung zu Theil wird, nicht von Anfang an, mit wem er es zu thun hat. Ein Heersfürst Ithys erschien dem Josua wie ein menschlicher Krieger, so daß ihn Josua fragte, ob er zu Israel oder zu den Feinden gehöre. Engel heißen Männer (Gen. 18, 19. Ezech. 9, 10. Vgl. Luk. 24, 4. mit Joh. 20, 12. Auch Apg. 1, 10.), ein Mann heißt es häufig von einem Engel (Gen. 32, 25 ff. Ezech. 9, 10. Josua 5, 13. Zach. 1, 8, 10. Der Mann Gabriel Dan. 9, 21.), einmal (Dan. 10, 16, 18.): einer wie gleich Menschenvermögen, umgekehrt (3, 25.); ein Mann gleich einem Gottessohn. Sie erscheinen zuweilen als schöne Jünglinge (Gen. 19, 5 ff. Vgl. Mark. 16, 5. mit Matth. 28, 2 f.) und überall als dem männlichen Geschlecht, dem vorzüglicheren, angehörig. Doch wird irgend welcher Geschlechtsunterschied unter denselben dadurch noch nicht ausgeschlossen, daß Christus sagt, daß die Menschen bei der Auferstehung weder ehelichen noch gezeuht werden, sondern wie Engel im Himmel sind (Matth. 22, 30. Mark. 12, 25. Luk. 20, 35, 36.). Sie sind auch nicht unnahbar. Die Weiden fassen den Tod und seine Töchter bei der Hand, den Elia rührt Ithys Engel an, um ihn zu wecken (1 Kön. 19, 5, 7.), mit Jakob ringt der Engel und lähmt ihn durch einen Schlag auf die Hüfte (Gen. 32, 25 ff.). Sie gehen auf der Erde wie wir, sie sprechen in der Sprache derer, mit denen sie zu thun haben, und die den Abraham besuchen, speisen was dieser ihnen vorsetzt, vom zubereiteten Kalbe und Milch und Rahm und Kuchen. Im Himmel aber ist ihre Speise Manna, welches darum Engelbrot, Engellost genannt wird, die einst auch Israel in der Wüste aß (Ps. 78, 25, vgl. 1. Weisb. 16, 20.) — ein Zeichen der Geistesnahrung, die Engeln und Menschen das ewige Leben gibt und erhält (Joh. 6, 31 ff.). H. Meier drückt dies so aus, daß die Dienstengel durch den Glanz der Schechinah gespeist werden (Avodath Haqodesh I. 46.). Zuweilen erscheinen sie als Engel des Lichts (2 Kor. 11, 14.) in der Herrlichkeit des Herrn (Luk. 2, 9.), sogleich kenntlich als göttliche Herrlichkeiten (δοξαι Iud. 8, 2 Petr. 2, 10. Philo 2, 218: *δοξαι δε σην ειναι νομιζωι τας σε δορυφορους δυναμεις*), wie der Blitz (Matth. 28, 3.), in lichten (λευκους Offenb. 4, 4. Joh. 4, 20, 12.), schneeweißen (Matth. 28, 3.) glänzenden (*λαμπρους* Offenb. 15, 6. Apg. 10, 30.) Gewanden. Mit seinem Glanz erfüllte der Befreier des Petrus das ganze Gefängniß (Apg. 12, 7.) und in großartiger Pracht erscheint der starke Engel Offenb. 10. Geflügelt sind Seraphim, Cherubim (Jes. Ezech. Offenb.); aus Offenb. 14, 6., wo ein Engel durch den Himmel fliegt (*πετομενον*), wird zwar nicht ersichtlich, ob diese rasche Bewegung als durch Flügel bewerkstelligt gedacht ist, aber schon Philo sagt: *αι τε θει πασαι δυναμεις πετοφενται, της ανω προς τον πατερα οδω γλιχομεναι τε και ιερμιναι* (2, 656. ζήτημ. zu Exod. 25, 20.). Die christlichen Maler haben dann ihren reichsten und auf's Mannichfaltigste schillernden Farbenreicht auf diese Zeichen der überirdischen überischen Natur der Engel verwendet.

Auch in der Engelwelt ist, wie in jedem Reich, eine Mannichfaltigkeit von Abtheilungen (*πατρι* Eph. 3, 15.), Ständen, Geschäften. Schon der Name ΠΑΤΡΙΑ ΠΑΤΡΙΑ sagt verschiedenes Engelschaaren (Ps. 103, 21.) unter Einem Haupt zusammen. Es gibt zunächst *αγγελοι ισχυι και δυναμι μιζοντες οντες εκ των αλλων αγγελων* (2 Petr. 2, 11.), welche *ισχυι μιζοντες* Johannes *αγγελοι ισχυροι* nennt, deren einen er Dñb. 5, 2. sieht, einen andern (*αλλων αγγελων ισχυρων*) 10, 1., wiederum einen von diesen (*εις αγγ. ισχυρος*) 18, 21. Ihrer sind sechs nach Henoch 20. Ebenso viele, doch zum Theil andere nennt Targ. Jerusch. zu Deut. 34. Auch Philo, wiewohl wiederum anders, zählt (ζήτημ. zu Exod. 25, 22.) sechs Kräfte, die mit dem Uebersten zusammen die heilige Siebenzahl ausmachen. Der Urausfängliche ist der *λεγων*, der *λογος* ist das

Zweite, von dem eine doppelte Strömung von Kräften ausgeht: als nächstes Paar die schöpferische (*Θεός*) und die königliche (*κρῖνος*), aus ihnen, jener zunächst, die wohlthätige; dieser zunächst, die strafende. Unter diesen steht als siebentes die Geisterwelt (*πνεῦμα νοητός*) in ihren Arten. Sie wird dargestellt durch die Pade, in der das Gesetz auf den strafenden, über der die Kapporeth auf den wohlthuetenden Gott hinweist. Auf diesen bedeuten die Cherubim den Schöpfer und den Regierer, über denen inmitten der *λογος* thront. An diese Philenische Zusammenstellung erinnern einige später vorkommende Namen wie *הַמְּלָכִים הַשִּׁבְעִים*. Sieben sind die obersten Engel schon bei Ezech. 9. 10. Dann Tob. 12, 15. Offenb. 8, 2.: »ich sah die sieben Engel, welche vor Gott stehen.« Sie sind »die sieben Feuersadeln brennend vor seinem Thron, welche sind die sieben Geister Gottes« (4, 5. vgl. 1, 4.). Die Fadeln sind Sterne (vgl. 8, 10.) — die auch 1, 20. Engel bedeuten — und zwar sind es die sieben Planeten. »Die sieben heiligen Engel« sind es, »welche die Gebete der Heiligen überbringen und hineintreten vor die Herrlichkeit des Heiligen« (Tob. a. D.). Diese »Engel des Angesichts des Herrn«, deren einer Jes. 63, 9. als solcher erwähnt wird, nehmen nach dem Testam. Levit. (3) den sechsten Himmel ein, *λειτούργησις καὶ ἐκλάσκειν πρὸς κύριον ἐπὶ πασαῖς ταῖς ἀγνοαῖς τῶν δικαίων* »προσφέρειν δὲ κύριον σμῆν ἐννοίας λογικῆν καὶ ἀντιμακτὸν προσφορῶν«. Durch sie gehen also auch die Gebete der Heiligen, welche die Opferengel Gott im Weihrauch bringen (Offenb. 8, 4.). Die priesterliche Würde der Sieben zeigt sich auch darin, daß sie (in der Offenb. Joh.) die Posaunen blasen. Wie die Gebete durch die Sieben vor Gott hineingebracht werden, so bedarf auch in irdischen Reichen der gemeine Mann, um seine Bitte dem Herrscher vorzutragen, der Vermittlung der fürstlichen Umgebung. Das irdische Abbild der himmlischen Reichsfürsten sind »die vor dem Antlitz des Königs immer Stehenden«, die unter Salomo erwähnt werden (1 Kön. 10, 8.). Ihrer waren bei Zerstörung des Reichs mehr als sieben, daß man aber von diesen »das Antlitz des Königs Sehenden« nur sieben (Jer. 52, 25; nach 2 Kön. 25, 19. nur fünf) aus benen, die man in der Stadt fand, auswählte, um sie fortzuführen und hinzurichten, geschah, weil dies die Zahl der babylonischen Räte war und darum als Zeichen der Vernichtung des höchsten Beamtenstandes genügte. Auch der Perserkönig hatte nach der Zahl der Planetengötter »sieben Räte« (Ezr. 7, 14.) »die ihm Nahen, die sieben Fürsten, die das Antlitz des Königs Sehenden, die im Königreich an erster Stelle Sitzenden« (Est. 1, 14.). »Einer von den ersten Fürsten« ist Michael (Dan. 10, 13.), und zwar schlechtthin »der große Fürst« (12, 1.), »der Erzengel« (Jub. 9.), also der erste von den Sieben, die auch alle Erzengel heißen können, wie Philo, der den *λογος* (501), den Herrn da er mit dem Engelbeer dem Jafet erschien, Erzengel nennt (641), in der Mehrheit »Heeresfürsten und Erzengel« erwähnt (Armen. Von Gott u. s. w. R. 3.). Sofern diese Septembirn (auch Michael. Bitte Elieser R. 4.) vorzugsweise *מַלְאָכֵי מִינִיסְטֵר*, angeli ministerii sind, ist Michael Ministerpräsident, der alle Abtheilungen leitet und vornehmlich Kultusminister — der himmlische Hohepriester (Menaioth leste S. Vgl. Thosaſtha Eholin 2, 6.), Rafael Minister der Medicinal-, Innern- und Gnaden-Angelegenheiten, Gabriel Kriegsmminister (Origenes *peri ap.* 1, 8, 1, 3, 3. Strauß christl. GP. 1, 668). Gabriel ist es, der dem Daniel die Unterdrückung Israels durch die Syrer und die Erlösung aus derselben verkündet (Dan. 8, 16. 9, 21.) — ein Typus der kommenden Dinge; darum ist auch er es wieder, *ὁ παρστὸς ἐννοίων τῷ Θεῷ*, der die nahe Geburt des messianischen Verläufers, dann des Messias selbst meldet (Luk. 1, 19. 26.), durch welchen Israel aus der Knechtschaft befreit werden sollte, und ist er es, der von Neuem auftritt (Offenb. 10.), als die gänzliche Verwerfung Israels, die letzte Zerstörung des Tempels durch die Römer und die Wiederkunft des Messias zu verkünden ist. Er nimmt den Platz zur Rechten, der starken Hand, Gottes ein, demgemäß er zur Rechten des Räucheraltars erscheint (Luk. 1, 11.). Rafael, der Engel seiner Güte, ein Mann nach dem Herzen Gottes, steht darum seinem Herzen näher zur Linken. Diese

Stellung der Engel, nur mit einem unrichtigen Schluß auf den Rang derselben, bewahrt Jo ma f. 37., wo es heißt, daß dem Abraham (Gen. 18.) die drei Engel so erschienen, daß Michael in der Mitte gewesen sey als der erste an Rang, Gabriel ihm zur Rechten als an Rang der zweite, Rafael dem Michael zur Linken als der dritte. Nur Michael und Gabriel werden bei Philo (Samson R. 16.) und im N. T. namentlich erwähnt. Wie jene drei in der Geisterwelt walten, so werden die andern vier den Elementen der Natur vorstehen, die Philo (347) die »Wurzeln des Alls« und (513) τὰς ῥιζὰς ἀρχῶν καὶ καὶ ὑψώσεων, aus denen die Welt bestehe, nennt. An Rafael würden sich der Wassereengel und der Erdengel anschließen, an Gabriel der Feuereengel und der Lustengel. In der Offenbarung kommen die beiden höheren der beiden Seiten ausdrücklich vor, der Engel des Wassers (16, 5.) und der Engel des Feuers (14, 18.) — in jener Bildersprache mit der Bedeutung der Gnade (wie auch Joh. 5, 4.) und des Jornes Gottes; das Feuer des Jorns ist es ja auch, das durch das Verzehren des Opfers auf dem Altar, aus dem dieser Engel hervorgeht, befriedigt wird. Gabriel darf sagen, daß er der Fürst des Feuers ist (Peschim f. 118.), denn dessen Engel steht auf seiner Seite: Gott kommt vom Sinai, zu seiner Rechten Feuer (Deut. 33, 2.), das Zeichen seines zu fürchtenden Jorns. Daß die Engel der vier Elemente zu den allerhöchsten gehören, liegt noch Behar zu Num. S. 417 zu Grunde: Michael, Gabriel, Uriel, Rafael seyen über Wasser, Feuer, Luft, Erde gesetzt; nur daß die Namen der betreffenden Engel nicht ganz richtig sind. Uriel (= Uriel) ist allerdings seinem Namen gemäß sicher der Feuereengel; er tritt auf 4 Eyr. 4, 1. 5, 20. 10, 28. Diese vier nennt schon das Buch Henoch zusammen (neben andern R. 20., nur sie R. 9. griech., vgl. R. 40.), auch finden sie sich Pirke Eliezer R. 4. Lustengel ist Ruchiel, der in Berith Menucha S. 37 über die Winde ist. Die Stimmen der sieben Engel sind die sieben Donner (Offenb. 10.), denn Donner ist die Stimme Gottes.

Um des Höchsten Thron, vor dem die Septuaginta stehen, thronet der Senat (Jes. 24, 23.), vierundzwanzig gekrönte Älteste (Offenb. 4, 4. u. 5.), denen die Vorsteher der vierundzwanzig Priesterordnungen Israels entsprechen. Sie sind Gottes Geheimer Rath (סוד קרשי׳ Ps. 89, 6—8., vgl. 1 Kön. 22, 19. Dan. 4, 14.) und Gerichtshof (Dan. 7, 10.). Diese Engel sind es, vor denen Christus den, der ihn vor den Menschen bekannt hat, bekennet, und den, der ihn vor den Menschen verläugnet hat, verläugnet (Luk. 12, 8. 9.). Derjenige der 24, der gerade die Woche hat, spricht Offenb. 7, 13 f.; 8, 3 f., bringt er im Räucherbuckst die Gebete der Heiligen dar, nach 5, 8. ein Werk der 24.

Die Heerführer Iphos (Jos. 5, 14. Philo a. a. D.), Michael an ihrer Spitze, haben Jeder sein Heer (Offenb. 12, 7. Verachoth f. 32. Pirke Eliezer R. 4.). Gott erscheint mit Heeren (Offenb. 19, 14. Ps. 2, 13. Apg. 7, 42.) von Helden (Joel. 4, 11. Ps. 105, 20.), Wagen und Reitern (2 Kön. 16, 17., vgl. 2, 11. 12. Ps. 68, 18. Dffb. 9, 16.). Nach jener Stellung ihrer Führer bilden diese Heere ein Doppellager, zwei Engelschöre (Gen. 32, 2. 3. Ezech. 1, 24. Hl. 7, 1.) zur Rechten und zur Linken Gottes, 1 Kön. 22, 19., mit welcher letzterer Stelle in Schemoth rabba (f. 122. zu 22, 26.) begründet wird, daß wenn ein Mensch wegen einer Sünde bei Gott vor Gericht stehe, einige der dabei stehenden Engel Rechtfertigung, andere Beschuldigung vorbringen. Erwähnt werden Feuer- und Lustengel ausdrücklich, die nach dem Obigen zusammengehören: »er macht seine Boten als Winde, seine Diener als Feuerflamme« (Ps. 104, 4. Hebr. 1, 7.), womit ja so wenig gesagt ist, daß er alle Engel in Windes- oder Feuergehalt macht, als Job 4, 18. sich auf Alle bezieht, wo es heißt: »seine Engel (d. h. selbst Engel von sich) zieht er der Verschtheit.« Unter den obersten Naturengeln hat wieder jede Gattung von Naturwesen ihren besondern. »Es gibt kein Ding in der Welt, nicht einmal ein Gräschen, über das nicht ein Engel gesetzt wäre« (Jalut chabash f. 147.). Nicht sind alle Engel Sterne, aber auch den Sternen wohnen Engel ein (Origen. peri apx. 1, 7.). Jede Art von Erscheinungen hat den ihren (J. B. Jo. 5, 4.). Ebenso

werden wir es in den Angelegenheiten des Menschen finden. Jeglicher Engel wird, wie es die Zweckverteilung im gottgeordneten Weltganzen mit sich bringt, zuerst in einem mehr oder weniger untergeordneten, obgleich nicht minder notwendigen Amt verwendet und dann auch, ist es erforderlich, seiner Zeit und seines Ortes an die Spitze gestellt, bis wiederum sein Werk gethan ist und er zurücktritt. Es ist dies das lebensvolle Spiel der Kräfte der Welt zu Gottes heiliger Ehre. »Tag für Tag werden Engel des Dienstes aus dem Feuerstrom geschaffen und sagen ein Lied und gehen unter, wie gesagt ist (Is. 3, 23.): neu sind sie alle Morgen« (Chagigah f. 14.). Eine Lehre der Juden, die nach Bereschit rabba (70.) schon dem Kaiser Hadrian zu Ohren gekommen wäre, um welche Zeit sie auch Justin bekämpft (Tryph. R. 128.). Nicht neu erschaffen werden die Grundkräfte, die stets dieselben bleiben (vgl. Jalut Rubeni n. 125). Jenen Strom aber finden wir schon bei Daniel (7, 10.): »ein Feuerstrom« (denn Gericht wird gehalten) »floß und ging von ihm aus: tausend Tausende dienten ihm und zehntausend Zehntausende standen vor ihm« (O': παραστησαν). Alle diese sind die מַלְאָכֵי הַקֹּדֶשׁ oder מַלְאָכֵי הַשָּׁמַיִם der Rabbinen, Engel des Dienstes, ἀγγελοι λειτουργοι bei Philo, πνεύματα λειτουργικα Hebr. 1, 14., im Dienste Gottes und seiner Heiligen. Ein Theil ist im thätigen Dienst verwendet, »Thäter seines Willens, gehorsam der Stimme seines Wortes« (Ps. 103, 20. 21.), um nach ausgerichtetem Werk mit neuer Kunde über den Zustand des Reichs wieder vor ihn zu treten (Job 2, 1.). Andere umstehen dienstbereit seinen Thron; aber, wie Milton in einem Sonett sagt, »auch solche dienen, die nur stehen und warten.« »Stehende« heißen Engel auch Zach. 3, 7. Die Zahl der Engel ist unbestimmbar. Wie Daniel erst tausend Tausende und dann zehntausend Zehntausende nennt, so sieht Johannes Offenb. 5, 11.) Myriaden von Myriaden und Tausende von Tausenden rings um Gott und die Ältesten. Der Wagen Gottes sind רבתי (Ps. 68, 18.), welchen Dual eines Plural Johannes (Offenb. 9, 16.) durch ὁ οὐρανός μυσταδων wiedergibt. Zweimal zehntausend Zehntausende wären zweihundert Millionen, aber die Tausende, welche diese Zahl bilden, werden אלפי שנים vervielfachte Tausende genannt, ohne Angabe des Multiplikators, so daß die Menge ebensowenig eine bestimmte ist, als es die Myriaden רבתי sind, von denen Gott am Sinai herabkommt (Deut. 33, 2.) — schon abgesehen von der ursprünglichen Unbestimmtheit dieser hebräischen Zahlwörter für große Mengen.

Während מַלְאָכֵי אֱלֹהִים nur allgemein die Wirksamkeit Gottes bezeichnet, bestimmt der Name כַּוֵּץ die Art derselben. Abgeleitet von כָּבַד formen (welches zunächst auf kab zurückgeht — woher auch vedisch skabh, das nach Ruhn Zeitschr. 1, 139. unser »schaffen«, weiter engl. shape), bedeutet derselbe die Form und diese ist ja Seele und Geist des Stoffs. כָּבַד, ursprünglicher: scheiden und darum formen, heißt auch das Furchen der Erde mit dem Pfluge und כַּוֵּץ heißt deshalb auch der Stier, welcher auch wegen seiner Stärke und Zeugungskraft Sinnbild jener Weltform wurde, durch die schon am Anfang der Wust und Berg Schritt für Schritt geschaffen und dadurch fruchtbar gemacht ward (Gen. 1.). Daß die eigenthümliche Gestalt des Cherub die Stiergestalt ist, erhellt aus Ezech. 10, 14. vgl. mit 1, 10. Die beiden Kinder setzte Jerobeam an die Nord- und Südgrenze seines Reiches, wohl um das ganze Land gleichsam zur Bundeslade und die Jerusalemitische damit für überflüssig zu erklären, auf welcher also die Cherube eben diese Gestalt gehabt haben werden, durch die der ägyptische Stier, in dessen Dienst Israel noch auf dem Wüstenzuge zurückgefallen war, zum Träger des höchsten Gottes herabgesetzt werden sollte. Die scheidende Wirksamkeit Gottes wird ausdrücklich erwähnt: die weltbildende Weisheit ist scharf (Weish. 7, 22.), der λογος ist τομωτερος als irgend ein zweischneibig Schwert, και διανθμενος αχρι μερισμου ψυχης και πνευματος αρμων τε και μυλων και κρητος ενθυμησιων και εννοιων καρδιας (Hebr. 4, 12.); er heißt τομεις bei Philo (503. vgl. 491. und ζητημ. zu Gen. 16, 5.), der auch von den Christen desselben sagt (518.):

αἱ θυναι δυναμεις δια μισων και πραγματων και σιοματων ιωσαι διαιρεσαι και διαστελλασαι σφοδρα καλως τας ικαστων ηνους. Weiterer Beleg für den Gedanken ist, was Philo (Armen. Von Gott u. s. w. R. 6.) über die Seraphim (denn diese, nicht Cherubim muß er dort genannt haben) sagt: »Formen und Typen sind sie, durch die der Schöpfer die Welt bildete, die einzelnen an den Dingen befindlichen Beschaffenheiten bezeichnend und besiegelnd; darum sind sie denn Typen benannt worden.« Aber auch Brand bedeute ihr Name, weil sie die Unformlichkeit des Stoffs verzehren, ihn in Form und Ordnung bringen und somit zu einem κόσμος machen. — Der Cherub, da der göttliche Weltgeist sich in einer Vielheit von ineinanderwirkenden Geistern entfaltet, erscheint in Cherubim, die, obgleich mehrere Wesen (רמח עז. 1, 5 f., צומ in der Offenb.) doch Ein Wesen sind (רמח עז. 1, 21—23.). — Auf dem Cherub fährt Gott einher (Ps. 18, 10. 11.), weshalb das von Ezechiel Gesehene und R. 1. Geschilderte bei den Rabbinen רכב עז Wagenwerk heißt. Die Wagen Gottes (Jes. 66, 15. 1 Ehren. 28, 18. 2 Kön. 2, 11. 12.) sind demgemäÙ die Cherubim. Philo sagt (456): ἀφροσιν μιν γαρ οχημα γη, θει δι η και σερπις ο κοσμος εκ οιδι und zu Exod. 25, 22.: λαλησω σοι ανωθιν τα ιλαστηρια ανα μισον των δυναν Χιραβιμ bemerkt er (561.): ὡςθ ηνιοχον μιν νιναι των δυναμιων τον λογον, ηνιοχον δε τον λαλουντα, επικελευμενον τω ηνιοχη τα προς ορθην τα παντος ηνιοχησιν (vgl. 614.). Ζητημ. zu Gen. 19, 23 f. spricht er von des Vaters δυναμις, die wie auf geflügeltem Wagen auf der ganzen Welt figt. Die Menge der Cherube rings im Heiligen und Heiligsten stellt das große Heer der Engel dar. Die zwei Cherube auf der Pate sind die Engel der Gnade und des Zornes (vgl. Philo 496. und Ζητημ. zu Gen. 3, 24.) — Gnade und Zorn bilden zusammen den Namen Iohoh (Exod. 31, 5—7.). Sie waren einander zugewendet, weil in ihrer stets verbundenen Wirkksamkeit ein Jeder auf den andern Rücksicht nimmt (Philo Ζητημ. zu Exod. 25, 20.). Daher auch in Sodom und Gomorrha (Gen. 19.) jener nicht ohne diesen rettet, dieser nicht ohne jenen straft (Ezech. 9. 10. vollziehen außer dem Ketter Michael alle sechs andern die Strafe, bei Joh. gehört auch er, nachdem er die Christen gerettet Offenb. 7., zu den sieben strafenden R. 8 f.). Weitere Vier bilden nach dieser Zahl der Natur den Thron Gottes (bei Ez. und Joh.), daher sie (Kol. 1, 16.) θρονoi genannt werden. Wind und Feuer, deren Engel wir unter den Sieben fanden, bilden auch bei der Schilderung des Cherubs, dessen Herrlichkeit dem Sünder schrecklich ist, einen Hauptzug (Ezech. 1, 4. Jes. 66, 15. Ps. 18, 11 f. Sir. 48, 9.). Wind- und Feuerboten werden Ps. 104, 4. (Hebr. 1, 7.) genannt, wo v. 3. vom Wagen Gottes die Rede ist. Die Winde, nach dem Doppelsinn von רמח die Geister der vier Wesen, sind des Wagens Räder (Ez. 1, 20. 21. 22. 10, 13. sowohl Rad als Sturm). Als Wächter Edens, die den Gefallenen von der Nähe Gottes ausschließen, erscheinen die Cherube mit der flammenden Klinge des hin- und herfahelnden Schwertes (Gen. 3, 24.), wie bei Ezechiel (1, 13. 14.) Fackelschein hin- und herfahend zwischen den Wesen, die selbst gleich Blitzen vor und zurüchlaufen. Nichts anderes als die feurige Natur der Cherube sind auch die Seraphim, ihrem Namen nach Feuerwesen, die alles Unheilige verzehren. Das Gesicht Jesajas ist somit wesentlich dasselbe als das Ezechiels (Maimni Dalalat al Hajjirin 3, 6.); Johannes gibt die sechs Flügel und das Τρισσων der Jesajanischen Seraphim auch den Cherubim des Ezechiel (Offenb. 4, 8.). Die vielen Augen der Cherube (Ez. 1, 18; 10, 12. Offenb. 4, 6. 8. Augen sind Geister, Zach. 4, 10. Offenb. 5, 6.) bezeichnen die Wacher (Dan. 4, 10. 14. 20. und bei Henoch öfter für Engel. Engelsfürsten sind Hen. 20, 1.: »die da wachen; 39, 12. 13. 61, 12. 71, 7.: »die nicht schlafen.« An letzt angeführter Stelle heißen so die Seraphim, Cherubim, Ofenim). Sie haben keine Ruhe weder Tag noch Nacht, sondern rufen beständig das Heilig, Heilig, Heilig! (Offenb. 4, 8.). Bei Philo heißen Engel ιεροi, επισκοποι und die höchsten der himmlischen Seelen nennt er (612.) ὡσπερ μεγαλη βασιλειωσ οφθαλμοι αφορμασαι παντα. Nicht schlummert, nicht schläft der Wächter Israels (Ps. 121, 3—5.).

wirft als Antwort Joruseuer vom Altar, womit er dasselbe Gefäß gefüllt, in welchem er den Weihrauch dargebracht, auf die Juden herab.

Auch jedes Volk hat einen Engel, ἄγγελος Sir. 17, 17. W Dan. 10, 13. die vielen *διοι* und *αγγελοι* 1 Kor. 8, 5. Darum spricht Gott, als er im Begriff ist die Völker zu trennen: laßt uns hinabfahren. Die Dienstengel selbst verstehen kein Aramäisch (daher die Juden nur hebräisch beten sollen) außer Gabriel (Schabbath f. 12. mit Thesafoth), der den Joseph die 70 Sprachen lehrte (Sota f. 33.). Ueber die gesammten *εὐγγ* ist ein heiliger Engel (Dan. 10. wo v. 6. seine Rede wie Volksgestümmel, der den Volkseifer der einzelnen Reiche, sofern diese den Planen Gottes widerstreben, bekämpft, so den Perserfürsten Dan. 10, 13 ff., gegen den er es ist, der den Griechenfürsten zum Kampf bewegt, v. 21.). In der Heidenwelt waltende und göttliche Anrufung empfangende Mächte (*ονοματα ονομαζόμενα*) sind die *αρχαι* *εἰσωναι* *δυναμεις* *χωριότηεις*, Eph. 1, 21. Wie hier, so gehen stets die *αρχαι* (vgl. Jud. 6.) den *εἰσωναις* voran, die *εἰσωναι* den *δυναμεις*. Diese drei 1 Kor. 15, 24. Nur beide erstere Kol. 2, 10. 15. Eph. 3, 10. Nur beide letztere 1 Petr. 3, 22. neben *αγγελοι*, den nicht in der Heidenwelt wirkenden, welchen auch Röm. 8, 38. *αρχαι* *δυναμεις* gegenübergestellt werden. Da auf jene drei, die stets in derselben Rangordnung vorkommen, an jener Epheferstelle *χωριότηεις* folgen, so werden diese die vierten seyn. Sie sind wohl gleich den *κοσμοκρατορις*, die 6, 12. nach den *αρχαι* und *εἰσωναι* als *πνευματικα της ποτερας* *εν τοις ανθρωποις* (denn dort sind sie vgl. 1, 20; 3, 10. trotz jener Eigenschaft) genannt werden. Kol. 1, 16. werden als Arten der *αορατα* zunächst aufsteigend die beiden untersten, die *θουνοι* (die Naturengel) und die *χωριότηεις* genannt, dann, da eine vollständige Aufzählung nicht nöthig war, mit Ueberspringung der *δυναμεις* die beiden obersten in ihrer absteigenden Ordnung zusammengefaßt: *αρχαι* und *εἰσωναι*. Gott selbst ist es, der Sonne, Mond und Sterne, das ganze Heer des Himmels, das Israel nicht anbeten darf, den Völkern als Götter zugetheilt hat (Deut. 4, 19.). Bei dieser Vertheilung der übrigen Völker unter ebensoviele Engel (nämlich siebenzig Targ. Jeruss. Gen. 11, 7. 8. Pirke Eliezer R. 24.) als Lehnsfürsten (Deut. 32, 8.) oder der Zutheilung von Engeln an diese Völker (Deut. 4, 19. Sir. a. D.), hat nun Gott Israel als sein Eigenthum behalten (Deut. 32, 9. Sir. a. D.). Darum wird Kol. 1, 16. unter dem Unsichtbaren in den Himmeln, das im Sohn, dem Bilde Gottes geschaffen worden, außer den Naturengeln nur der Völkeregel Erwähnung gethan, denn der Engel, welcher für Israel steht und streitet (Dan. 12, 1.), der Fürst Israels (10, 21.) ist der eingeborne Gott (Joh. 1, 18.) selbst. Seiner Hände Werke sind die Engel (*απαροι* Hebr. 1, 10.). Sie sind aber zusammen mit ihren Wirkungskreisen geschaffen, denn sie als Form konnten nicht ohne den Stoff bestehen, wie der Stoff nicht ohne Form seyn kann. Die Erde ward festgegründet, indem Gottesöhne jauchzten (Joh 38, 7.) — also schon am dritten Tage gab es deren und es ist unrichtig, daß die Engel erst am fünften Tage oder gar nebst einigen andern sonst nicht unterzubringenden Gegenständen in der Abenddämmerung des sechsten geschaffen seyen. Aber auch nicht am zweiten, sondern im Maße des Fortschreitens des Schöpfungswerks. Indem Gott die Welt schuf, deren Elemente die unteren vier der sieben Engel sind, schuf er sich damit auch erst eine Wirksamkeit als Gnädigem und Strafendem, denn für sich ist er ja keins von Beidem. Man kann also nicht sagen, daß die Sieben die Erstgeschaffenen seyen, sofern der Erstgeborne vielmehr gezeugt ist. Schon der Name des Engels Israels: Michael, ist eine Herausforderung an alle Gegner des Gottes Israels. Gott spricht (Jer. 49, 19; 50, 44.): »wer ist wie ich? und wer will mich herausfordern?« Er aber fordert alle heraus und Michael sein Vete spricht: wer ist wie Gott? »Wer in den Wolken gleicht sich Jhvh? ist ähnlich Jhvh unter den Göttersöhnen?« (Ps. 89, 7.). Jhvh ist der Gott der Götter und der Herr der Herren (Deut. 10, 17. Ps. 136, 2. 3.). Diese alle müssen ihm dienen und Israel, »dem besten Theil der Menschen«, über den Michael gesetzt ist (Gen. 20, 5.). In diesem Sinne ist er, wenngleich er ebensowohl dem Völkeregel hilft (Dan. 10, 13.

21.) als dieser ihm (11, 1.) und nur „Einer von den ersten Fürsten genannt wird (10, 13.), doch vorzugsweise „der große Fürst“ (12, 1.).

Durch die ganze Geschichte der auserwählten Gemeinde seit der Berufung Abrahams war es jener eine und derselbe große Engelsfürst, der in ihr waltete und erschien. Er kam zu Abraham und verweilte noch bei ihm, als seine Begleiter nach Sodom gingen. Der Gott Abrahams ist auch der Gott Isaaks und Jakobs (Exod. 6, 3.). Michael ist „Fürst Israels“ seit jener Nacht, da Jakob, mit dem er gerungen, den Namen empfing (Jasq. chabass l. 91.). Es ist Ein Engel, von dem Jakob sagt, er habe ihn erlöst aus allem Bösen (48, 16.). Selbst der Hagar erscheint er, um den Samen Abrahams auch in Ismael zu retten. So oft weiter ein Engel erwähnt wird, der das Volk Israel leitet, schützt und beräth, ist es einer und derselbe. Wie rückblickend der Prophet sagt (Jes. 63, 9.): „in all ihrem Leid ward ihm Leid und seines Antlitzes Engel rettete sie; in seiner Liebe und Erbarmung erlöste er sie und lud sie auf und trug sie alle Tage der Vorzeit.“ (O' um noch mehr die Rettung durch Gott selbst hervorzuheben, übersetzen die Worte מלאך פני צר לא צר ונפוצים וזה אγγελוס אלו avros, was eigentlich kein Gegensatz ist.) Dieser Angesichtswengel ist Michael. Er ist es also, der dem Mose erschien, um ihm die Ausführung des Volks zu befehlen. Er ist somit die Schechinah, denn שכינה ist Gott zunächst, sofern er in dem Busch weille שכיני (Deut. 33, 16.). Er ist auch der Bote, der das Volk durch die Wüste leitete, also der Metatron (nach üblicher Aussprache). Daß dieser Michael heißt, sagt das Buch Zorobabel: אני הוא משרון שר השנים ומיכאל שמי. Denn Metatron ist ursprünglich so wenig als Engel Eigenname, sondern Berufsname für den Beschützer des Volks auf dem Wüstenwege. Da nämlich Dnaelos Ex. 23, 20. משרן durch משרך übersetzt hatte, nannte man diesen Beten, der vor dem Volke hergesandt ward (a. D. und 33, 2.) auch משרך, also von מר (vgl. משרה und משרה), Schutzwengel, Wächter. R. Bachja (zum Pentat. f. 98.) gibt als dritte Bedeutung von Metatron משרה Wacht, denn משרה sey aram. משר; „und weil er der Wächter (שומר) der Welt ist, heißt er der Wächter Israels“ (Ps. 121, 3—5.). Weil es nun v. 21. heißt: mein Name ist in ihm, so suchte man in der Weise späterer Zeit den gleichen Werth des Namens Gottes und des Namens dieses Engels auch durch den gleichen Zahlenwerth darzustellen und erreichte dies, indem man ו, statt es zu dageschiren, zweimal schrieb, wobei man auch an Verdoppelungen wie in dem stammverwandten משרה gedacht haben mag. So war — worauf öfter hingewiesen wird — משרן ebenso wie שרי gleich 314. Am frühesten findet sich der Name Metatron Sifri Deuter. 32, 49., dann Targ. Jerush. Gen. 5, 24. Metatron ist, da Gottes Name ihm einwohnt, die Schechinah. Diese bezeichnet weiter das Wohnen Gottes im Zelt (Ex. 29, 45. 46; 40, 35.), in Jerusalem, denn zu Benjamin sprach Mose (Deut. 33, 12.): „Ihofs Liebling (sein geliebter Sohn) wohnt in Sicherheit bei ihm (Benj.), umfängt ihn den ganzen Tag und zwischen seinen (Benj.) Schaltern wohnt er;“ und Metatron ist weiter Israels Schutzgeist, Michael sein Vertreter und Vorkämpfer auf allen seinen Wegen. Derselbe Engel also war es, der das Volk ausführte (Num. 20, 16.) und vor ihm herzog (Ex. 14, 19; 32, 34.); der dem Mose erschien im Dornbusch (Ex. 3, 34.) und auf Sinai (Apg. 7, 38.), wo das Gesetz gegeben ward durch Engeldienst (Apg. 7, 53. Gal. 3, 19. Hebr. 2, 2.). „Ihofs kommt vom Sinai von den Heilighets Tausenden“ (Deut. 33, 2.), „um Israel zu empfangen, wie der Bräutigam der Braut entgegenzieht,“ nach R. Jose in Mechilta zu Ex. 19, 17.: „Mose führte das Volk Gott entgegen aus dem Lager.“ Zu beachten Deut. a. D. v. 3.: „denn er liebt die Stämme.“ Hat Gott aber auch Myriaden seines Engelheeres zurückgelassen, als er an den Fuß des Berges herabstieg, so geht er doch nichtsdestoweniger als Engel diesen Ehebund ein, als Michael, der in Israel Wohnung macht. Michael, denn es handelte sich um ein Eigenthum Israels, tritt dem Satan den Leichnam Moses ab (Jud. 9.), den Gott, als Michael, begrub (Deut. 34, 6.). Michael, einer von den ersten Fürsten, ist es auch, der als ein Heerführer Ihofs dem Josua erscheint (5, 13 f.),

um ihn anzutreiben, wie er die Hauptstadt des zu erobernden Landes nehmen soll; der zu Gideon kommt (Richt. 6, 11 f.), ihn zu Befiegung der Midianiter aufzufordern; der die Geburt Simsons vorherverkündigt (13, 3. f.), des Anfängers der Befreiung aus der Hand der Philister. Derselbe Schutzengel ist es, welcher unter David dem im Volk wüthenden Pestengel Einhalt that bei der Tenne Araunas, wo dann der Tempel erbaut ward (2 Sam. 24, 16 f.: 1 Chron. 22, 15 f.). Die Feinde Israels stößt er fort und verfolgt sie (Ps. 35, 5. 6.); er hält die Aegypter ab (Ex. 14, 19.), vertritt Bileam den Weg (Num. 22, 22 f.), vernichtet Sanherib (Jes. 37, 36.). „Ihohs Gesandtschaft“ oder „Ihohs Engel“ mit seiner Streitmacht nämlich „lagert sich um seine Verehrer und hilft ihnen aus“ (Ps. 34, 8.). „Seine Boten sendet er, dich zu bewahren auf allen deinen Wegen. Auf den Händen tragen sie dich, daß an keinen Stein stoße dein Fuß“ (Ps. 91, 11. 12. Matth. 4, 6.). Gottes Engel sorgt dafür, daß Elia ist (1 Kön. 19, 5 f.), er erhält Daniels Freunde im Ofen (Dan. 3, 25. Gebet Azarias v. 25.). Derselbe, der in Israel als Schechinah thronet, sendet den Elia zu König Ahasja, ihm wegen Verachtung des Gottes Israels den Tod anzukündigen (2 Kön. 1, 3. 4.), weicht den Jesaja zu seinem Propheten (R. 6.). Michael ist der Mittlerengel für Job, der das Volk bedeutet. „Michael heißt Fürst Israels, weil er ihre Bedürfnisse fordert und für sie spricht und מִיכָאֵל מֶלֶךְ יִשְׂרָאֵל ist“ (Kroboth haqqodesch 3, 4. f. 59.). Auch der bei Zacharia (1. 3.) für Israel eintritt, ist (nach Jud. 9.) Michael. Obgleich so in der ganzen Geschichte des Volkes derselbe Engel waltet, so wirkt er doch durch verschiedene Unterebene, ja in jedem einzelnen Fall durch einen besondern Engel. Ein Engel beruft den Mose, eben dieser besondere der ihm im Busch erschien (Apg. 7, 35.), und der Engel auf Sinai sagt, daß er seinen Engel vor dem Volk herfende (Ex. 23, 23.). Und jeder Einzelne ist doch wiederum Viele. Es sind jedesmal viele Engel und doch stets Einer und zwar immer derselbe. Nur wenn man den lebendigen Begriff zerstört, um anatomische Präparate zu machen, kann man es als ein Entweder Oder ansehen, ob in einem gegebenen Fall mehrere Engel wirken oder Einer, ob überall Einer und derselbe vorkomme oder jedesmal ein anderer.

Innerhalb des höheren Gemeindegelbens Israels wirkt Gott durch Priester und Propheten. Wie ja auch מִלְאָכִים von dem priesterlichen Gerichtshof steht, durch welchen Gott selbst gegenwärtig war, so heißt die Priesterschaft Levi ausdrücklich ein Völkchen der Schaaften (Mal. 2, 7. vgl. Pred. 5, 5., wo O' Jnos hat). Dester heißen Propheten Boten Gottes (Hag. 1, 13. 2 Chron. 36, 15. O'), den Mose nennt Philo (ζῆντες zu Gen. 18, 6. 7.) ἀρχιπροφῆτας καὶ ἀρχαγγελοῦ. Bei Zacharia steht der Engel, der in ihm redete, der Prophetengeist, zwischen dem Seher und Ihoh, der dem Engel aufträgt, was er jenem zu sagen hat. In allen Propheten ist Ein Geist (1 Kor. 12, 8—11.), der Geist Christi, wie in den N. Testl. (Offb. 19, 10.), so in den A. Testl., die über das Kommen, Leiden und Siegen des Christ forschten (1 Petr. 1; 10. 11.). Nichtsdestoweniger hat jeder Prophet sein ihm besonders zukommendes πνεῦμα; daher die πνευματικὰ προφητῶν (1 Kor. 14, 32. [12.] Offb. 22, 6.), die nach Zacharia auch Engel sind. Und der Name des letzten kanonischen Propheten ist nicht ohne Bedeutsamkeit מְלָאֲכִי. Durch ihn spricht Gott (3, 1.): „sieh, daß sie den Weg vor mir bereite, sende ich meine Gesandtschaft vor mir her“ — sie besteht aber im Priestertum und im Prophetentum, dessen Wiederkehr dieser letzte der Propheten im alten Sinn als eine Wiederkehr des Elia, des Anfängers und gewaltigsten Vertreters dieser ganzen Art von Prophetie bezeichnet (4, 23.). „Elia war ein Engel, der vom Himmel stieg, um bei den Unteren zu wohnen (Ammudcha Shiba f. 43.). Ist der Weg bereitet, dann, heißt es bei Maleachi weiter, „auf einmal kommt zu seinem Tempel der Herr, den ihr ersieht, und der Bundesbote, den ihr wünscht, sieh, er kommt, spricht Ihoh der Schaaften.“ Die Ankunft des Bundesboten ist eine Ankunft des Herrn selbst. Einen neuen Bund hatte in schwerer Zeit Jeremia in Aussicht gestellt (31, 31 f.) und wie heiß war seitdem der Engel ersieht, der ihn schließen werde! Des vorbereitenden Engels Wirken erkannte

Maleachi im Priesterthum und Prophetenthum — beide mußten im Messia gipfeln. Auch das Königthum ist ein Engel Gottes. „Jenes Tag“, verkündet der Seher (Zach. 12, 8.), „ist Davids Haus gleich Gott, gleich Jhohs Engel vor ihnen her.“ Nur David wird (und zwar viermal) einem Engel Gottes gleichgestellt, da seine Weisheit gleich der eines Gottesboten, daß er alles auf Erden wisse und vor seinen, wie vor eines solchen Augen, was jedesmal Recht und was Unrecht sey, offen daliege (1 Sam. 29, 9.; 2 Sam. 14, 17. 20; 19, 28.). Der Gott Israels, der in Propheten, Priestern, Königen unter seinem Volk gewirkt hatte, mußte in einem vollkommenen Könige und Priester und Propheten erscheinen, um in der Machtvollkommenheit dieser dreifachen Krone, ein neuer Moses, als Gesandter der Gemeinde bei Gott und als Gottes Gesandter an die Gemeinde den neuen Bund zwischen beiden zu schließen. Und indem er ihn zunächst in sich selbst schloß, mußte er der leibhaftige „Bund des Volks“ mit Gott (Jes. 42, 6.) werden. Metatron, die Schechinah, Michael, die Memra, der Sohn — kurz der vielnamige Jhoh, der Jahrtausende in Israel gewaltet, mußte im Messia Mensch werden — das war die Hoffnung derjenigen Juden, welche die göttlichen Wege verstanden. Als *μεγαλης βουλῆς ἀγγελος* wurde der Christ auch nach Jes. 9, 5. O' erwartet; dieser *ἄγγελος* sollte das große *εὐαγγέλιον* bringen. Auch die Nothwendigkeit des zwiesfachen Kommens des Christ, in Niedrigkeit und in Herrlichkeit, war erkannt, bevor er kam. Schon bevor er kam, mußte von denen, die Augen zu sehen hatten, eingesehen und gelehrt werden, was später ein apostolischer Mann seinen christlichen Brüdern aus den Hebräern auseinandersetzt. Der Christus, so schreibt er (Hebr. 1.), welcher der Sohn Gottes, der Abglanz seiner Herrlichkeit, das Gepräge seines Wesens ist, steht höher als alle Engel. Denn wen doch von den Engeln hat Gott seinen Sohn genannt, den er heut gezeugt? Nicht nur den Messia? Denn der allen Engeln zukommende Name der Gottesöhne ist doch nicht von dieser ganz besonders auszeichnenden Bedeutsamkeit wie der Name des „heut“ gezeugten Sohnes. Heißt es doch für die Zeit der Wiederkunft des Erstgeborenen, bei der er dann nicht nur in die Juden-, sondern auch in die Heidenwelt (*εἰς τὴν οἰκουμένην*) einziehen wird: es sollen ihn alle Engel Gottes anbeten. So wird die künftige *οἰκουμένη* nicht mehr den Engeln untergeben seyn, wie die alte (2, 5.). Dann erst erfüllt sich das Wort des Psalmisten (107, 6. 7.): „alle Völker schaueten seinen Ruhm. Zu Schanden werden alle Bilderdiener, die des Höhen sich rühmen; vor ihm beugen an alle Götter,“ d. h. alle Völkerengel. „Denn du Jhoh bist der Höchste über alle Welt, hoch erhaben über alle Götter“ (v. 9.). Und ein andermal (Ps. 97, 7.): „huldigen müssen ihm alle Götter“ (O': *ἄγγελοι*). Er nimmt sich also nicht der Engel an, die unter den Heiden herrschen, sondern des von ihnen unterdrückten Samens Abrahams nimmt er sich an und unterwirft ihm jene (2, 16. Vgl. Dssb. 2, 26. 27.). Während Feuer Engel Wind und Feuer sind (Ps. 44, 6.), wandelbare Elemente, wird hervorgehoben, daß der Thron des Sohnes des Ausgezeichneten vor seinen Genossen, die, während er Israel empfing, nur mit anderer Völker Fürstenthümern belehnt wurden, in alle Ewigkeit dauern werde. Wer seiner Hände sind die Himmel, d. h. die Engel: sie vergehen, er bleibt für und für. Zu wem von den Engeln hat er einst gesagt: „setz dich zu meiner Rechten, bis ich deine Feinde zu deinem Fußstuhel mache?“ Nicht zum Sohne, dem Christ? Alle andern Engel, auch die höchsten, sind ihm dienstbare Geister zum Besten seiner Gläubigen (— die andern Engel alle, denn um der Gläubigen willen ist die ganze Welt geschaffen). So weit der Hebräerbrief. Steht Christus über den Engeln, so auch die Seinen, in denen er lebt. „Sie werden Völker richten und Nationen bewältigen und ihr König wird der Herr seyn in Ewigkeiten“ (Weißh. 3, 8.). An einen solchen Gedanken erinnert Paulus (1 Kor. 6, 2. 3.): „wißt ihr nicht, daß die Heiligen die Welt richten werden? wißt ihr nicht, daß wir Engel richten werden?“ Der *κοσμος* besteht eben nach 4, 9. aus *ἄγγελοις* und *ανθρώποις*.

Als die Zeit erfüllt war, ward der *λογος*, der *αρχαγγελος* (Philo 501.) Mensch. Auch Gal. 4, 14. meint Paulus Jesum als Engel: „wie einen Gottesboten nahmst ihr

nich auf, wie Christum Jesum selbst, den Höchsten aller. Den geborenen Heiland verkündet den Hirten des Herrn Engel mit einer himmlischen Heeresmenge (Luk. 2, 9. 13.), des Herrn Engel heißt den Joseph das Kind durch die Flucht retten (Matth. 2, 13.). Engel kamen und dienten Jesu, als er den Engel des Abgrunds von sich gewiesen (Matth. 4, 11. Mark. 1, 13.). Elia, der vor dem Herrn hergehen sollte, ihm den Weg zu bereiten, kam im Läufer Johannes (Matth. 11, 10. Mark. 1, 2 f. Luk. 1, 76; 7, 27. Joh. 5, 35.), einem Propheten priesterlicher Abkunft. Jesus verkündet den Seinen zu Anfang seiner Wirklichkeit: »ihr werdet die Engel auf- und niedersfahren sehen auf des Menschen Sohn« (Joh. 1, 52.), den Stammvater des neuen Israel wie Jakob, als er die Engelleiter schaute, die Verheißung des alten empfing. Die Engel, die seit Jesu Austritt als Christus zum Vater hinauf und vom Vater herniedergehen, sind alle die auf das Gebet des Geistes geschehenen herrlichen Gotteswirkungen in der Geschichte seiner Kirche wie schon im eigenen Leben Jesu. Ein ὁ ὡς ἦν , eine Aeußerung der Stimme Gottes, des Donners, erschallt, wie bei seiner Taufe so auch bei seiner letzten Volksrede, wo Einige nur den Donner hören, Andere des Engels Rede darin vernehmen (Joh. 12, 28. 29.). Gegen die Schrecken des Todes schlägt den belenden Christus ein Engel (Luk. 22, 43.), der Geist, der sich unserer Schwachheit annimmt (Röm. 8, 26.). So gestärkt verweist er dem Petrus die Vertheidigung, denn wollte er sie, so würde der Vater auf seine Bitte mehr denn zwölf Legionen Engel, gegen welche die römische Cohorte (Joh. 18, 3.) und alle Stämme der Juden Nichts wären, zur Hülfe senden (Matth. 26, 53.). Gebietet doch Jesus seinen Engeln wie ein Centurio seinen Kriegern (Matth. 8, 9.). Denn was Speise es ist, den Willen des Vaters zu thun, dem müssen alle Engel Gottes dienen, die ja nur ihm zu Willen sind. Aber das Leiden, von dem er sich befreien konnte, wollte der Bundesengel frei auf sich nehmen. So ward er nicht nur Bundesmittler (Hebr. 8, 6; 9, 15; 12, 24.), sondern selbst der Volksbund (Jes. 42, 6.), denn der neue Bund ist in seinem Blut (Luk. 22, 20.), und selbst das Bundesopfer. Alle sieben Geister Gottes, die, sofern sie vor Gottes Thron stehen bleiben, vor Jesu Christo genannt werden (Offenb. 1, 4.), dienen als zur Erde ausgesandte ihm gerade als dem Lamm als seine sieben Augen (5, 6.), mit denen es die großen Wege der Welt in Natur und Geschichte durchschaut. Wie Gott der König der Könige und Herr der Herren heißt (1 Tim. 6, 15.), wie dies auf Gewand und Hüfte des Logos geschriben steht (Offenb. 19, 16.), so ist das Lamm Herr der Herren und König der Könige (17, 14.). Es steht erst im Mittelpunkte der Welt mitten inne zwischen den vier Eberuben, die nach den vier Weltgegenden am innern Rande der darübergestellten Glasglobe des Himmels throns stehen (5, 6.), auf dem dann auch das Lamm mit Gott Sitz erhält (22, 1. 3.). Von seiner Gruft hatte ein Engel den Stein gewälzt. Ein Engel that weiter den Frauen kund, daß Jesus auferstanden (Matth. 28, 2 f.); zwei Engel erschienen am Grabe (Joh. 20, 12.). Nach Ausgießung des Geistes ($\text{ἐκκυσθη ἐν πνεύματι}$) erschien Christus durch Engel (ὡρθη ἀγγέλους), so besonders auf dem Wege nach Damask dem Paulus, durch den vornehmlich er dann unter den Völkern verkündet ward ($\text{ἐκρηγυρῶν ἐν ἐμοί, 1 Tim. 3, 16.}$). Ein Engel verheißt dem Paulus Rettung aus dem Schiffbruch (Apg. 27, 23.). Ein Engel führt die vom hohen Rath in Fesseln gelegten Apostel aus dem Gefängniß (R. 5.) und dem Petrus aus dem Gefängniß des Herodes Agrippa (12.). Ein Engel heißt den Cornelius den Petrus zu sich holen zu lassen (10. 11, 13.). Ein Engel schickt den Philippus auf die Straße von Jerusalem nach Gaza, derselbe Geist läßt ihn an den Wagen des Kämmerers treten und führt ihn darauf von dannen (8, 26. 29. 39.). — Ueber die Verwerfung des auserwählten Volks und die Erwählung der verworfenen Völkermenge erstauern deren Engel, denen darum besonders Paulus ein Schauspiel geworden (1 Kor. 4, 9.) und sind begierig in dies Räthsel des Evangeliums mithineinzuschauen (1 Petr. 1, 12.). Der Apostel preist die Gnade, die ihm geworden, unter den Heiden die Freudenbotschaft zu verkünden und jene zu erleuchten über den wunderbaren Weg Gottes, welcher zuerst ein Volk

sich ausgefondert unter den Völkern und doch nun dasselbe verworfen, um jene zu be-
rufen und durch sie wiederum einſt Israel zu retten, ein Geheimniß, das seit Ewigkeit
in Gott, deſſen reiche Weiſheit ſelbſt bei dem Abfall ſeines Lieblingsvolkes Wege aller-
wegen hat, verborgen geweſen, nun aber eben durch die Heidenpredigt denjenigen
himmlischen Mächten, die in der Völkerwelt herrſchen, offenbar worden ſey (Eph. 3,
8—10.). Hoch über alle dieſe von den Heiden angebeteten Götter ſetzte Gott den Meſſia
als ihr Haupt (Kol. 2, 10.) zu ſeiner Rechten (Eph. 1, 21. Hebr. 1, 13. 1 Petr. 3, 22.)
zum Zeichen, daß der das erſte Mal in Knechtsgelt als Prophet und Prieſter gekom-
men war, als königlicher Richter werde wiederkommen. Dann wird der Herr nieder-
ſteigen mit Schlachtruß, mit Erzengelſtimme und mit Gottespoſaune (1 Theſſ. 4, 16.) —
Michael als Gabriel. Mit Engel ſeiner Kraft wird er dann ſich offenbaren (2 Theſſ.
1, 7.). In ſeines Vaters und ſeiner Herrlichkeit kommt der Menſchenſohn mit den
Myriaden aller ſeiner heiligen Engel und gibt, auf dem Thron ſeiner Herrlichkeit ge-
ſeſſen, einem jeden nach ſeinem Werk (Matth. 16, 27; 25, 31. Mark. 8, 38. Luk. 9, 26.
1 Theſſ. 3, 13. Jud. 14.). Engel ſind die Schnitter in dieſer Ernte, die die Vollen-
dung der alten Zeit iſt (Matth. 13, 39. Offenb. 14, 14 f.). Der Menſchenſohn ſendet
ſeine Engel und ſie ſammeln alle Anſtößigen aus ſeinem Reich und werfen ſie in's
Feuer (Matth. 13, 41. 49.), die Auserwählten aber führen ſie mit großem Poſaunen-
ſchall von allen Winden zuſammen (Matth. 24, 31.). Auch aller Himmlischen Kniee
ſollen ſich im Namen Jeſu beugen (Phil. 2, 10.), unter den Kräften der Himmel findet
eine Umwälzung ſtatt (Matth. 24, 29.), ja es vergehen die Himmel (Hebr. 1, 11.) bei
dieſer neuen Schöpfung. Michael, biß dahin Hüter des alten Iſraels, tritt nun mit
ſeinem Heer zum Schutze des neuen gegen die Satanaſynagoge auf (Offenb. 12, 7.).
Jede Chriſtengemeinde hat wieder ihren beſondern Engel (Offenb. 1 f. Zu *αγγελος*
1 Kor. 11, 4. nennt, obwohl dort unrichtig, Kyriell v. Alex. [bei Mai] *τας τας εκκλη-*
σιαις ενδουμινους παρὰ θεου) oder Gemeindegaiſt, der vorzugweiſe in ihrer Spitze,
dem Vorſtande, wirksam ſeyn muß. Tag und Stunde ſeiner Wiederkunft, ſagte Jeſus,
wiſſe Niemand, auch nicht die Engel der Himmel, ſondern nur allein ſein Vater
(Matth. 24, 36.). Als ſeine königliche Wiederkunft in Wäldern bevorſtand, ſandte Je-
ſus, um den Chriſten dieſes zu zeigen, ſeinen Engel (Offenb. 1, 1; 22, 16.), der auch
ein Engel Gottes iſt (22, 6.), nämlich den Geiſt, den er den Seinen vom Vater zu
ſenden verheißen und wirklich ausgegoſſen hatte, und in dem auch der Erber war (1, 10.),
als er dieſe engelreiche Offenbarung ſchaute (auch hier gilt *ωφθη αγγελος*).

Nach allem dieſen ſind die *δυνამεις* über der Natur und dem Menſchen als Mächte
über ſie, und der Menſch fürchtet ſich deßhalb vor den Engeln, aber, eben als Mächte
nur Möglichkeiten, die erſt in Natur und Menſch Wirklichkeit erlangen, ſtehen ſie unter
denſelben. Prophetengeiſter ſind Propheten unterthan (1 Kor. 14, 32. Vgl. 1 Joh. 4,
1—3.). Wegen des Zusammengehörens von Möglichkeit und Wirklichkeit, von Kraft
und Wirkung, von denen eine ohne die andere nicht das Ganze iſt, nennt ſich der Engel
Knecht des Johannes und ſeiner chriſtlichen Brüder (Offenb. 19, 10; 22, 9.): Gott
diener Menſch und Engel. Chriſtus ſelbſt weiſt die Verſuchung des Satans, ihn
anzubeten, mit dem Wort zurück: Gott allein ſollſt du anbeten (Deut. 6, 13. Matth.
4, 10.). Der Engel, der dem Johannes die Geſichte zeigt, lehnt ſeierlich die Anbetung
ab, die Gott allein gebührt (Offenb. 22, 8. 9.). Denn verwerflich iſt ein Dienſt der
Engel, bei dem man nicht an dem Haupt derſelben feſthält, an dem Erſtgeborenen, in
dem ſie geſchafften ſind (Kol. 2, 18. 19; 1, 16.). Man darf die Engel nicht als Götter
neben Gott anbeten und dadurch die untheilbare Ehre Gottes des Allerböchſten auf-
heben (*την εις τον θεον των όλων απιστον και αδιαιρετον τιμην*. Origen. gegen
Celſ. 8, 57. 58.). Aber eine dieſe Grenzen nicht überſchreitende Engelausrufung iſt auch
Origenes nicht gemeint zu mißbilligen (vgl. Haſſelbach in Stud. u. Krit. 1839.
S. 355 f.). Das zweite Nicäniſche Concil, indem es entſchied, den Engeln gebühre
war nicht λατρευειν, aber δαλειν oder τιμητικη προσκυνησις war nicht im Widerſpruch

mit der alten Kirche. Denn schon Justin sagt (Apol. 1, 6.), daß die Christen den Vater und den von ihm gekommenen Sohn, sowie das Heer der andern Gott folgten und ähnlichen guten Engel und den prophetischen Geist in Vernunft und Wahrheit ehrend verehren und anbeten (*προσκύνομεν καὶ προσκυνούμεν λόγῳ καὶ ἀληθείᾳ τιμώμετες*). Ebenso Athenag. *παρ. 3*. S. 11. In derselben Zusammenfassung beschwört der Apostel den Timotheus (1, 5, 21.) bei Gott und Christo Jesu und den erwählten Engeln.

Außer den allgemeineren dogmatischen und dogmenhistorischen Werken, in denen die Engel mitbehandelt werden, vgl. die von Bretschneider, *System. Entw. aller in der Dogm. vorkomm. Begriffe*, 4. Aufl. 1841, angeführten Schriften, und das seit Hengstenberg über den Pentateuch, besonders die Genesis, Verhandelte. Für die rabbinische Ausbildung dieser Lehre: Eisenmenger, *Entdecktes Judenthum* 1711; Frörer, *das Jahrhundert des Heils*. I. 1838.

Lic. Dr. Wöhmer.

Engelbert, der heilige Erzbischof von Köln, s. Köln.

Engelbrecht, Hans, Sohn eines Schneiders in Braunschweig, wo er 1599 geboren wurde, und seine Mutter im ersten Lebensjahre verlor. Er wurde kümmerlich erzogen, und von zarter Kindheit an mit großer Traurigkeit heimgesucht, so daß er oft nicht wußte, was er that, und in einer Art von Geistesabwesenheit herumließ und manche Nächte in Kellern oder unter freiem Himmel zubachte. Nachdem er eine Zeitlang seinem Vater bei seinem Handwerk geholfen, wurde er Lehrling bei einem Tuchmacher; allein seine Traurigkeit konnte er nicht überwinden; er gerieth bisweilen in solche Angst, daß er mehrere Male nahe daran war, ein Selbstmörder zu werden; nur wie durch ein Wunder wurde er vor dieser Sünde bewahrt. Umsonst suchte er Trost in der Kirche, die er sehr fleißig besuchte; wenig kümmerte ihn der Spott seiner Mitgesellen. In diesen geistlichen Anfechtungen erreichte er das 22. Lebensjahr. Damals (1623) steigerten sich dieselben, während dem er einst in der Kirche war, in solchem Maße, daß er, nach Hause gekommen, mehrere Tage nichts aß und trank und im Bette verbrachte. Er erlitt beständige Stiche im Herzen und sein Klagegeschrei war so stark, daß die Nachbarn auf die Kniee saßen und für das Ende seiner Leiden beteten. Sein Leib wurde zuletzt so starr, daß ihn die Umstehenden nebst dem herbeigeeilten Geistlichen für todt hielten. Es kam ihm vor, als ob sein Leib hinweggetragen würde. Er glaubte, mit seiner Seele auf einen Augenblick aus dem Leibe gekommen und vor die Hölle, sodann auch vor den Himmel gekommen zu sein, und hier vom Herrn den Befehl erhalten zu haben, den Leuten zu sagen, daß diejenigen, welche selig werden wollten, an Jesum glauben sollten; worauf er, zur Besinnung zurückgebracht, den zahlreichen Besuchern geistlichen Zuspruch erteilte und besonders hielt er dem Prediger die Gebrechen des geistlichen Standes vor. Der Zulauf zu ihm wurde so groß, daß ihm durch polizeiliche Verordnung gesteuert werden mußte. Da äußerten Einige den Wunsch, ihn in geschlossener Versammlung zu hören; es hieß unter dem Volke: es sey doch wunderbar, daß Engelbrecht, der Gottes Wort nicht gelernt habe, davon besser zu reden wisse als die Prediger. Es kam dahin, daß diese ihm verboten, von den gehaltenen Offenbarungen zu reden; denn es waren noch mehrere zu jener ersten hinzugekommen. Als er sich dessen weigerte, wurde er vertrieben, und trieb sich nun in verschiedenen Städten herum. Während einige Prediger ihm vortheilhafte Zeugnisse ausstellten, so z. B. der holssteinische Prediger Paul Egard*), nahmen andere großen Anstoß an seinen Offenbarungen und an seinem ganzen Treiben; er hatte,

*) Dieser bezognte: „es er wohl soll Wissen oder Gesichter haben, so weist und führet er doch nicht zu denselben, sondern zu Gottes Worte, dadurch er sie erkläret und anleget. — Er maßet ihm kein Gutes an, achtet sich gering und unwürdig aller Gaben Gottes, — er redet sein den Christl Person, Amt, Geist und geistlichem Kampf und Streit, Tödtung des alten Menschen, sucht und begehret mit großem Eifer des Menschen Seligkeit und legt Christum zum Grunde des Lebens u. s. w.“

wie zu erwarten steht, überall Anfechtungen zu leiden. Am längsten verweilte er in Hamburg, wo er sogar in das Zuchthaus kam. Die letzten Jahre seines Lebens verbrachte er in seiner Vaterstadt in völliger Zurückgezogenheit. Er starb 1644. Seine Schriften, bezüglich auf seine Offenbarungen und die Behandlung, die er erfahren mußte, zuerst zum Theil einzeln gedruckt, sind 1697 in einer Gesamtausgabe und zwar in holländischer Sprache herausgekommen; sein Gedicht von den drei Ständen wurde 1680 in's Französische übersezt. Hauptquelle über ihn ist Rehtmeyer's (Stadtpredigers in Brannschweig) brannschw. Kirchengeschichte 4. Thl. S. 417. Darnach ist der Artikel v. Kofe bei Ersch und Gruber bearbeitet, wobei wir noch G. Arnold's Kirchen- und Reformation Thl. III. Kap. XXII. §. 2—10. benützt haben.

Perzog.

Engelsbrüder, s. Sichel.

England. Reformation. Diese entsprang aus zwei grundverschiedenen Quellen — dem von Deutschland aus neubelebten religiösen Bedürfniß des Volkes und dem Eigenwillen eines mit Rom zürnenden Königs. Der Einigungspunkt war zunächst nur der Haß gegen den Papst. Aber die Lostrennung von Rom führte von selbst zu einer Annäherung an die Reformatoren und diese ihrerseits konnten nur von einer weisen Lenkung des königlichen Willens die Erreichung ihres Ziels erwarten. Hieraus erklärt sich Beides, die Eigenthümlichkeit und der Entwicklungsgang der englischen Reformation. Sie ist ein Compromiß und trägt in ihren Entwicklungsstufen den Charakter ihres jeweiligen Fürsten.

Vergegenwärtigen wir uns zunächst die englischen Zustände im Anfang des 16. Jahrhunderts. Aus den Zerstörungen des Bürgerkriegs hatte sich unter Heinrich VII. starker Regierung das Königthum in neuer Kraft und Machtfülle erhoben. Heinrich VIII. (geb. 28. Juni 1491) nahm kaum 18jährig den väterlichen Thron ein (22. April 1509 bis 28. Jan. 1547). Als jüngerer Sohn für den geistlichen Stand bestimmt, verlor er seine Vorliebe für die Wissenschaften nicht, als durch seines Bruders Arthur Tod das Anrecht auf den Thron ihm zusiel. Mit Erfolg hatte er sich auf Latein, Philosophie, Theologie und Musik gelegt. Seine edle Gestalt, sein gewandtes offenerziges Benehmen, sein ritterlicher Sinn machten ihn zum Liebling des Volkes. Sein Vater hatte sich durch Geiz verhasst gemacht, Heinrich war verschwenderisch und prachtliebend. Aller Glanz des Königthums wurde entfaltet, die Ritterzeit heraufgezaubert, und das Hoflager wurde fast zur Bühne. In Kampfspielen aller Art galt er für den kühnsten und gewandtesten. Der unbegrenzte Wille, der später in Tyrannei ansartete, stand dem Jüngling wohl an. Kaum wurden auf einen jungen König so große Hoffnungen gesetzt als auf ihn, kaum aber stand einer so in Gefahr, durch Schmeichler verderbt zu werden, als Heinrich. Es kam alles darauf an, durch welche Rathgeber er gelenkt wurde. Anfangs hatte er die bewährten Staatsmänner seines Vaters um sich, den rechtsgelehrten und allgemein geschätzten William Warham (s. d. Art.) Großkanzler (1503—15) und Erzbischof von Canterbury (1504—32), den staatsklugen Richard Fox, Bischof von Winchester und Privatsekretär († 1528), den tapfern Thomas Howard, Graf von Surrey, nachmals Herzog von Norfolk. Diese wurden aber bald durch den Rann in Schatten gestellt, welchen Fox in das Cabinet zog, um Howards steigenden Einfluß zu schwächen. Wolsey (s. d. Art.) verdrängte in Kurzem seinen Gönner, wie dessen Gegner. Niemand verstand sich so darauf, den König nach seinem Willen zu lenken, als Wolsey. Er studirte seine Launen, schmeichelte seiner Gelehrsamkeit und setzte unter dem Schein der Nachgiebigkeit durch, was er wollte. Im Rathe hatte er immer die überzeugendsten Worte, als Gesellschaftsergötze er den König durch seinen Wit und eine unerhöpliche Erfindungsgabe in Spiel und Zerstreuung. An Prunksucht und Verschwendung stand er seinem Herrn nicht nach. Ohne gelehrt zu seyn, war er überall zu Hause, ohne tiefere Kenntniß der Kunst und Wissenschaft spielte er die Rolle eines Wäcens. Wolsey brachte es bald dahin, daß der König sich den lästigen Regierungsgeschäften immer mehr entzog und den Händling schalten ließ, weil er zu befehlen glaubte, wo er nur gehorchte. Er wurde

Real-Encyclopädie für Theologie und Kirche. IV.

3

mit Ehren und Reichthümern überhäuft. Schon im Jahre 1516 vereinigte er die Aemter und Würden eines Erzbischofs von York, Cardinal-Vegaten und Großkanzlers und stand so an der Spitze des Staates und der Kirche. Er war ein zweiter König. „Der König und ich“ war die stehende Formel in seinen Briefen und Erlassen. Mit ihm verhandelten die Fürsten des Auslands und suchten sich durch große Jahrgelder seiner Gunst zu verschern. Die Großen des Landes mußten sich vor ihm beugen. Herzoge dienten ihm. Was Bedet vergeblich erstrebt, gelang Wotsey. Die geistliche Macht stand jetzt neben, ja über der Krone. Und wie sie in ihrer Spitze die weltliche übertrug, so stellte sie sich nach unten in mannigfachen Abstufungen als ein wohlgegliedertes starkes Gebäude dar. Die höchsten Staatsämter waren meist mit Geistlichen besetzt. 21 Bischöfe und 26 infulirte Aebte saßen neben einer geringeren Anzahl von weltlichen Großen im Oberhaus. Auf das untere Volk übten die Bettelorden einen bedeutenden Einfluß aus. 16,000 Weltpriester waren über das ganze Land verbreitet bei einer Gesamtbevölkerung von etwa 4 Millionen. Die wichtigste Stütze der geistlichen Macht waren aber die Klöster, deren es gegen 1000 mit 50,000 Mönchen und Nonnen gab. Ihr Grundbesitz übertraf den des Adels bei weitem. Trotz des sehr niedern Pachtzinses betrugen ihre jährlichen Einkünfte 300,000 Pfd. Sterl. Der ungeheure Reichthum der Klöster wurde zwar von den armen Rittern mit neidischen Augen angesehen, war aber für eine Unzahl geringerer Leute eine Quelle des Lebensunterhaltes. Arbeitern aller Art gaben die Klöster Beschäftigung, den Kranken Pflege, den Armen und Wanderern boten sie gastliche Aufnahme, den Verfolgten eine Zufluchtsstätte. Aber ihren höhern Beruf hatten sie längst vergessen. Mit wenigen Ausnahmen waren sie nicht mehr Pflegerinnen der Wissenschaft, des Unterrichts und der Frömmigkeit. Trägheit, Schwelgerei und die größte Unsitlichkeit herrschten hinter den Klostermauern. Mönche und Wetzpriester waren in die tiefste Unwissenheit versunken, und hielten das Volk unter dem Bann des Aberglaubens. Wallfahrtsorte wurden fleißig besucht, am liebsten aber die heiteren Pilgerzüge zum Schrein des h. Thomas mitgemacht.

Doch war schon von zwei Seiten Licht in diese Finsterniß gekommen, durch den untergehenden Stern des Lollardismus und den aufgehenden des Humanismus. Der Lollardismus, einst so mächtig, war zwar durch grausame Verfolgungen und harte Strafprohungen längst aus den höhern Ständen und von den Hochschulen verdrängt worden, obwohl sich noch unter Edward IV. in Oxford Wielisiten voranden. Aber unter dem Volk lebte diese Richtung noch fort. Es ist freilich schwer, die Verbreitung derselben zu Anfang des 16. Jahrh. genau anzugeben, da die Verfolgten ihre Lehre und Schriften möglichst geheim hielten. Aber die zahlreichen Kegerverhöre in den Sprengeln von Canterbury und Lincoln zeigen, daß damals der „guten Leute“ nicht wenige waren. Sie gehörten meißt dem Handwerker- und Bauernstande an, zählten übrigens auch einige reichere Bürger zu den Ihren und zeichneten sich durch sittlichen Wandel und Bekehrungseifer aus. Die geheime Verbreitung ihrer Ansichten wurde durch die Presse sehr erleichtert. Man fand vielfach neutestamentliche Bücher und Wiclisitische Schriften bei ihnen. In der Lehre hielten sie sich ganz an Wiclif und seine Nachfolger. Sie verwurfsen die Wandlung im Abendmahl, die Ohrenbeichte, den Heiligendienst und die Wallfahrten, manche selbst die Nothwendigkeit der Taufe gegenüber der Sittenlosigkeit der Mönche und Geistlichen drangen sie auf strenge Zucht. Hunderte schmachteten im Kerker oder starben auf dem Scheiterhaufen. Aber die Härte, mit der man gegen die sonst unbescholtene Leute verfuhr, erzeugte nur Haß gegen die entartete Kirche.

Wie der Lollardismus ein Salz in den untern Klassen war, so wurde der Humanismus ein Mittel zur Erleuchtung der gebildeten Kreise. Er fand schon im 15. Jahrh. seinen Weg nach England, als die Hochschulen im traurigsten Verfall waren und nicht als Vorlesungen über das kanonische Recht und die Sentenzen boten. Nach Italien, wo die Wissenschaften wieder aufblühten, wandten sich die Verabgeirigen und brachten von dort einen reichen Schatz an Wissen und Büchern mit. In Italien studierten Männer

wie Fleming, Grey, Tiptoft, Selling. Dort bildete sich William Grocyn († 1519), der nachher in Oxford Griechisch lehrte und sich nicht bloß mit Aristoteles, sondern auch mit dem griech. Testament beschäftigte. Ueber Griechisch und Physik las der gelehrte Arzt Thom. Linacre († 1524). Einer der bedeutendsten war aber John Colet († 1519), der englische Erasmus. Er hatte in Italien besonders die Kirchenväter studirt und las in Oxford mit großem Beifall über die paulinischen Briefe. Zum Dean von St. Pauls in London gemacht, erwartete er sich gleich große Verdienste um Kirche und Schule. Durch Vorlesungen, bei denen er sich der Hülfe Grocyn's und Sowe's bediente, öffnete er größern Kreisen das Schriftverständniß. 1512 gründete er die Paulschule für den freien Unterricht von 152 Knaben und machte zum Hauptlehrer an derselben den in Rhodus gebildeten ausgezeichneten Philologen Will. Lily († 1523). Viele andere Schulen wurden nach dem Vorbild dieser ersten klassischen Unterrichtsanstalt gegründet. Auch von den geistlichen Würdeträgern wandten sich viele der neuen Bildung zu, Wollen, Chabworth, Langton, Fisher und Fox, der außer einigen Freischulen auch das Collegium Corpus Christi in Oxford mit drei Lehrstühlen für Latein, Griechisch und Theologie gründete (1516). Von andern Humanisten ist besonders Thom. More zu nennen. Mit diesen Männern war Erasmus in Verbindung, der 1498 nach Oxford kam und unter Grocyn sich weiter bildete, dann, nach längerer Abwesenheit von England, wieder zurückkehrte, als mit Heinrich's VIII. Thronbesteigung ein goldenes Zeitalter für die Wissenschaften anzubrechen schien. Erasmus gab den Ton an, Classische Studien verbreiteten sich immer weiter, und trugen viel dazu bei, den Verfall der Kirche und den Widerspruch ihrer Lehre mit der heil. Schrift anzudecken. Mit den Waffen der Wissenschaft und des Spottes griffen die Humanisten die Sittenlosigkeit und Unwissenheit der Geistlichkeit und den Aberglauben des Volkes an. Unsenf verächtigten »die Trojaner« die »Griechen« als ungläubig und gefährlich. Sie konnten mit ihren schlechten Waffen den Humanisten gegenüber nicht Stand halten.

So war eine Reformation der Kirche vorbereitet. Bischof Fox verlangte eine solche in seinem Schreiben an Wolsey vom 2. Jan. 1517. Er hatte die Stimmen vieler angesehenen Männer und die immer lauter werdenden Forderungen des Volkes hinter sich. Durch die humanistischen Studien war die Quelle der Wahrheit geöffnet und die rechte Waffe zum Kampf gegen den Aberglauben an die Hand gegeben. Aber es fehlte an einem Mann, um die zerstreuten Kräfte zu sammeln und der allmächtigen Kirche den Fehdehandschuh hinzuworfen. Ein deutscher Mönch wagte es. Die Kunde davon erfüllte die Reformatorgestunten in England mit Freude und Muth. Rasch verbreiteten sich die Schriften der deutschen Reformatoren zunächst unter den Gebildeten und drangen in Uebersetzungen in's Volk. Schon zu Anfang des Jahres 1521 klagt eine päpstliche Bulle über die Verbreitung lutherischer Schriften in England und fordert zur Vernichtung derselben auf. Wolsey gab demgemäß im April dieses Jahres allen Bischöfen Befehl, die Ablieferung derselben unter Androhung des Bannes zu verlangen und ließ zugleich ein Verzeichniß von 42 Reperien, die er in denselben fand, an allen Kirchthüren anschlageln. Die Aufregung, welche durch die Schriften verursacht wurde, war keine geringe. Die Kollaren und andere Evangelisiergenannte begrüßten die deutschen Reformatoren als Glaubensbrüder und Kampfgenossen. Aber die Humanisten, die für das Eindringen der deutschen Reformation die Brücke gebaut, zogen sich scheu zurück und stellten sich ihr als Feinde gegenüber. Sie folgten auch hierin der Fahne des Erasmus. So schonungslos sie mit den Waffen des Spottes und der Wissenschaft die einzelnen Mißbräuche der Kirche angegriffen hatten, so ernstlich vertheidigten sie die Kirche selbst, die ihnen durch ihre reichen Pfründen die Mittel zu ihren Studien, und gegenüber der Engherzigkeit desollarismus freien Spielraum für ihre religiösen oder irreligiösen Ansichten bot. Zum Vorkämpfer in diesem Streit glaubte sich aber der Freund des Papstes und Abgott der Humanisten — der König selbst berufen; in seiner „Adversio septem sacramentorum“ bekämpfte er Luther mit den feinen Waffen aus Thom. Aquino's Rüstkammer und den

derben Keilen, die er von der Wachtstube entlehnte. Leo war durch diese Schrift und mehr noch durch die beigelegte Versicherung, daß der König die Kirche, wie mit der Fieber so auch mit dem Schwerte verteidigen wolle, so entzündt, daß er Heinrich (Okt. 1521) mit dem Titel eines Defensor fidei schmückte, — ein Titel, der übrigens schon in einer Charte Richards II. für die Universität Oxford vorkommt. Während aber der Papst das Buch der Eingebung des heil. Geistes zuschrieb, erklärte es Luther für ein Werk des Teufels. Der derbe Ton reizte ihn zu noch größerer Derbheit. Weder des Königs Beschwerte bei dem Kurfürsten von Sachsen, noch die Entrüstung der Humanisten, wohl aber die durch den dänischen König geweckte Hoffnung, daß Heinrich der Sache der Reformation von großem Nutzen sein könnte, bewog Luther später zu einem demüthigen Widerruf, den er aber, seine Schwäche eingesehend, selbst widerrief.

Wie ernstlich es Heinrich um Ausrottung der neuen Ketzerei zu thun war, zeigt die Verordnung vom 21. Okt. 1521, welche es allen weltlichen Obrigkeiten zur Pflicht macht, die Bischöfe in Aufspürung und Bestrafung der Reformatorischgesinnten zu unterstützen. Die Humanisten, More an der Spitze, vergaßen ihren früheren Eifer für Aufklärung und Duldung und boten alle ihre Gelehrsamkeit und ihren Biss zur Widerlegung der Evangelischgesinnten auf. Diese hatten zu wählen zwischen Kerker und Flucht, Widerruf und Scheiterhaufen. Die nächsten 12 Jahre sind mit Blut bezeichnet, wie nur die härtesten Zeiten der Pollardenverfolgungen. Aber unter dem Druck breitete sich das Evangelium immer weiter aus, an den Scheiterhaufen entflammte sich der Glaubensmuth neuer Blutzengen und das Exil, das so manche in nähere Verbindung mit den deutschen Reformatoren brachte, wurde die Werkstätte, aus der die wichtigsten reformatorischen Schriften nach England kamen. Antwerpen, wo eine englische Factorie war und besonders in dem Augustinerkloster das Licht des Evangeliums leuchtete, wurde zum Hauptkapellplatz und in London fanden sich angesehene Bürger, wie Humphrey Monmouth, John Petitt, welche die Bücher in Empfang nahmen und eifrig verbreiteten. Das wichtigste dieser Werke ist die von William Tindal 1526 in Wittenberg vollendete und mit Glossen versehene Uebersetzung des Neuen Testaments, das in den Sprengeln von London, Norwich und Lincoln, den Hauptstiften der Pollarden, stark verbreitet wurde. Besonders thätig zeigten sich dabei Robert Necton und der Londoner Geistliche Thomas Garret. Vergeblich eiferten dagegen der grausame Verfolger der Pollarden, Bischof Longland von Lincoln, vergeblich suchte Bischof Tonsil von London dadurch die Verbreitung des N. T. zu hemmen, daß er alle Exemplare desselben aufkaufte und verbrannte (1528); er setzte dadurch nur Tindal in den Stand, eine neue, bessere Ausgabe zu veranstalten. Vergeblich suchte More nachzuweisen, daß Tindals Uebersetzung voll Irrthümer sey. Man wußte ihren großen Vorzug vor den bisherigen Uebersetzungen zu gut zu schätzen. Außerdem wurden verschiedene Schriften von Tindal „über den ungerechten Rammon,“ „die Bergpredigt“ u. a. „Der Spiegel,“ „das Abendmahl“ und „Fegfeuer“ von Frith, sowie Uebersetzungen von deutschen Schriften verbreitet. Kaum aber wurde eine Schrift in weiteren Kreisen und mit größerer Begierde gelesen, als die von einem flüchtigen Rechtsgelehrten, Simon Fish, wahrscheinlich 1527 verfaßte „Bittschrift der Bettler,“ welche mit beißendem Spolte den Zustand der Kirche von social-politischem Standpunkte aus beleuchtet. Es wird darin nicht bloß die Lehre vom Fegfeuer, Ablass u. s. w. angefochten, sondern besonders darauf hingewiesen, daß durch die Mönchsorden ein großer Theil der Landes Einkünfte im Nichtethum verschwettet, die königliche Macht beschränkt, Bettel, Diebstahl und Unzucht gefördert, und durch Befetzung der Staatsämter mit Geistlichen Kirche und Staat schlecht versorgt werden. Zum Schlusse wird der Rath gegeben, die Mönche sollen arbeiten und sich verheirathen. Merkwürdig ist diese Schrift, sofern sie den erwachenden gesunden Volksgeist und das in England fortan so stark hervortretende praktische und nationale Interesse an kirchlichen Angelegenheiten zeigt. More's witzige Gegenschrift legte nur die Schwäche der Sache, die er verteidigte, bloß. Wie gefährlich die Schrift erschien, zeigt der Umstand, daß sie in der langen Liste der verbo-

tenen Bücher (1529) obenangestellt wurde. Der König aber nahm sie günstig auf und schützte ihren Verfasser gegen More's Verfolgungen.

Durch diese Schriften genährt und gewedt, wuchs der Same evangelischer Erleuchtung und das Verlangen nach einer durchgreifenden Reformation zunächst im Verborgenen. Wo die Saat auf der Oberfläche sich zeigte, suchte man sie, wie bisher das Lollarbische Unkraut auszurotten und zu verbrennen. Humanistische Studien wurden gepflegt, ohne zu bedenken, daß man dadurch der Reformation in die Hände arbeitete. Es ist merkwürdig, daß gerade in dem von Wolsey 1526 in großartiger Weise angelegten und mit den ersten Gelehrten besetzten Cardinalscollegium in Oxford die reformatorischen Ansichten am meisten Eingang fanden. Garret verbreitete 1526 Tindals Neues Testament unter den Studirenden zu Oxford und schon das Jahr darauf bildete sich in jenem College ein Verein von Lutherisirsgefinnten. Der hervorragendste unter ihnen war einer der von Wolsey berufenen Professoren, der ebenso fromme als gelehrte John Frith. Er wurde mit seinen Gesinnungsgegnern in einen dumpfen Kerker geworfen, in welchem viele starben. Er selbst entkam, wurde Tindals Mitarbeiter und Verfasser mehrerer wichtigen Schriften. Wegen seiner Widerlegung von More's Buch über das Fegfeuer und seiner Schrift gegen die Wandlung im Abendmahl starb er später dem Flammentod (1533). Fast noch mehr als in Oxford saßten die reformatorischen Ansichten in Cambridge Fuß. Hier las Stafford (1524—27) über die heilige Schrift, statt über die Sentenzen. Thom. Bilney fand, wie Luther, nur beim Kreuze Trost für sein bekümmertes Gewissen und wenn er auch die Kraft nicht hatte, den ihm aufgezwungenen Widerruf abzulehnen, so starb er doch von Neue zerknirscht heldenmüthig auf dem Scheiterhaufen (Sept. 1531). Dr. Barnes (s. d. Art.) der Augustiner-Prior eiferte in seinen Predigten vor zahlreichen Zuhörern gegen die Versunkenheit der Kirche. Durch diese Männer wurde auch der eifrige Papist Hugh Latimer (s. d. Art.) erweckt, der fortan durch seine gewaltigen Predigten im Volkston wohl am meisten die Sache des Evangeliums förderte. Ihnen schloßen sich andere Männer, wie Thom. Allen, Coverdale, Lambert, Thistel u. s. w. an. Sie lasen mit einander außer der Bibel besonders die Schriften der deutschen Reformatoren, daher sie spottweise „die Deutschen“ genannt wurden.

So kam, während die alten Humanisten am Alten festhielten, ein neues Geschlecht classisch gebildeter Männer auf, welche durch Schrift und Predigt auf die näheren und ferneren Kreise einwirkten und der alten Schule mit gleicher Begabung und Gelehrsamkeit gegenüber treten konnten. Indem aber für die Durchführung einer Reformation keine Hoffnung war, so lange der König, die höchsten Staatsbeamten und die Bischöfe ihre abgesetzten Feinde waren, trat ein scheinbar unbedeutendes Ereigniß ein, das den Vorkämpfer der katholischen Kirche Rom entfremdete und der Sache der Reformation zu dienen zwang. Es war des Königs Wunsch, seine vieljährige Ehe mit seines Bruders Wittve aufzulösen. Heinrich VII., nach einflußreichen Verbindungen mit dem Ausland strebend, hatte den 15jährigen Thronerben Arthur mit Katharine, der vierten und jüngsten Tochter des Ferdinand von Aragonien und der Isabella von Castilien vermählt. Arthur starb fünf Monate darauf. Aber Heinrich wollte weder die Verbindung mit dem spanischen Hause aufgeben noch die reiche Aussteuer zurücklassen und wirkte deshalb von Pabst Julius II. eine Dispensationsbulle vom 26. Dec. 1503 aus, um seine Schwiegerschter mit dem nunmehrigen Thronerben Heinrich zu verbinden. Dieser und Erzbischof Warham waren entschieden dagegen, Heinrich VII. schwankte. Doch blieb Katharine am englischen Hof, wenn auch von dem Prinzen ferne gehalten. Ob durch die Trennung eine Neigung in ihm erwachte, oder politische Gründe und der Wunsch des Staatsrathes seinen Sinn änderten, ist ungewiß. Genug, er heirathete kurz nach seiner Thronbesteigung die um 5—7 Jahre ältere Katharine. Kaum läßt sich eine größere Verschiedenheit in der Denkungsart, im Geschmack und in der ganzen Lebensweise denken, als zwischen Heinrich und Katharine. Seine Prunklust und Vergnügungssucht kannte keine Grenzen. Katharine verbrachte jeden Tag sechs Stunden mit An-

hören der Messe und frommen Uebungen. Sie hielt die Fasten streng und beichtete wöchentlich zweimal. Unter dem seidenen Kleid trug sie ein härenes Gewand. Sie liebte die Zurückgezogenheit und las am liebsten Heiligenleben und gelehrte Bücher. Gleichwohl achtete und liebte sie Heinrich um ihrer Sittenstrenge und Frömmigkeit willen. Sie schenkte ihm 3 Söhne und 2 Töchter, die aber außer Maria zu Heinrichs großem Schmerz alle starben. Als bei zunehmender Kränklichkeit der Königin alle Hoffnung auf weitere Nachkommenschaft schwand, wachten in Heinrich die alten Bedenken über die Rechtmäßigkeit einer Ehe mit des Bruders Wittwe wieder auf. Er sah in dem Tod seiner Kinder ein göttliches Strafgericht. Sein vorzüglichster Gewährsmann, Thomas Aquino, belehrte ihn, daß der Pabst von einem Gebote Gottes nicht dispensiren könne. Wolsley und sein Beichtiger Bischof Pongland bekräftigten ihn in seinen Bedenken und weckten den Gedanken an eine Scheidung. Er hielt sich seit etwa 1525 von seiner Gemahlin fern. Dazu kam, daß bei der vorgeschlagenen Verbindung seiner Tochter mit Carl V. und nachher mit Franz I. deren Legitimität zur Sprache kam. Schon wurden Unterhandlungen wegen einer Vermählung des Königs mit der Herzogin von Alençon, dann mit Renate, der Schwägerin des französischen Königs gepflogen, die aber fehlschlagen. Da erschien am königlichen Hofe die junge, reizende Anna Bolen, die eben (1527) von Paris zurückgekehrt aller Augen auf sich zog. Der König entbrannte in Liebe zu ihr, und da sie nicht anders denn als seine Gemahlin ihm zu Willen seyn wollte, dachte er nun ernstlicher an eine Scheidung von Katharine. Er holt die Gutachten der ausgezeichneten Bischöfe und Rechtsgelehrten ein, die außer More und Fisher für die Scheidung waren. Wolsley spielte dabei eine zweideutige Rolle. Um sich an dem deutschen Kaiser für die Vernichtung seiner Hoffnung auf den päpstlichen Stuhl zu rächen, hatte er zuerst die Scheidung begünstigt, nachher, als sein Plan einer Verbindung mit Frankreich fehlschlagen, sie abgerathen, und jetzt betrieb er sie, um seines Herrn Gunst nicht zu verscherzen, auf's Eifrigste in Rom (Dec. 1527). Clemens VII. war in der schwierigsten Lage. Entweder mußte er die Bulle Julius II. widerrufen, und den Kaiser, in dessen Händen er war, erbittern, oder den König sich zum Feinde machen, dessen Beistand er eben jetzt am meisten bedurfte. Als daher Heinrich dem bald darauf nach Droits geschickten Pabst eine Scheidungsakte vorlegen ließ, wilsfahrte dieser unter der Bedingung, daß Heinrich das Einrücken französischer Truppen in die päpstlichen Staaten beschleunige. Wolsley traute aber dem unzuverlässigen Pabste nicht und sandte im Frühling 1528 seinen Sekretär Gardiner und den Bischof Fox mit einem neuen Entwurf an Clemens, worin er ihm vorschlug, ihm in Verbindung mit dem Cardinal Campeggio die Erledigung der Sache in England zu übertragen. Durch Versprechungen und Drohungen ließ sich Clemens dazu bewegen. Er verließ sich auf die Schlantheit seines Abgesandten, der unter allerlei Verwänden die Sache in die Länge zu ziehen suchte. Erst im Juni 1529 wurde die Königin vor den Legatenhof geladen, wo sie auf die würdigste Weise auftrat und, da sie von ihren Richtern keine Gerechtigkeit erwarten konnte, an den Pabst appellirte. Man glaubte zwar erwiesen zu haben, daß Katharine mit Arthur in ehelicher Gemeinschaft gelebt, und daß die Dispensationsbulle durch falsche Vorstellungen erschlichen worden sey, allein Campeggio wollte kein Endurtheil fällen. Er wußte, daß Friedensunterhandlungen zwischen dem Kaiser und Pabst eingeleitet worden und hatte schon das Abberufungsschreiben des Pabstes (vom 19. Juli) in Händen, als die Nachricht von dem am 5. August geschlossenen Frieden von Cambray eintraf. Der Proceß wurde nach Rom gezogen und Campeggio verließ London im Sept. 1529.

Mit diesem Ausgang der Verhandlungen trat eine wichtige Wendung ein. Die nächste Folge war Wolsley's Sturz. Der Cardinal hatte zu viele Gegner im Adel und im Volke, als daß nicht der günstige Augenblick, seine Macht zu brechen, benützt werden wäre. Ihm wurde das Fehlschlagen der von dem König so sehr gewünschten Scheidung zur Last gelegt. Zwar wurde es Heinrich schwer, sich von seinem vieljährigen Günstling zu trennen, aber Wolsley's Feinde schürten das Feuer. Am 17. Okt. 1529 forderete ihn

der König das große Siegel ab und gab es Thomas More. Wolsey wurde vom Hofe entfernt. Damit nicht zufrieden wollten seine Feinde ihn als Hochverräther verurtheilt sehen. Eine Rechtsform glaubte man in dem Prämunire (s. Angl. Kirche S. 323) zu finden. Es fand dies auf ihn keine Anwendung, da er seine Legatenvollmacht bisher mit des Königs Zustimmung ausgeübt. Allein Wolsey, statt gegen dieses Verfahren zu protestiren, hoffte durch demüthiges Schuldbekenntniß mehr zu gewinnen. So wurde im Parlament, das am 3. Nov. 1529 nach 7 Jahren zum ersten Mal wieder zusammentrat, eine Anklageakte eingebracht, die in 42 Artikeln den Mißbrauch seiner Amtsgewalt, und alle möglichen andern Sünden darlegte. Das Oberhaus nahm sie rasch an, aber die Gemeinen verwarfen sie auf die bededte Vertheidigung seines bisherigen Sekretärs Cromwel. Mit der Entfernung dieses übermächtigen Prälaten und Staatsmannes war ein Damm weggenommen von dem Volke. Seine Vertreter wagten in demselben Parlament Angriffe auf die Geistlichkeit und trotz des Widerspruchs des Oberhauses wurde den Tagen bei Bestätigung der Testamente u. s. w. eine Grenze gesetzt und die Einholung päpstlicher Dispensationen für den Besitz mehrerer Pfründen oder Abwesenheit von der Pfarrei bei schwerer Strafe verboten. In den Rath des Königs traten jetzt Männer ein, die Reformen in Kirche und Staat begünstigten, wie der Herzog von Suffolc, Sir Thomas Boleyn, Anna's Vater, und Cromwel, welcher machiavellistischen Grundsätzen huldigend in dem König das Gelfüste nach unumschränkter Herrschaft in weltlichen und geistlichen Dingen weckte oder doch nährte, endlich Cranmer, der dem König einen neuen Weg zur Lösung der Scheidungsfrage zeigte und der päpstlichen Unschlbarkeit das Urtheil der Theologen gegenüber stellte. Auf seinen Rath wurden Gutachten von den Universitäten und angesehensten Gelehrten des In- und Auslandes eingeholt. In Oxford und Cambridge erzwangen Edw. Fox und Gardiner durch Drohungen und Bestechungen eine Stimmenmehrheit zu Gunsten der Scheidung. Auch die Sorbonne ließ sich nur mit Mühe auf des Königs Seite ziehen. Dagegen stimmten die französischen Bischöfe und die italienischen Universitäten ohne Schwierigkeit für die Auflösung der Ehe. Von den Reformatoren waren Zwingli, Decolampad und Andr. Osiander dafür, Luther und Melancthon dagegen. Die Gutachten wurden im Januar 1531 dem Parlament und mittelst der Presse dem Volk bekannt gemacht, und im darauffolgenden Juli verließ Katharine den Hof auf immer.

Während so durch Einholung des Gutachtens Rom gegenüber eine unabhängigere Stellung angebahnt wurde, suchte zu gleicher Zeit der König seine Landesgeistlichkeit in Abhängigkeit von der Krone zu bringen. Diese war der großen Mehrzahl nach Wolsey ergeben gewesen und hatte ihn als päpstlichen Legaten anerkannt. Dafür wurde sie mit dem gleichen Recht oder vielmehr Unrecht, wie Wolsey selbst, mit dem Prämunire bedroht. Sie sah das Schwert über sich hängen, und beschloß in der Sitzung der Convocation am 24. Jan. 1531 sich mit 100,000 Pfd. Sterl. loszukaufen. Damit war aber der König nicht zufrieden. Am 7. Febr. verlangte er die Beistimmung einer Erklärung „daß der König allein der Beschützer und das Oberhaupt der Kirche sey.“ Vergeblich sträubte sich die Convocation dagegen. Sie mußte sich zu der nur wenig verschiedenen Fassung in dem Vornort zur Geldbewilligung verstehen: „Wir anerkennen Seine Majestät als der englischen Kirche vorzüglichsten Beschützer, einzigen und obersten Herrn und Oberhaupt, soweit dies das Gesetz Christi gestattet.“ Durch diese Submission, welche im Oberhaus von 9 Bischöfen und 62 Aebten und Priestern, im Unterhaus von 64 Mitgliedern unterzeichnet war, wurde der Klerus des Erzbischofs von Canterbury von dem Prämunire frei. Die Convocation von York folgte am 4. Mai mit einer ähnlichen Erklärung und einer Verwilligung von 18,000 Pfd. Sterling. Im Jahre darauf wurde der Convocation das Recht, kirchliche Gesetze ohne des Königs Erlaubniß zu machen, genommen und eine Aenderung der die königlichen Vorrechte bedrohenden Gesetze in Aussicht gestellt. Dies waren die ersten Schritte zum Bruch mit Rom.

Heinrich stand an der Spitze seiner nachgiebigen Landesgeistlichkeit, das Parlament

ging dienstfertig in seine Pläne ein, die zwei wichtigsten Ämter in Staat und Kirche waren eben mit Männern besetzt, die den Neuerungen günstig waren, denn an More's Statt wurde Sir Thom. Audley (16. Mai 1532) Kanzler und den Erzsstuhl von Canterbury bestieg nach Warham's Tod (23. Aug. 1532) Crammer. Zudem hatte Heinrich zahlreiche Gutachten auf seiner Seite und den französischen König zum Freund und mit den deutschen Protestanten war eine Verbindung eingeleitet. Er wartete deshalb nicht länger auf die päpstliche Entscheidung, und während Clemens eine Bannbulle (datirt vom 15. Nov., und dann vom 23. Dec. 1532) ausfertigte für den Fall, daß Heinrich die Verbindung mit Anna Bolen nicht abbreche, vermählte sich dieser insgeheim mit ihr am 14. Nov. 1532 (nach Andern am 25. Jan. 1533). Es handelte sich zunächst nun darum, an die Stelle des päpstlichen Tribunals ein anderes zu setzen. Dies geschah im Febr. 1533 durch das folgengewichtige Reichsgesetz (24. Henr. VIII. c. 12.), das alle Appellationen nach Rom mit dem Prämunire bedroht und die Erledigung aller geistlichen Angelegenheiten innerhalb des Landes durch die bischöflichen Gerichte und den König in letzter Instanz oder, wo dieser Partei sey, durch das Oberhaus der Convocation anordnet. Hierauf wurde die Scheidungssache vor die beiden Convocationen gebracht, die Antwort fiel zu des Königs Gunsten aus. Zuvor aber schon ließ er sich (am 12. April 1533) mit Anna Bolen öffentlich trauen. Im Mai wurde Katharine vergeblich und weil sie nicht erschien, am 23. Mai in contumaciam verurtheilt, ihre Ehe mit dem König für ungültig erklärt und kurz darauf die Ehe des Königs mit Bolen als zu Recht bestehend bekräftigt und Anna am 1. Juni gekrönt.

Sobald dies in Rom bekannt wurde, erklärte der Papst die Scheidung wie die neue Ehe für null und nichtig und drohte mit Bann, ließ sich aber aus Furcht, den König von Frankreich zu beleidigen, zu Verhandlungen bereit finden, als Donner im Nov. vor ihm erschien und an ein allgemeines Concil appellirte. Allein getränkt durch den Kaiser und seine eigenen Cardinäle unterzeichnete Clemens am 23. März 1534 die Bannbulle. In England hatte man das vorausgesehen und durch eine Reihe von Reichsgesetzen die königliche Macht über die Kirche erweitert, besonders durch das Statut 25. Henr. VIII. c. 19. (f. B. I. 323) vom 30. März 1534. In dem Vorwort dazu wurde die päpstliche Oberhoheit in Frage gestellt, alle Verhandlungen und Beschlüsse der Convocation von des Königs, als ihres Oberhauptes, Erlaubniß abhängig gemacht, die Appellationen einem königlichen Delegationshof zugewiesen, die Wahl der Bischöfe in des Königs Hand gelegt, Abgaben irgend einer Art an Rom verboten, das Dispensationsrecht dem Erzbischof übertragen, und eine Visitation der Klöster angeordnet. Zugleich wurde die Thronfolge festgesetzt, Maria für illegitim, und jeder, der die neue Ehe anfechten würde, für einen Hochverräther erklärt. Den Thronfolgeeid mußten alle Parlamentsmitglieder vor der Vertagung ablegen. Auch die Convocation unterzeichnete am 31. März 1534 eine Erklärung, daß der römische Bischof keine größere Macht über England von Gott erhalten habe, als jeder andere ausländische Prälat. Die Provinz York, die Universitäten und mehrere Klöster schloßen sich dieser Erklärung an. Die Bischöfe beizien sich, ihren Geistlichen den Thronfolgeeid abzunehmen und Gehorsam gegen den König einzuschärfen. Die päpstliche Bannbulle beantwortete der König am 9. Juni mit einem Erlass, der die angemessene Oberhoheit des Papstes aus hob. Bald darauf ging im Parlament am 3. Nov. 1534 die Suprematsakte (Stat. III. 492) durch, in welcher der König als das irdische Oberhaupt der englischen Kirche gesetzlich anerkannt wurde. Durch diese Akte war eine von Rom unabhängige katholische Landeskirche unter königlicher Oberhoheit begründet. Mehr wollte der König nicht. Um aber den Abfall von Rom zu rechtfertigen, die göttliche Verechtigung des Fürsten nachzuweisen, um die Macht des päpstlichen Ansehens im Volke zu brechen und die Knechtschaft des Ablasses und sonstiger päpstlicher Vorrechte darzutun, mußte auf die heilige Schrift zurückgegangen und das Volkwerk, das der Papismus in den Klöstern und Bettelorden hatte, niedergerissen werden. So wurde

der König in dem Streben, seine Oberhoheit festzustellen, gezwungen, den Evangelischgesinnten in die Hände zu arbeiten.

Die Klöster und Bettelorden erkannten wohl, daß sie mit dem Papste stehen oder fallen mußten. Sie stellten sich daher von Anfang der Verhandlungen über die Scheidung auf Seiten des Papstes und der Königin. Und wenn auch manche Klöster, um ihre Reichthümer besorgt, schon zurückhielten, traten die anderen, besonders die Observanten und Karthäuser offen gegen den König auf. Durch Predigten und Spottschriften regten sie das Volk auf, und gaben der heiligen Magd von Kent ihre himmlischen Offenbarungen ein. Der Observant Peto weislagte dem König in's Gesicht Ahab's Ende. Vergebens war es, daß Elisabeth Burtou mit ihren Anhängern im April 1534 zu Tyburn hingerichtet, die Klöster der Observanten aufgehoben, daß wegen Verweigerung des Supremateides drei Karthäuser Prioren und bald darauf im Sommer 1535 zwei hochgestellte Männer, der greise Bischof Fisher und der frühere Kanzler More als Hochverräther hingerichtet wurden. Die Wuth ihrer Anhänger wurde dadurch nur noch mehr entflammt und trieb den König zu durchgreifenderen Maßregeln. Da die Widerspenstigkeit der Mönche die königlichen Pläne zu vereiteln drohte, so ordnete Cromwel eine strenge Visitation der Klöster und Diöcesen an. Leighton, Leigh London und andere, die sich als besonders gefügige und gewissenlose Werkzeuge empfahlen, wurden dazu mit unumschränkter Vollmacht ausgerüstet und ihr Verfahren durch 86 Visitationsartikel vorgezeichnet. Sie sollten genaue Angaben über den sittlichen wie pekuniären Stand der Klöster sammeln, die königliche Suprematie und Anerkennung der Thronfolge einschärfen und indogemein die Klostervorsteher zur Abkantung bewegen. Das Ergebnis dieser im Winter 1535 — 36 gehaltenen Visitation zeigte mit wenig Ausnahmen die sittliche Versunkenheit der Klöster wie die Größe ihrer Einkünfte. Aus beiden Gründen beschloß das Parlament im Februar 1536 die Aufhebung der kleineren Klöster und die Uebertragung aller ihrer Rechte, Schätze, Güter und Einkünfte auf die Krone. 376 Klöster wurden so aufgehoben und sogleich Klosterschätze im Werth von 100,000 Pfd. St. und die jährlichen Einkünfte im Betrag von 32,000 Pfd. St. einer zu diesem Zweck bestellten Verwaltung zugewiesen. Die Klostervorsteher wurden mit Leibrenten abgefunden, die andern aber elend oder gar nicht versorgt. Die Nonnen wurden auf die Straße geworfen, die Mönche mußten ihr Brod betteln. Es ist merkwürdig, daß Wolsch es war, der den Vorgang machte in einem Verfahren, das dem Katholicismus einen so harten Stoß gab. Er selbst hatte 1525 mit päpstlicher Erlaubniß 40 kleinere Klöster aufgehoben, um seine 2 Collegien zu Ipswich und Oxford auszustatten. Cranmer war sehr für die Aufhebung der Klöster, weil er darin eine Vernichtung der Sitze des Aberglaubens sah und dadurch Mittel zur Gründung von neuen Bisthümern, Pfarren, Schulen und Hospitälern zu gewinnen hoffte. Aber die Meisten begünstigten die Maßregel nur, um sich selbst zu bereichern.

Gleichzeitig mit den Klostervisitationen wurden Diöcesavisitationen gehalten, um die Geistlichkeit wie das Volk über die neuen Schritte zu belehren, und die Widerspenstigen zur Strafe zu ziehen. Während so in der Heimath die Macht des Papstes gebrochen wurde, knüpfte Heinrich mit dessen Gegnern im Auslande Verbindungen an, welche schon früher durch Cranmer eingeleitet waren. Im Dec. 1535 sandte er Fox Heath und Dr. Barnes an die in Schmalkalden versammelten protestantischen Fürsten, um mit ihnen ein Schutzbündniß zu schließen. Diese stellten als Bedingung seinen Anschluß an das Augsburger Bekenntniß und die Gewährung von Geldhülfe zum Krieg, und versprachen dagegen, Heinrich zum Protektor zu machen und seinen Feinden nicht beizustehen wollen. Aber Gardiner wußte das Bündniß zu hintertreiben. Weitere Verhandlungen, zu denen Melancthon, Bucer und Draco nach England abgeordnet werden sollten, zerschlugen sich in Folge des Todes der Königin Anna. Kurz vor ihr war Katharine am 8. Jan. 1536 gestorben. Auch in der Verbannung und im Elend eine Königin, groß im Dulden, verschied sie, ihrem Gemahl vergehend zu Rimbelton und wurde in der

Abtei Peterborough begraben. Aber schon war ihre Nebenbuhlerin durch eine andere aus des Königs Gunst verdrängt. Anna fand einst den König mit ihrer Hofdame Jane Seymour tändelnd. Sie verhehlte ihre Eifersucht nicht, entfernte aber dadurch den König nur um so mehr. Und gerne ergriff dieser einen höchst unbedeutenden Vorfall bei einem Turnier zu Greenwich, um sie der Untreue zu beschuldigen und in den Tower führen zu lassen. Ihre Feinde und gewissenlose Günstlinge brachten die schamlosesten Klagen gegen sie auf. Anna hatte allerdings am französischen Hof nicht bloß die feinen Sitten, wodurch sie nicht minder als durch ihre Schönheit den König bezauberte, sondern auch den dort herrschenden leichtfertigen Ton angenommen, aber von den empörenden Anschuldigungen war sie rein. Um sie des Hochverraths zu überführen, wurde sie zu der Erklärung, daß sie früher einem Andern die Ehe versprochen, gezwungen und am 19. Mai 1536 in ihrem 30. Jahre hingerichtet. Bei den Evangelischen war der Schmerz über den Verlust einer so warmen Freundin und die Entrüstung über die Grausamkeit des Königs gleich groß. Der Tyrann aber fühlte so wenig das Empörende seines Verfahrens, daß er schon am folgenden Tage sich mit Jane Seymour vermählte.

Der Tod der beiden Königinnen weckte in Paul III., welcher auf die Nachricht von Fisher's und More's Hinrichtung und von Aufhebung der Klöster am 30. Aug. 1535 eine heftige Bannbulle ausgefertigt hatte, neue Hoffnung auf Beilegung des Kirchenstreites. Allein der päpstliche Legat überzeugte sich in England bald, daß der Kiz unheilbar war. Die neue Königin war der Reformation so günstig als ihre Vorgängerin. Das im Sommer 1536 neugewählte Parlament zeigte sich noch fähiger als das alte, erklärte Maria und Elisabeth für illegitim, legte die Bestimmung der Thronfolge ganz in die Hand des Königs, überwies die päpstlichen Bullen dem Erzbischof von Canterbury zur Prüfung und bedrohte alle Vertheidiger der päpstlichen Oberheit mit dem Pränunire. Zugleich wurde in der von Cromwel, als Generalvikar des Königs in geistlichen Angelegenheiten, am 16. Juni eröffneten Convocation der Grund zu einem Glaubensbekenntniß gelegt. Es geschah dies in den von Cranmer und andern Theologen aufgestellten 10 Artikeln. Diese anerkennen: 1) die h. Schrift sammt den 3 alten Bekenntnissen als Glaubensgrund; 2—4) drei Sacramente: Taufe, Buße und Abendmahl unter beiderlei Gestalt mit Beibehaltung der Wandlungslehre; 5) die Rechtfertigung als durch Gottes Gnade in Christo geschenkt und durch Reue, Glauben und werththätige Liebe angeeignet; 6) die Bilder als der Andacht förderlich, aber nicht als Gegenstände der Verehrung; 7—8) die Heiligen als Vorbilder und Fürsprecher; 9) die Zweckmäßigkeit kirchlicher Gebräuche, und endlich 10) die Zulässigkeit der Fürbitten und Messen für Verstorbene mit Verwerfung des päpstlichen Ablasses. Diesen Artikeln gaben 18 Bischöfe und 40 Aebte und Prioren und 50 Mitglieder des Unterhauses der Convocation ihre Zustimmung. Sie wurden durch königlichen Erlass eingeführt, und zugleich Belehrung über die Suprematie sowie über den Inhalt der Artikel den Geistlichen zur Pflicht gemacht, der Jugendunterricht anbefohlen, Heiligensitze aufgehoben und die Aufstellung einer lateinischen und englischen Bibel (Coverdale's Ausgabe von 1535) in den Kirchen angeordnet. So ungenügend dieser erste Versuch eines Glaubensbekenntnisses erscheint, so war er doch bei dem damaligen Stand der Ansichten und der Stellung der Parteien das einzig mögliche. Die Führer der Reformatorischgesinnten wollten den alten Bau der Kirche nicht niederreißen, sondern nur die eingeschlichenen Mißbräuche entfernen, das Schadhafte ausbessern. Zu dieser gemäßigten Partei gehörten außer Cranmer und Cromwel die Bischöfe Latimer von Worcester (1535—39), Edw. Fox von Hereford (1535—38), Goodrich von Ely (1533—54), Shaxton von Sarum (1535—39), Barlow von St. Davids (1535—54), Hilesley von Rochester (f. 1539). Sie standen in der Mitte zwischen den Katholischen und den Anhängern einer durchgreifenden Reform. Letztere traten entweder vereinzelt auf oder bildeten kleinere Gruppen in mannigfacher Abstufung bis zur äußersten Linken. Sie waren entschiedenere Anhänger der lutherischen, schweizerischen und wiedertäuferischen Lehre oder des alten Pelagianismus. Sie wollten theils eine consequente Durchführung der evango-

lischen Lehre, theils eine völlige Zerstörung der alten Kirche und den Aufbau einer neuen nach dem Vorbild der Urkirche. Dabei zeigte sich vielfach religiöse Schwärmerei und socialistischer Radikalismus. Alle diese von der Mitte abweichenden Richtungen wurden ohne Unterschied eben so heftig verfolgt, als der entschiedenste Papiismus. Nicht nur starben 14 von den 1535 nach England geflohenen holländischen Wiedertäufern auf dem Scheiterhaufen, sondern auch abweichende Ansichten in der Abendmahlslehre galten für todeswürdige Ketzereien. Am stärksten aber war die katholische Partei, an deren Spitze Thom. Howard, Herzog von Norfolk und Stephan Gardiner, Bischof von Winchester (+ 1555) standen. Zu dieser gehörten mehr oder weniger entschieden alle andern Bischöfe namentlich Stedekley von London (1530—40), Lee, Erzbischof von York (1531—44) sammt den drei andern Bischöfen seiner Provinz, Longland von Lincoln (1521—47), des Königs Beichtiger, Tonstal von Durham (1530—51) und dem Bischof von Carlisle, ferner die Klostergeistlichen, fast alle Universitätsmitglieder und Landpfarrer und die Masse des Volkes. Nirgends aber hatte der Katholicismus so feste Wurzeln als in der Provinz York. Die Unwissenheit des Volkes, der Fanatismus der Geistlichen und Mönche war hier größer als sonstwo. Hier war es daher, wo die Aufhebung der kleinern Klöster, die Forderung des Supremateides und die Predigten gegen den Aberglauben zu den bedenklichsten Unruhen führten. In Lincolnshire bildete sich im Okt. 1536 eine heilige Schaar von 20,000 Mann unter der Führung zweier Geistlichen, um die Einstellung der Reformen vom König zu erstreben. Aber dieser ließ sich von „dem dümmsten und rohesten Pöbel in ganz England“ nicht einschüchtern. Das Anrücken eines Heeres unter dem Herzog von Suffolk zerstreute die Aufrührer. Viele von ihnen schloßen sich aber dem Aufstand in Yorkshire an, der gefährlicher zu werden drohte. Auf den Beistand des Königs von Schottland, Jakob V., hoffend, der als Heinrich's Nefse seit Enterbung seiner Töchter den nächsten Anspruch auf den englischen Thron hatte, rückte „die Pilgerschaft der Gnade“ 40,000 Mann stark gegen Süden. Es mußte mit den Aufständischen unterhandelt werden. Amnestie und ein Parlament zu York wurde ihnen zugesagt, aber das Versprechen nicht gehalten. Der Aufstand brach deshalb aufs Neue aus, aber die Schaaren wurden bei Hull und Carlisle geschlagen, die Anführer mit 70 andern hingerichtet und durch eine allgemeine Amnestie im Juli 1537 die Ruhe wieder hergestellt. Diese Aufstände waren um so gefährlicher, als auf die Nachricht davon Cardinal Pole (s. d. A.) den Papst aufforderte, ein Bündniß zwischen den Aufständischen und Schottland, Frankreich und den Niederlanden einzuleiten, was sich aber wegen des Krieges zwischen Frankreich und dem Kaiser zerschlug. Heinrich nahm dafür an den Verwandten des Cardinals die blutigste Rache.

Die nächste Folge dieser Empörungen war die Aufhebung der größern Klöster. Erschienen sie doch als die Feuerherde der Aufwieglung, als die Burg, von der die königliche Suprematie am heftigsten angegriffen wurde. Es wurden zunächst in den nördlichen Klöstern, dann aber im ganzen Lande Visitationen veranstaltet. Des Erfolges war man gewiß, da alle, wenn nicht des Hochverraths, doch sicher der Sittenlosigkeit angeklagt werden konnten. Die Visitatoren waren dieselben gewissenlosen, wohlthuerischen Leute wie früher. Sie besaßen und ließen sich beschenken. Die Klosterobern, schuldbewußt, wagten keinen Widerstand. Versprechungen wie Drohungen und die Furcht, die größten Laster enthüllt zu sehen, bewogen sie zum Rücktritt und zur Annahme eines ihnen verheißenen Jahreshalbes. Während so die Siege des Katholicismus fielen, wurden zugleich die Betrügereien, die bisher mit Wunderbildern und Reliquien getrieben worden, an's Tageslicht gezogen, und die Bilder und Kreuze vor den Augen des Volkes zertrümmert und verbrannt. Aber gegen diesen Eifer in Entfernung alles dessen, was Gegenstand abergläubischer Verehrung war, stach das Verfahren mit Bedets Schrein fesselnd ab. Dem Heiligen wurde als Vorkämpfer für die päpstliche Obergewalt förmlich der Proceß gemacht. Der Staatsanwalt lud ihn vor Gericht und da er nicht erschien, wurde er in Gegenwart des Königs als Hochverräter verurtheilt, seine Gebeine verbrannt, der un-

geheure Schatz, den der Schrein barg, in des Königs Schatzkammer gebracht und die Verehrung des Heiligen bei schwerer Strafe verboten (11. Juli 1538). Mehr konnte Heinrich der römischen Kirche nicht Hohn sprechen, als durch diesen Frevel an einem ihrer größten Heiligen. Dies sammt der Aufhebung der Klöster reizte den Papst so, daß er am 7. Dec. 1538 die lang zurückgehaltene Bannbulle gegen den »legerischen, ehebrecherischen, mörderischen und hochverrätherischen König« veröffentlichte, und den Kaiser sowie den König von Frankreich zu einem Kreuzzug gegen ihn aufforderte. Heinrich wandte die Gefahr durch drohende Küstungen und diplomatische Künste ab, und fuhr ungehindert fort, die Klöster einzuziehen. Das Parlament sanktionirte durch die Aufhebungsakte (Mai 1539) die bisherigen Schritte und ermächtigte zu weiteren. Demzufolge wurden im Laufe des folgenden Jahres die noch übrigen Klöster aufgelöst, wodurch der Staatkasse ein jährliches Einkommen von 160,000 Pfd. St. zufließ. Das Loos der Mönche und Nonnen war ein höchst trauriges, und mit ihnen hatten zahllose andere Leute, welchen die Klöster Beschäftigung gegeben, zu leiden. Aber wenn auch das bei einer so gewaltigen Umänderung nicht wohl zu vermeiden war, so ist ein Anderes in keiner Weise zu entschuldigen, daß nämlich die eingezogenen Güter auf's Gewissenloseste verschleudert wurden und vielfach nur dazu dienten, verarmte Landjunker und wohlbienerische Emporkömmlinge zu bereichern. Wie wenig von dem, was Cranmer wünschte, kam zu Stande! Er wollte die Kathedralinstitute zu theologischen Seminarien machen, um eine tüchtige Geistlichkeit heranzuziehen, und den Vagabunden unter den Armen den Zutritt zu den Schulen zu eröffnen. Dadurch wäre eine engere Verbindung der Geistlichkeit mit dem Volk herbeigeführt und die Kräfte, die bald im Gegensatz gegen die Kirche wirkten, für sie gewonnen worden. Statt dessen blieb die niedere Geistlichkeit noch lange über die Reformationszeit hinaus in großer Unwissenheit, hielt hartnäckig am Alten fest und trug dadurch nicht minder als der Uniformitätszwang zur Entwicklung des Sektensinns bei. Auch die Gründung von 18 neuen Bisthümern mit einer entsprechenden Zahl von Suffraganen, sowie die Vermehrung von Pfarren, Schulen und Hospitälern wurde von den Reformationsfreunden gewünscht. Aber nur 6 neue Bisthümer Bristol, Oxford, Gloucester, Peterborough, Chester und Westminster, welches letztere bald wieder einging, wurden gegründet, außerdem 2 Universitätskollegien und einige Schulen. Das war alles, während die reichen Klostereinkünfte hingereicht hätten, das ganze Land mit Mitteln für Seelsorge und Volkunterricht reichlich zu versehen.

Aber der König wollte nur soweit reformiren, als es der Bereicherung seines Schatzes und der Feststellung seiner Suprematie dienlich war. Zu letzterem Zweck gestattete er auch in dieser Zeit die Verbreitung der englischen Bibel, die in berichtigter Uebersetzung 1537 erschienen war. Doch sollten die Evangelischen dieser Gabe sich nicht lange erfreuen, denn es trat jetzt eine für sie höchst ungünstige Wendung ein. Jane Seymour, die durch ihre Treue und Liebeshübschheit sich des Königs Zuneigung erhalten und einen befähigenden Einfluß auf sein ungehobenes Wesen ausgeübt hatte, war, nachdem sie dem König einen lang ersehnten Thronerben geschenkt, im Wochenbett am 24. Okt. 1537 gestorben. Seit ihrem Tode zeigte sich der König mürrischer und eigenwilliger als je, und zugleich den Einflüsterungen der katholischen Partei viel zugänglicher. Norfolk's Einfluß war im Steigen, Gardiner war 1538 von einer Sendung wieder zurückgekehrt und ein neuer Genosse in Bonner gewonnen (Bischof von Hereford f. 1538, von London 1540—49). Und wie es dieser Partei gelang, den Fortgang der Reformation zu hemmen, zeigen die Verhandlungen desselben Parlaments, in welchem die Aufhebung der Klöster beschlossen wurde. Das Bedürfnis eines bestimmten Lehrbegriffs stellte sich immer deutlicher heraus. Wie gefährlich es war, etwas zu glauben oder zu lehren, das nicht zufällig die Ansicht des Königs und der Großen in Kirche und Staat war, zeigte Lambert's Schicksal, den seine zwinglische Ansicht über das Abendmahl auf den Scheiterhaufen brachte (Nov. 1538). Wehl hatte die Condoction in den 10 Artikeln einen Lehrbegriff aufgestellt, er war aber von dem Parlament nicht sanktionirt und zeigte sich überhaupt als ungenügend. Daher

eine Kommission von Theologen, Cranmer an der Spitze, denselben überarbeitete und unter dem Titel »Unterricht eines Christen« oder »Bischofsbuch« im Dec. 1537 dem König zur Genehmigung vorlegte. Der König änderte manches daran, gab aber keinen Befehl zur Einführung des Buches. Cranmer hoffte nun mit Hülfe der deutschen Reformatoren besser zum Ziele zu kommen. Der König selbst hielt viel auf Melancthon und lud ihn wiederholt nach England ein. Da er selbst nicht kommen konnte, wurden Burchardt, Bognenburg und Myconius im Frühling 1538 nach England abgeordnet. Aber der schlaue Gardiner vereitelte den Plan. Nachdem einige Punkte (s. Angl. R. Bd. I. S. 325) beraten worden, lehrten die Deutschen zurück, und das Parlament nahm nun die Aufstellung von Glaubensartikeln selbst in die Hand. Nach heftigen Verhandlungen vereinigte es sich endlich am 28. Juni 1539 über die 6 Artikel »die Blutartikel« oder »die Peitsche mit 6 Schlingen« wie sie der Volkswitz nannte. Durch dieselben wurden die Wandlungstheorie und Kelchentziehung, die Ehelosigkeit der Priester und die Unauflöslichkeit des Keuschheitsgelübdes, die Weibehaltung der Seelenmessen und Ohrenbeichte zum Glaubensgesetz gemacht. Todesstrafe wurde auf Verstreitung der Wandlungstheorie und Saumseligkeit in Auflösung der Priesterehe gesetzt. Mit unerhörter Grausamkeit wurde diese Akte in Anwendung gebracht. In kurzer Zeit waren 500 im Gefängniß. Cranmer und Cromwel suchten das schreckliche Verfahren zu mildern. So lange Cromwel noch am Ruder war, kam keine Hinrichtung vor. Aber sein Sturz war nahe. Um den Einfluß der katholischen Partei zu beschränken, suchte er eine Vermählung des allezeit heirathslustigen Königs mit Anna von Cleve zu Stande zu bringen. Heinrich willigte ein, sagte aber beim Anblick seiner Braut einen solchen Widerwillen gegen sie, daß er zwar die Ehe einging (Jan. 1540), aber sogleich an Scheidung dachte, die wie früher auf die leichtfertigen Gründe hin, aber unter Wahrung der äußern Rechtsform am 10. Juli vollzogen wurde. Anna lebte unbeachtet in Chelsea, wo sie am 15. Juli 1557 starb. Die Wuth des Königs entlud sich auf Cromwel. Zwar wurde er noch am 14. April 1540, wie zum Hohn, zum Grafen von Essex ernannt, aber schon am 10. Juni wegen Mißbrauchs der Amtsgewalt, Förderung der Ketzerei und Hochverraths in den Tower gebracht und am 28. Juli enthauptet. Aus niederem Stande hatte er sich unter Wolsey zum Fürstendiener gebildet. Sein Glaubensartikel war die königliche Suprematie. An Gewandtheit, Ergebenheit und willentloser Nachgiebigkeit stand er Wolsey nicht nach. Zu seinem Vortheil unterschied er sich aber von jenem dadurch, daß er seine Macht nicht zu eigener Bereicherung oder verschwenderischer Pracht verwandte, sondern durch weise Lenkung des königlichen Eigenwillens der Reformation diene. Sein Sturz war ein schwerer Schlag für die Evangelischen. Cranmer stand jetzt allein und war nicht im Stande, dem Uebergreifen der katholischen Partei kräftig entgegenzutreten. Die letzten sieben Jahre der Regierung Heinrichs zeigen ein unseliges Schwanken zwischen Fortschritt und Rückschritt je nach den Launen des Königs und dem Ueberwiegen der einen oder andern Partei. Zunächst siegten die Katholischen. Noch vor der Scheidung von Anna hatten sie des Königs Auge auf die Nichte des Herzogs von Norfolk, Katharine Howard gelenkt. Heinrich heirathete sie am 8. Aug. 1540. Aber schon am 12. Febr. 1542 fiel ihr Kopf unter dem Beil, weil ihr früheres unsittliches Leben erwiesen war. Die Reformirten dagegen fanden an Heinrichs sechster Gemahlin, Katharine Parr, die er am 7. Juli 1543 heirathete und die ihn überlebte, eine treue und weise Beschützerin. Ihr kluges Benehmen, die Liebe, mit der sie den mürrischen, kränkenden König pflegte und die Anerkennung, die sie seiner theologischen Gelehrsamkeit zollte, siegten über die Anschläge der Gegner. Der Fortgang der Reformation in dieser Zeit läßt sich in wenigen Worten zusammenfassen.

Noch unter Cromwel wurden 1540 zwei Commissionen zur Feststellung der Lehre und Gottesdienstordnung niedergesetzt. Der »Unterricht eines Christen« wurde unter Mitwirkung des Königs selbst revidirt und erschien 1543 unter dem Titel »Nothwendige Lehre und Unterricht für Christen« auch »Königsbuch« genannt. Bei man-

chen Berichtigungen und Verbesserungen im Einzelnen zeigt es den Einfluß der katholischen Partei. Der 1. Art. über den Glauben sucht die reformirte Lehre von der Rechtfertigung durch den Glauben mit dem katholischen durch Werke zu vermitteln. Der 2. handelt von der katholischen Kirche, welche alle Gläubigen bei aller Verschiedenheit im äusseren Kirchenthum umfasse. Der 3. erkennt 7 Sakramente an. Der 4. handelt von den 10 Geboten, wobei Bilder als nützlich dargestellt werden. Durch den 5. und 6. werden Vater unser und Ave Maria in der Landessprache beibehalten, im 7. der freie Wille anerkannt, im 8. und 9. über Rechtfertigung und gute Werke mehr auf das Vorbild als das Verdienst Christi hingewiesen, mehr die Heiligung als Rechtfertigung hervorgehoben und die Verdienstlichkeit der Werke, jedoch nicht der bloß äusserlichen, zugegeben. Im 10. werden die Gebete für Verstorbene gutgeheissen, aber über Seelenmessen und Fegefeuer nichts festgestellt. Die Liturgie, welche von der andern Commission revidirt wurde, blieb fast unverändert, und in lateinischer Sprache. Doch wurde 1544 die Uebersetzung von Gebeten für Prozessionen und der Litanei angeordnet. Und 1546 erschien Heinrichs Primer, eine Abtätzung des römischen Breviars in englischer Sprache nebst der Litanei, ein Buch, das auch beim Gottesdienst gebraucht wurde.

Andererseits setzte die katholische Partei unmittelbar nach Cromwel's Sturz eine Parlamentsakte durch, welche allen königlichen Verfügungen in kirchlichen Dingen die Kraft von Reichsgesetzen verlieh. Sie wirkte 1542 ein Verbot aller religiösen Schriften mit Ausnahme des »Unterrichts eines Christen« und das Jahr darauf die Beschränkung des Bibellesens auf die Vornehmen und Reichen aus, das später noch verschärft wurde. Ihre Hoffnung auf Unterdrückung der Reformation stieg, als Heinrich 1543 sich mit dem Kaiser verband, bei welcher Gelegenheit er Maria und Elisabeth für erbfähig erklärte. Allein die zunehmende Kränklichkeit des Königs neigte die Waagschale auf die andere Seite. Viele wandten sich den Seymours, den nächsten Anverwandten des Thronfolgers, zu. Heinrich war flug genug, um zu sehen, daß die Zusammenfügung des Vormundschaftsrathes aus den Häuptern beider Parteien dem minderjährigen König Gefahr bringen würde. Er entschied sich für Edwards mütterliche Oheime. Gardiner verlor durch eigene Schuld des Königs Vertrauen. Um Norfolk und seinen Sohn Graf Surrey zu beseitigen, wurde zu dem allezeit bequemen Mittel eines Hochverrathsprozesses gegriffen. Beide wurden in den Tower geführt. Surrey fiel unschuldig unter dem Henkerbeil am 19. Jan. 1547. Sein Vater, schon verurtheilt, wurde nur dadurch gerettet, daß der König am 28. Jan. starb.

Heinrich war ein Mann von großen Anlagen und mächtigen Leidenschaften. Er hat die ersten vielseitig ausgebildet, aber die letztern nie zügeln gelernt. Selbst klassisch gebildet, förderte er Kunst und Wissenschaft. Seine Lebenslust und Prachtliebe entfremdete ihn nicht ernstern Studien. Wie im Kampfspiel konnte er es in den theologischen Streitigkeiten mit den Besten seines Landes aufnehmen. Er hatte dasselbe Herrschertalent, wie sein Vater. Trotz der schwierigen Zeitverhältnisse nach Innen und Aussen blühte das Reich unter ihm auf. Die ersten 25 Jahre seiner Regierung können als glücklich bezeichnet werden. Aber das Glück war für ihn ein Unglück. Der Liebling des Volkes, der Abgott der Humanisten wurde er frühe durch die schamlosesten Schmeicheleien nicht bloß seiner Günstlinge, sondern auch der angesehensten und gelehrtesten Männer des In- und Auslandes verderbt. Durch die ersten Männer des Staates und der Kirche wurde der Begriff der absoluten Königswürde auf die Spitze getrieben. Parlament und Convokation waren wohlthuerisch und feig. Die Richter und Rechtsgelehrten wußten allezeit eine Rechtsform für die willkürlichen Handlungen des Königs zu finden, und nicht bloß der schlaue Fürstendiener Cromwel, auch der ehrliche Granmer beruhigten ihr Gewissen, wenn das fürstliche Machtwort es wollte. Ist es ein Wunder, daß Heinrichs angeborene Herrschsucht und Sinnlichkeit zur Tyrannei und Grausamkeit wurde? Sein Wille war Gesetz, Widerspruch gegen ihn Hochverrath, seine Ansicht Glaubensnorm. Mit dieser Willkür war ein gewisser Rechtsinn auf's Seltsamste gemischt. War aber nur irgend

eine Rechtsform gefunden, so war sein Gewissen befriedigt. Doch auch in der schlimmeren Hälfte seiner Regierung fehlt es nicht an edleren Zügen seines Charakters. Er war ein Feind aller Verstellung, er ehrte auch anders denkende Männer, und während die andern Fürknechte fielen, konnte nichts seine Liebe und sein Vertrauen zu Cranmer erschüttern, dessen Charakter er achten gelernt hatte.

Heinrichs Regierung wird gewöhnlich als das größte Hemmnis für die Entwicklung der Reformation angesehen. Es ist wahr, der Glaube seines Volkes wurde auf das Frostbett gelegt. Es wurde auf dem Wege der Gesetzgebung reformirt, wie des Königs Ansichten und Vortheil es geboten. Ihm war die Reformation etwas rein Aeußerliches, eine Regierungsmaßregel. Und doch war es ein großes Glück, daß der im Herzen gut katholische König durch sein eigenes Interesse auf die Bahn der Reformation getrieben wurde, die er sonst, so gut wie seine Vorgänger den Kardinalismus, mit Gewalt unterdrückt hätte. Die freie Entwicklung hiesiger reformatorischen Keime wurde gehemmt, aber für einen großen Gewinn ist es zu erachten, daß die politische und religiöse Einheit des Reiches gewahrt wurde. Eine rasche und durchgreifende Reformation wäre an dem starren Katholicismus der Geistlichkeit, an der Gefinnungslosigkeit des Parlaments, an dem Eigensinn des Königs gescheitert oder hätte im besten Falle eine gefährliche Spaltung des Reiches herbeigeführt. Und, was die Hauptsache ist, es fehlte in England an der schöpferischen Kraft, es fehlte an Männern, wie Deutschland und die Schweiz sie hatte, die durch tiefe theologische Gelehrsamkeit, Keise und Klarheit der Ansichten, und unbeugsame Entschiedenheit befähigt gewesen wären, ein so großes Werk selbstständig anzufangen und sicher durchzuführen. Dies zeigt der nächste Zeitabschnitt, obwohl der Bann, welcher unter Heinrichs Regierung über der Kirche lastete, weggenommen war, so zeigte sich doch im Volke wenig Leben und Mitwirkung. Es wurde so gut als bisher von Oben reformirt und noch mehr als früher machte sich der Einfluß der deutschen und schweizerischen Reformation geltend.

Edward VI. (29. Jan. 1547 — 6. Juli 1553) geb. den 12. Okt. 1537 bestieg den väterlichen Thron in seinem 10. Lebensjahr. Seine Erziehung war unter Cranmers Leitung Dr. Rich. Cox und dem gelehrten Ehele anvertraut — Männern, die ihm nicht bloß tüchtige Kenntnisse beibrachten, sondern auch entschieden evangelische Grundsätze einpflanzten. Edward vereinigte die guten Eigenschaften seines Vaters mit der Liebeshörigkeit seiner Mutter. Mit Recht erwartete man von dem frommen, hochbegabten Knaben eine segensreiche Regierung. Konnte er auch auf die Leitung der Staats- und Kirchensachen keinen großen Einfluß ausüben, so lag doch bei dem damals herrschenden Begriff der Königswürde in der Zustimmung des jungen Fürsten zu den reformatorischen Maßregeln deren beste Rechtfertigung.

Der Vormundschafsrath bestand aus 16 gleichberechtigten Mitgliedern und hatte einen Geheimen Rath von 12 Männern zur Seite. Andeutungen in Heinrichs Testament folgend nahm die Regentschaft zunächst Standeserhöhungen in ihrer Mitte vor, und eignete sich frühere kirchliche Besitzungen an. Die katholische und evangelische Partei waren im Rathe ziemlich gleich vertreten. Jene hatte, obwohl Norfolk und Gardiner ausgeschlossen waren, tüchtige Vertreter in dem Vorkanzler Wriothesley (Graf von Southampton) und in Bischof Tonstal. An der Spitze der Evangelischen stand Cranmer und Graf Hertford (Herzog von Somerset). Letzterem als Oheim des Königs wurde gegen die ursprüngliche Bestimmung der Vorherrschaft eingeräumt. Southamptons Widerstand war umsonst. Man nahm ihm wegen Mißbrauchs der Amtsgewalt das große Siegel ab und hielt ihn durch eine beträchtliche Caution in Schranken. So wurde ohne weitere Schwierigkeit schon am 13. März 1547 Somerset als Protektor des Reichs und Vormund des Königs an die Spitze der Regentschaft gestellt, und die beiden Räte vereint ihm untergeordnet. Damit war das Uebergewicht der Evangelischen in der Regentschaft entschieden. Aber außerhalb derselben war die Macht des Katholicismus groß. Er hatte an dem durch seine Zurücksetzung tiefgekränkten Gardiner einen eifrigen und gewandten Vorkämpfer.

Auf seiner Seite standen viele Bischöfe und fast alle Geistlichen, sowie die Universitäten, auf denen das Licht des Evangeliums schnell erloschen war. Die Masse des Volks war noch wenig durchdrungen von dem Sauertheil des Evangeliums. Und nicht minder gefährlich als der Katholicismus waren die schwärmerischen Richtungen vieler Reformationsfreunde. Um die Einheit der Kirche zu wahren und die Gegensätze zu versöhnen, mußte ein vermittelnder Weg eingeschlagen und die Abweichungen nach Rechts und Links abgeschnitten werden. Niemand war für dieses schwierige Werk so geeignet, als Cranmer. Er suchte für den Van der neuen Kirche möglichst viel von dem alten Material zu verwenden und den Bauplan der katholischen Kirche einzuhalten. Dabei verschmähte er aber nicht, Bausteine, die anderswo zubereitet waren, einzufügen und den Rath und die Hülfe ausländischer Meister und der in ihrer Schule gebildeten Landsleute fleißig zu benützen. Diesen öffnete die bei Edwards Krönung erlassene Amnestie die Rückkehr in die Heimath, jenen die Gastfreundschaft des Erzbischofs eine Zuflucht im fremden Lande. Und wie die vielen in englischen Uebersetzungen verbreiteten deutschen Reformationschriften einen großen Einfluß ausübten, so tragen die englischen Bekenntnisschriften deutliche Spuren fremder Mithülfe und eine stetige Fortbewegung von Erasmus über Luther zu Calvin und Zwingli.

Den sichersten Haltpunkt für das Reformationswerk bot die königliche Suprematie. War die Oberhoheit des Königs in geistlichen Dingen anerkannt, so konnten alle Angriffe auf die Maßregeln der Regentschaft als Hochverrath bestraft werden. Daher nahm Cranmer sein geistliches Amt aufs Neue von Edward zu Lehen und verlangte das Gleiche von den Bischöfen. Um diese Maßregel bei der ganzen Geistlichkeit durchzuführen und überhaupt eine allgemeine Reformation anzubahnen, wurde schon im April 1547 eine Kirchenvisitation angeordnet. Ehe diese aber angefangen wurde, mußte das Volk mit der h. Schrift und den Grundsätzen der Reformation vertraut gemacht werden. Es zeigt recht den vermittelnden Standpunkt Cranmers, wenn er statt anderer entschiedenerer Schriften Erasmus Paraphrasen (Juli 1547) in's Englische übersetzen und verbreiten ließ. Doch wurde durch das Homilienbuch, das er mit Ridley, Latimer u. A. abfaßte, die Rechtfertigung durch den Glauben als Prinzip festgestellt. Beide Schriften wurden zum Vorlesen in den Kirchen bestimmt, was bei der Unwissenheit und dem Widerwillen der Geistlichkeit gegen die Reformation um so mehr noth that. Ebenso wurde, um das von Oben begonnene Werk nicht durch papistische oder schwärmerische Kanzelreden stören zu lassen, das Predigen von der Erlaubniß der höchsten Behörde abhängig gemacht.

Nach solchen Vorbereitungen begann im Sept. die Kirchenvisitation, deren Verfahren durch 37 Visitationsartikel geregelt war. Durch diese wurde nicht nur die Leistung des Suprematieides, sondern auch die Abstellung der Pilgerfahrten und Processionen, die Entfernung der Bilder aus den Kirchen, der Gebrauch der Paraphrasen und Homilien, sowie der Vitanei in englischer Sprache, Vorlesung biblischer Abschnitte, Prüfung der Communikanten, strenge Sonntagsfeier, eifrige Amtsführung und Anlegung von Kirchenbüchern angeordnet. Prediger begleiteten die Commissäre, um das Volk über die Reformation zu belehren.

Hierauf wurde am 4. Nov. 1547 das Parlament eröffnet, das den Grund zu der reformirten Kirche legte. Die bisherigen Maßregeln wurden gutgeheißen, alle seit der Vollarbenzeit gemachten Kegergesetze aufgehoben, die königliche Oberhoheit nicht nur neu bestätigt, sondern noch dadurch ausgedehnt, daß die Wahl der Bischöfe und die geistliche Gerichtsbarkeit ganz in die Hände der Regierung gelegt wurden; ferner wurden die Seelenmessen abgestellt und das Abendmahl unter beiderlei Gestalt eingeführt, zugleich aber die damals häufigen Angriffe auf das Sakrament mit schweren Strafen bedroht. Der Aufhebung der noch übrigen geistlichen Stiftungen gab der habgütige Adel gerne seine Zustimmung, da er sich wie früher große Beute versprach, und Cranmer mußte bald zu seinem Schmerze sehen, daß von den Gütern und Einkünften von 90 Collegien und über 2300 anderen Stiftungen nur 13 Schulen gegründet wurden, das Meiste aber in den Händen des Adels und besonders des Protectors hängen blieb. An-

dere Anträge aber auf Revision der Kirchengesetze, Wiederaufnahme der schon unter Heinrich angefangenen Verarbeit einer Gottesdienstordnung, Aufhebung des Eölibats und Be-theiligung der Convocation bei der Kirchengesetzgebung wurden abgewiesen. Cranmer seinerseits fuhr mit Reformen fort. Im Januar 1548 verbot er den Gebrauch von Kerzen, Asche und Palmen, gestattete gerne Ausnahmen von der strengen Beobachtung der Fasten und ordnete im Febr. die Entfernung aller Bilder aus den Kirchen an. Auch in der Lehre ging er einen Schritt weiter. Er ließ die lutherischen Kärnberger Katechismuspredigten durch Justus Jonas in's Lateinische übertragen und gab das Buch in englischer Uebersetzung heraus. Zugleich bereitete er mit den Bischöfen Goodrich, Ridley u. a. auf Grund der besten alten Liturgien mit Benützung der Kölner Liturgie eine neue Gottesdienstordnung vor, in welcher der Abendmahls-gottesdienst fast unverändert aus dem römischen Missale herübergenommen und außerdem die Ohrenbeichte, die Fürbitte für Verstorbene, das Kreuzschlagen und Ealsöl und die Priesterkleidung beibehalten war. Dieses in seiner Art nach Form und Inhalt ausgezeichnete Werk wurde am Schluß des Jahres 1548 als Weihnachtsgabe dem König überreicht, durch die erste Uniformitätsakte Anfangs 1549 als allgemeines Gebetbuch angenommen und die Einführung desselben auf den 1. Juli festgesetzt. Der Aufhebung des Eölibats gab dasselbe Parlament nach längeren Kämpfen nur als einem nothwendigen Uebel seine Zustimmung.

Bisher war der Widerstand der katholischen Partei vergeblich gewesen. Gardiner, der sich gleich Anfangs der Einführung der Paraphrasen und Homilien widersezte, an der Wandlungslehre festhielt und die Pflicht des Gehorsams gegen die Vormundschaftsregierung bestritt, war schon im ersten Jahre Edward's in den Tower gebracht worden. Tonstal, der sich bald nach Somerset's Erhebung zum Protektor auf seinen Bischofsitz zurückgezogen, verhielt sich ruhig. Bonner, jetzt eben so feig, wie früher grausam und gewalthätig, zeigte sich nachgiebig. Und ebenso charakterlos waren mit Ausnahme der Prinzessin Maria die übrigen Freunde des Papismus. Im Volke aber, das durch die Aufhebung der Klöster, durch die Härte und Habsucht der Edelleute in Armuth versank und alles Elend der Reformation zuschrieb, dazu durch die katholisch-gefinnten Geistlichen und Laien insgeheim aufgeregt wurde, brachte die Einführung der neuen Gottesdienstordnung den langverhaltenen Unwillen zum Ausbruch. Am gefährlichsten war der Aufstand in Devonshire und Norfolk. Dort, wo Cardinal Pole viele Anhänger hatte, forderte eine Schaar von 10,000 Mann die Herstellung des Katholicismus und wurde nach vergeblichen Unterhandlungen endlich mit Hülfe ausländischer Truppen gesprengt und zum Theil ausgerieben. In Norfolk stellte sich ein Herber Kett an die Spitze von 20,000 Aufwieglern und erklärte dem habgierigen Adel so gut als der reformirenden Regentschaft den Krieg. Die gegen ihn gesandten Truppen warf er zurück und erst dem mit einer starken Armee ankündenden Grafen Warwick gelang es im Aug. 1549 den Aufstand zu dämpfen. Die äußere Lage des Landes war damals überhaupt eine traurige. England war durch Heinrichs Plan, Edward mit der schottischen Erbtöchter Maria zu vermählen, zu welchem Zweck die evangelisch gesinnte Partei in Schottland unterstützt wurde, in einen Krieg mit Frankreich verwickelt worden, der die Staatssasse erschöpfte und die englischen Besitzungen in Frankreich gefährdete. Dies, sowie die Hinrichtung seines ihm verhassten Bruders (März 1549) führte den Sturz des Protektors herbei, den die Mitglieder des Staatrathes wegen seiner Herrschsucht, die Katholischen noch zudem wegen der kirchlichen Neuerungen haßten. Der ehrgeizige Warwick verband sich mit Somerset's Hauptgegner Southampton, den er übrigens bald auf die Seite schob, und brachte es dahin, daß der Protektor im Sept. 1549 in den Tower geführt wurde, aus welchem er nach zweimonatlicher Haft mit Verlust der Protektorswürde in den Staatrath zurückkehrte. Doch wurde dadurch der Fortgang der Reformation nicht gehemmt, da Warwick nur durch Förderung derselben sich die königliche Gunst gewinnen konnte. So wurde während Somerset's Haft von dem Parlament nicht nur der Befehl zur Einführung der neuen Liturgie verschärft, sondern

auch die Abfassung eines Ordinationsformulars und eines Kirchengesetzbuches beschlossen. Während die letztere Arbeit mehrere Jahre in Anspruch nahm, war das Ordinationsformular schon im März 1550 vollendet. Es ist mit wenigen unter Karl II. vorgenommenen Aenderungen dasselbe mit dem noch heute gebräuchlichen und wurde sogleich durch königliche Verordnung eingeführt, bis es zwei Jahre später durch das Parlament Gesetzeskraft erhielt.

Bei den bisherigen Reformen war es nicht sowohl auf Gründung einer neuen Kirche, als auf Reinigung der alten abgesehen. Daher auch jetzt noch, wie früher, schwärmerische Richtungen, wie die der Wicertäufer, der Antitrinitarier, der Gesselier (welche die Prädestinationslehre auf die Spitze trieben) u. a. viel strenger niedergehalten wurden, als der Papismus. Wohl mochten manche dieser zerstreut auftretenden Secten, sofern sie staats- und sittengefährliche Grundsätze hegten, den Anspruch auf Tuldung verwerkt haben; daß aber Jane Bocher (Mai 1550), weil sie die wahre Menschheit, und der Holländer van Paris, weil er die Gottheit Christi läugnete, auf dem Scheiterhaufen starben, ist ein Flecken in der sonst milden Regierung Edwards.

So suchten die Führer der englischen Reformation ebenso die schwärmerischen Auswüchse wie den Widerstand der Katholischen zu unterdrücken, und die Kirche, wie sie vor der römischen Verderbniß war, herzustellen.

Allmählig aber gewannen die Grundsätze der deutschen und schweizerischen Reformation auf die weitere Entwicklung der englischen einen bedeutenden Einfluß. Es geschah dies durch die aus der Verbannung zurückkehrenden Engländer, wie Miles Coverdale und John Rogers, früheren Mitarbeitern Tindals, und John Hooper, sowie durch die flüchtigen Ausländer Peter Martyr, Bernhard Ochino, Bucer, Fagius und Lasdi (v. Nähere s. d. Art.). Bei dem großen Mangel an inländischen Gelehrten und tüchtigen Predigern war ihre Hülfe um so willkommener. Die Hochschulen hatten sich unfähig gezeigt, sich aus eigener Kraft zu erneuern. Cranner berief deshalb schon 1548 Peter Martyr Vermigli und Bernhard Ochino nach Oxford. Der erstere wirkte dort 5 Jahre lang mit großem Segen, aber auch unter schweren Kämpfen und vielen Anfechtungen. In Cambridge wurde im Herbst 1549 Martin Bucer für die neutestamentliche Theologie und Paul Fagius für die alttestamentliche angestellt. Letzterer starb schon am 15. Nov. Bucer dagegen war eine anderthalbjährige Wirksamkeit vergönnt, während der er durch sein Wissen wie durch seine Frömmigkeit und Friedensliebe sich hohe Achtung erwarb. Nach seinem Tode ließ man seine Stelle zwei Jahre lang unbesetzt, in der Hoffnung, Melancthon dafür zu gewinnen. Durch diese Männer wurde der Samen des Evangeliums ausgestreut, der in dem jüngern Geschlechte später seine Frucht trug. Die scholastischen Professoren aber widersetzten sich mit aller Heftigkeit der neuen Lehre. Besonders war es die Lehre vom Abendmahl, die in den Vordergrund trat. Aber die vielen Disputationen darüber trugen dazu bei, daß die Führer der Reformation selbst sich von dem katholischen Dogma los sagten. Im Kultus und in der Verfassung wurde namentlich durch Knox und Hooper die Forderung einer durchgreifenden Reform gestellt. Dieser, im Juli 1550 zum Bischof von Gloucester ernannt, weigerte sich, die bischöfliche Kleidung anzulegen und dem Erzbischof den Eid des Gehorsams zu leisten und gab erst, durch eine kurze Haft milder gestimmt, nach, worauf er im März 1551 in sein Bisthum eingesetzt wurde. Auf seine Anregung wurde auch im Nov. 1550 durch Kabinettsbefehl die Aufstellung von Abendmahlstischen statt der Altäre angeordnet. Die Bischöfe Heath und Day, welche sich der Anordnung widersetzten, verloren ihre Ämter (Okt. 1551). Knox ging viel weiter als Hooper, und verwarf die Liturgie sammt dem Episkopat und schlug ein ihm angebotenes Bisthum aus. Von nicht geringem Einfluß war die von Lasdi 1550 gestiftete niederdeutsche Gemeinde, welcher andere Fremden Gemeinden folgten. In ihr sah man, während die englische Kirche erst im Bau begriffen war, eine ausgebildete presbyterische Kirche mit strenger Kirchenzucht und entschieden reformirter Lehre, nach dem Muster

der apostolischen Kirche gebaut. In ihr war verwirklicht, was die Anhänger des Lollardismus erstrebten. Nach ihrem Vorbilde wollten Viele auch die englische Kirche aufgebaut sehen. Durch diese fremden Einflüsse entwickelte sich jene der Staatskirche entgegengesetzte Richtung, welche später so gewaltig austrat und derselben den Umsturz drohte. Doch war sie zunächst auf kleinere Kreise beschränkt und ungefährlich. In den meisten Theilen des Landes war das Licht des Evangeliums noch wenig durchgedrungen. Und das war kein Wunder. Es gab Gemeinden, in denen Jahre lang nicht gepredigt wurde. Viele Geistliche hatten mehrere Pfarren und versahen sie durch die, welche sich um den geringsten Lohn dinge ließen. Den anwissentlichsten Mönchen wurden Pfarren gegeben, um den ihnen ausgelegten Jahresgehalt zu ersparen. Die meisten Geistlichen waren geheime Katholiken. Kaum 10 Prediger, schreibt Hagius 1549, gebe es, die etwas leisten könnten. Um diesem schreienden Uebelstande abzuheifen, traf Cranmer die Einrichtung, daß 6 Hestapläne (darunter Knog und Grinbal) ernannt wurden, von denen immer 4 das Land als Reiseprediger durchziehen sollten. Zugleich suchte er durch Entfernung der alten widerspenstigen Bischöfe und durch Anstellung tüchtiger und entschieden evangelischer Männer die Durchführung der Reformation zu beschleunigen. Garterin und Tossal wurden nach vergeblichen Warnungen abgesetzt und am Ende des Jahres 1551 waren alle katholische Bischöfe entfernt.

Aber die Freude über einen so entschiedenen Sieg wurde den Evangelischen durch Somerset's Sturz getrübt. Das gute Einvernehmen zwischen zwei ehrgeizigen Männern, wie Warwid und Somerset, konnte nicht von langer Dauer seyn. Dieser strebte nach dem verlornen Protektorat, und jener hielt nur so lange Frieden, bis er sich in des Königs Gnust festgesetzt hatte. Kaum zum Herzog von Northumberland erhoben, ließ er Somerset im Oktober 1551 als Hochverräther verhaften. Obwohl seine Schuld nur durch gezwungene Zeugen erwiesen werden konnte, wurde er doch zum Tode verurtheilt. Seine Unschuld bezeugend und das Volk zum treuen Festhalten an dem evangelischen Glauben ermahnend, starb er am 22. Jan. 1552 auf dem Schaffot, tief betrauert von dem Volke, dessen Sache er oft gegen den Adel geführt und von den Freunden der Reformation, die er eifrig gefördert. Doch wurde durch seinen Tod der Fortgang der Reformation nicht gehemmt. Northumberland, dessen Aufrichtigkeit in religiösen Dingen sehr zweifelhaft war, wurde durch sein eigenes Interesse genöthigt, der Sache des Evangeliums zu dienen, zumal der junge König eben jetzt eine entschiedene Vorliebe für die von den fremden Theologen vorgeschlagenen Reformen an den Tag legte und auf die Revision des allgemeinen Gebetbuchs drang. Calvin war zuviel Papistisches darin stehen geblieben. Ihm fielen Peter Martyr und Bucer bei. Der letztere wünschte nicht bloß die Ausmerzung mancher katholischen Gebräuche, sondern auch die Einführung eines wohlgegliederten Gemeindefens mit Kirchenzucht, Armenpflege und Volkserziehung und Zurüdgabe des Kirchenguts an die Gemeinden. Seine Schrift „Censura supra libro sanctorum“ (1550) bestimmte den König, eine Revisionskommission niederzusetzen. Diese benützte die Vorschläge der genannten Theologen theilweise, nahm Mehreres aus der von Valerandus Polanus überarbeiteten Calvin'schen Liturgie auf, die Eingangsprüche, Responsorien, einiges in der Beichte und die 10 Gebote im Abendmahlsgottesdienst, und schaffte den Gebrauch des heil. Oeles, Exorcismus, Kreuzschlagen, Orenbeichte, Fürbitte für Verstorbene und die katholische Priesterkleidung ab. Der neue Entwurf wurde der Convocation und hierauf den glücklichsterweise noch unter Somerset's Einfluß gewählten und unmittelbar nach seiner Hinrichtung am 23. Jan. 1552 versammelten Parlamente vorgelegt, welches durch die zweite Uniformitätsakte vom 6. April 1552 das revidirte Gebetbuch annahm und dessen Einführung auf Allerheiligen festsetzte. Nachdem das Parlament noch Gesetze über die Feier von Sonn- und Feiertagen u. a., sowie über die Witterung der bis dahin despotisch angewandten Hochverrathsakte gemacht, wurde es am 15. April aufgelöst.

Gleichzeitig mit der Liturgie wurde auch das Kirchengesengbuch revidirt. Zu diesem Zweck wurde 1549 eine Commission niedergesetzt, die Arbeit aber erst nach zwei Jahren

ernstlich in Angriff genommen und noch vor Edward's Tod beendigt, aber erst unter Elisabeth unter dem Titel *Reformatio legum ecclesiasticarum* veröffentlicht. In diesem Werk, das Cranmer mit Zuziehung von Goodrich, Cox, Peter Martyr und vier Rechtsgelehrten abfaßte, wird die heilige Schrift zur Grundlage der Kirchengesetzgebung gemacht, und darauf mit Berücksichtigung der vier ersten Concilien, der Kirchenväter und der reformatorischen Reichsgesetze die einzelnen Bestimmungen gebaut. So trefflich aber das Buch als erster Versuch einer evangelischen Kirchengesetzgebung war, so erhielt es doch nie gesetzliche Geltung.

Zuletzt erst, nachdem die Kirchenverfassung längst festgestellt, die Gottesdienstordnung vollendet und der Grund zu einem evangelischen Kirchenrecht gelegt war, ging Cranmer an das Werk, womit anderswo der Anfang gemacht wurde — die Aufstellung eines Glaubensbekenntnisses. Es erklärt sich dies aus dem ganzen Gang der englischen Reformation, die mit der Aenderung der Verfassung begann, von vornherein den Weg der Vermittlung einschlug und in Lehrpunkten bis dahin großes Schwanken zeigte, auch aus der Hoffnung, sich mit den ausländischen Reformirten über ein gemeinschaftliches Bekenntnis verständigen zu können. Nun aber war diese Hoffnung verschwunden, die katholischen Prälaten entfernt, und was die Hauptsache ist, Cranmers und seiner Mitarbeiter Ansichten zum Abschluß gekommen. Cranmer unternahm die ihm aufgetragene Arbeit und legte ein Glaubensbekenntnis in 42 Artikeln (s. das Nähere Angl. K. S. 325) im Mai 1552 dem Staatrath vor. Dasselbe zeigt ein entschiedenes Ueberwiegen des Calvinismus und geht in dieser Richtung weit über die Liturgie hinaus, so daß beide in manchen Punkten kaum in Einklang gebracht werden können. Dieser Umschwung in der Lehre machte den bisher gebrauchten Nürnberger Katechismus unbrauchbar. Es wurde deshalb wahrscheinlich durch Bischof Poinet ein neuer Katechismus abgefaßt und der Gebrauch desselben, sowie die eidliche Zustimmung der Geistlichkeit zu den 42 Artikeln von dem König im Mai 1553 angeordnet, obwohl die letzteren weder der Convocation noch dem Parlament zur Bestätigung vorgelegt worden waren. Mit dem Glaubensbekenntnis war das Reformationswerk zum Abschluß gebracht. Es war dies ein großes Glück, denn Edward's zunehmende Kränklichkeit eröffnete eine trübe Aussicht auf die Zukunft. Northumberland, ebenso habgierig als herrschsüchtig, hatte nicht bloß nach Konstanz's Absetzung den größten und besten Theil des Bisthums Durham als Palzgrafschaft zu seinem Herzogthum geschlagen, beträchtliche Güter und viele einträgliche Stellen sich von dem Könige übertragen lassen und durch Verschenkung früherer Klostergüter sich einen großen Anhang geschaffen — er trachtete jetzt nach nichts Geringerem, als die Krone an seine Schwiegertochter Jane Grey zu bringen. Noch war die Legitimität der Töchter Heinrichs durch keinen Parlamentsbeschluß aufgehoben, Jakob's V. Mutter war in Heinrichs Testament nicht genannt und so hatte Lady Grey's Mutter, als Heinrichs Nichte, die nächsten Ansprüche auf den Thron. Northumberland stellte dem König die Gefahr vor, die Maria's Regierung der Reformation bringen würde und wirkte trotz Cranmers und Anderer Einsprache eine Aenderung der Thronfolge zu Gunsten seiner Schwiegertochter aus (10. Juni). Am 6. Juli 1553 starb Edward. Sein Tod vernichtete die großen Hoffnungen der Evangelischen im In- und Auslande. Nach Geist und Herz hatte er sich gleich schön entwickelt. Seine Kenntnisse in alten und neuen Sprachen und in der Astronomie überraschten die Kenner. In Staatsgeschäften, in die er früh eingeweiht war, zeigte er einen scharfen und umfassenden Blick. Am meisten aber lag seinem tiefinnigen Gemüth die Herstellung der reinen Lehre, das geistige Wohl und sein eigenes Seelenheil an. Man sah in ihm einen „andern Josias.“ Und daß man viel von ihm erwarten durfte, zeigen seine noch vorhandenen Briefe und Aussprüche und sein Tagebuch. Der rasche Fortgang der Reformation von der Erasmischen Richtung zum Calvinismus, die Begeisterung, mit der er die Vorschläge der fremden Reformatoren aufnahm, hat zu der Vermuthung geführt, daß er in dieser Richtung noch weiter gegangen wäre, und der schon drohenden Spaltung der Evangelischen vorgebeugt

haben würde. Wie dem seyn mag, seine kurze Regierung steht in um so hellerem Lichte da, je dunkler die Zeit war, die mit Maria's Schreckensregierung hereinbrach.

Maria (geb. wahrsch. 8. Febr. 1515; reg. Juli 1553 bis 17. Nov. 1558) wurde wenige Tage nach Lady Jane's Erhebung als Königin ausgerufen. Die Katholischen im Bunde mit den zahlreichen Feinden des übermächtigen Northumberland halfen ihr zum Siege. Viele waren durch das Versprechen der Glaubensfreiheit gewonnen worden. Aber das Regern gegebene Wort glaubte sie nicht halten zu müssen. Sie hatte den Katholicismus mit der Muttermilch eingesogen. Das empörende Verfahren ihres Vaters gegen die unglückliche Katharine und gegen sie selbst, da er sie zwang, ihre eigene Illegitimität anzuerkennen, ihre Erziehung durch die bigotte Mutter des geächteten Cardinals Pole, der Kummer und die vielfachen Leiden, in denen sie ihre Jugend verbrachte — das Alles fachte in ihr einen glühenden Haß gegen alle Neuerungen an. Weder die Bitten noch die Drohungen ihres Bruders und der Regentschaft vermochten ihre Gesinnung zu ändern. Unversöhnlich wie ihr Vater und begeistert für den Glauben ihrer Mutter, um dessen willen sie so viel zu leiden gehabt, hielt sie sich nunmehr für berufen, den Katholicismus in allen Ständen wiederherzustellen. Auf dieses Ziel steuerte sie rasch los, obwohl ihre Freunde in der Heimath und in der Ferne ihr große Vorsicht anriethen. Gleich am Tage ihres Einzugs im Tower (31. Juli) wurden Norfolk und Gardiner, am folgenden Sonntag, Heath und Day der Haft entlassen und in ihre Ämter wieder eingesetzt. Ueber 60 Personen waren von der Amnestie ausgeschlossen, ebenan der Herzog von Northumberland, welcher sogleich als Hochverräther verurtheilt und unter Verheuerungen seiner Treue gegen Maria und seiner Anhänglichkeit an den katholischen Glauben am 22. Aug. hingerichtet wurde. Edwards Leichenbegängniß und Maria's Krönung fand nach katholischem Brauche statt. Ein Erlass vom 18. Aug. beschränkte „bis auf weitere Anordnungen“ die Predigt- und Pressfreiheit. Der Widerstand gegen diese Verordnung brachte in Kurzem Hooper, Ridley, Latimer, Coverdale, Rogers, Cox u. a., zuletzt den Erzbischof in's Gefängniß. Das Parlament, das im Herbst zusammentrat, erkannte die Gültigkeit der Ehe zwischen Heinrich und Katharine an und hob, nicht ohne heftigen Widerspruch, alle unter Edward gemachten reformatorischen Reichsgesetze auf. So fiel Streich auf Streich, und das mit so vielen Opfern und Anstrengungen aufgeführte Gebäude der reformirten Kirche war zertrümmert. Die Masse des Volkes, das sich nach dem katholischen Pomp und den Fleischtröpfen der Klöster zurücksehte, freute sich, der Adel widersetzte sich nicht, da die Herausgabe der geistlichen Güter von ihm noch nicht verlangt wurde, die Convocation, aus der die reformirten Prälaten entfernt waren, jubelte der neuen Königin zu als der „andern Maria, die das gute Theil erwählt.“ Die Freunde der Reformation und die große Zahl der verheiratheten Geistlichen dagegen waren voll Besürzung und banger Aussicht auf die Zukunft. In Einem aber waren die Freunde und Gegner der Königin eins — in dem Widerwillen gegen den von Maria und Carl V. gehegten Plan einer Verbindung mit Philipp von Spanien. Das Parlament wünschte aus Furcht vor fremdem Einfluß, daß ihre Wahl auf einen Engländer fallen möchte. Aber Cardinal Pole, dem die Königin früher sehr zugethan schien, war ihr jetzt zu alt, und der junge Courtenay, Edwards IV. Urenkel, gegen den sie nicht gleichgültig war, zu leichtsinnig. Trotz der Einrede ihrer ergebensten Freunde, ließ sie im Januar 1554 ihre Absicht, Philipp zu heirathen, bekannt machen. Auf die Nachricht davon brachen Unruhen in Warwickshire, der Heimath der Grey's, in Cornwallis, Devonshire und Wales aus. Während aber diese bald niedergeschlagen wurden, versetzte Sir Thomas Wyatt, der aus Kent mit einer Schaar gegen London heranzügte, die Stadt in die größte Besürzung. Nur Maria verlor den Muth nicht. Ihre feurige und muthige Ansprache an die Bürger in der Guildhall stößte Achtung und Vertrauen ein. Tausende scharten sich um sie und zwangen Wyatt, sich zu ergeben (11. Febr. 1554). Am Tage darauf fiel das Haupt der 17-jährigen liebenswürdigen Jane Grey, die erst ihren Gemahl auf's Schaffot führen sah und dennoch standhaft, ihre Unschuld und Treue gegen den evangelischen Glauben betheuernd

starb. Ihr Vater und Oheim folgten ihr bald nach. Fünfzig von Whats Anhängern waren in London, andere in Kent hingerichtet. Er selbst suchte sich durch schamlose Verdächtigung der Prinzessin Elisabeth zu retten, die deshalb in den Tower gebracht, war als schultlos der Fast entlassen, aber unter strenge Aufsicht gestellt wurde. Viele Adelige wanderten aus Furcht vor Verfolgung nach Frankreich aus. Nachdem die Ruhe hergestellt war, wurde am 25. Juli Maria's Vermählung mit Philipp vollzogen, welche die Quelle vielfachen Elends für England wurde, da der spanische Einfluß entstellend auf das Volk wirkte, und England in einen kostspieligen Krieg mit Frankreich verwickelt wurde, in welchem Calais, die letzte englische Festung jenseits des Kanals verloren ging. Das Schlimmste aber war, daß jetzt Maria, auf die erste katholische Macht sich stützend, ihre Pläne rücksichtslos durchführte. Ein königlicher Befehl trieb Tausende von Ausländern aus England, für das sie in politischer wie industrieller Hinsicht ein Segen gewesen. Mit ihnen flohen 800 Engländer, darunter viele Studierende und Theologen, wie Knox, Grindal, Sandys, Jewel, nach Frankfurt, Basel, Zürich und Genf. Durch einen andern Erlaß wurde die Suprematie aufgehoben und in Folge davon die noch übrigen evangelischen Bischöfe abgesetzt und wohl die Hälfte der Geistlichen wegen Verletzung des Eölibatgelübdes in's Elend gestossen. Nun konnte auch Pole es wagen, im Nov. 1554 als päpstlicher Legat seinen Einzug in London zu halten, als eben das Parlament zusammentrat, um jenen Maßregeln das Siegel aufzudrücken. Der Anfang des Jahres 1555 sah die englische Kirche in den Schoos der römischen zurückgekehrt. Und nun brachen die fürchterlichen Verfolgungen aus, durch welche Maria's Regierung gebrandmarkt ist. Noch der mildeste unter den Regerrichtern war Pole, der übrigens als Erzbischof von Canterbury und Kanzler beider Hochschulen nicht bloß an der Spitze der Verfolgungen stand, sondern auch selbst in seiner Diöcese 18 Ketzer auf den Scheiterhaufen brachte, und die Schmach, die Heinrich dem h. Thomas zugefügt, an den Gebeinen des Bucer, Fagius und Peter Martyrs Frau rächte. Gardiner, der seine letzten Kräfte an die Ausrottung der Keterei und Herstellung der Klöster setzte, starb getäuscht in seinen Hoffnungen auf höhere Würden und seine Sünden bereuend am 12. Nov. 1555 und überließ das blutige Geschäft dem sonst milden Bischof Heath, seinem Nachfolger in der Kanzlerwürde. Unerfütlich in Aufspürung und Hinrichtung der Evangelischen war Bonner, der „blutige Schlächter.“ Wohl 300 Menschen, Männer und Weiber, Greise und Kinder, darunter 5 Bischöfe und 21 Theologen starben in wenigen Jahren auf dem Scheiterhaufen. Viele andere schmachteten oder verhungerten im Kerker. Die Verfolgung wüthete fort, bis Maria's Tod am 17. Nov. 1558 der Schreckensherrschaft ein Ende machte. Den Tag darauf starb der Cardinal.

Es ist schwer zu sagen, ob Maria mehr zu verdammen oder zu bemitleiden ist. Auch sie hatte von Natur große Anlagen. Es fehlte ihr nichts, was zur feinen Bildung gehörte. Sie sprach fünf lebende Sprachen, verstand Latein, Griechisch und Musik, war mit den verschiedenen Zweigen der Naturwissenschaft vertraut und zeichnete sich durch Geschid in seinen Arbeiten aus. Aber ihr ganzes Wesen hatte etwas Abstoßendes. Ihre Kleiderpracht war wie ein Hohn auf ihre kleine schwächliche Gestalt und ihr alterndes kummergefurchtes Antlitz. Ihre dunkeln, finsterrollenben Augen verbreiteten Schreden. Sie war hochmüthig, ungemein reizbar und konnte Beleidigungen weder vergehen noch vergessen. Dabei aber hatte sie manche gute Eigenschaften. Verstellung war ihr fremd. Was sie glaubte und wollte, das bekannte und that sie offen. Die Ueberzeugungstreue, mit der sie am Katholicismus auf dem Thron wie im Elend festhielt, nicht rühmlich ab gegen die Charakterlosigkeit so Vieler, die ihren Glauben wie ein Kleid wechselten. Sie opferte ihrem Glauben das Glück ihrer Jugend und war die erste, welche die Klostergüter herausgab, während der habgüchtige Adel den Raub behielt. Fürcht kannte sie nicht und ihren Eifer in Ausführung dessen, was sie für recht hielt, konnte nichts bannen. Ihre Thatkraft und ihr Eifer wäre einer besseren Sache werth gewesen. Sie liebte ihr Volk und wurde von Niemand geliebt. Philipp wurde ihrer bald überdrüssig, der

Papst trübte sie in ihrem einzigen Freund Pole, den er abberief. Sie fühlte, daß ihr der Fluch des Volkes an den Fersen hing. Oft fand man sie in ihrem einsamen Zimmer in Thränen. Wohl glaubte sie, Gott einen Dienst damit zu thun, daß sie die Ketzerei mit Feuer und Schwert androhte, aber das Gland, das unter ihr in dem Lande zunahm und durch die Verheerungen der Pest noch vermehrt wurde, das Kriegsunglück und am Ende der Verlust von Calais brachen ihr das Herz. Sie starb unbetrouert, die unglücklichste Fürstin, die je auf einem Throne saß.

Für die Reformation selbst war Maria's Regierung die Feuertauſe. Die Wolke von Jengen sprach laut für den Werth und die Kraft des Evangeliums, die blutigen Verfolgungen erzeugten im Herzen des Volkes einen unverlöschlichen Haß gegen den Katholicismus. Latimers weisendes Wort, womit er seinen Freund in den Flammen tröstete, ist zur Wahrheit geworden: „Seid gutes Muths, Meister Ridley, und zeigt euch als Mann! Wir wollen heute mit Gottes Hülfe in England ein Licht anzünden, das nimmermehr verlöschen wird.“

Auf die lange Schreckensnacht brach mit Elisabeth's Thronbesteigung ein heller Tag an. Elisabeth (geb. den 7. Sept. 1533; reg. seit 17. Nov. 1558) war dazu berufen, das Werk der Reformation zu vollenden. Das Ebenbild ihres Vaters hatte sie in der Schule des Unglücks gelernt, was jenem schulte — Weisheit und Selbstbeherrschung. Englands Größe auf Grund einer religiösen und politischen Einheit war das Ziel ihres Strebens. Sie wagte es in hochherziger Politik, als Beschützerin des Protestantismus im Ausland aufzutreten Angesichts der Gefahren, die ihr von den katholischen Mächten, von ihrer schottischen Nebenbuhlerin und den Anhängern der römischen Kirche im eigenen Lande drohten. Um ihr Ziel zu erreichen, gab es keinen andern Weg als den der Vermittlung. Sie stellte sich deshalb über die Parteien. Ihren geheimen Rath setzte sie aus Katholischen und Evangelischen zusammen. Die Krönungsfeier (15. Jan. 1559) ließ sie nach römischem Brauch vollziehen, aber den Krönungseid legte sie auf die englische Bibel ab. In das Parlament wurden unter dem Einfluß der Regierung möglichst viele Freunde der Reformation gewählt, aber die Eröffnung desselben (25. Jan.) geschah mit einem Hochamt. Den Verhandlungen im Parlament wurden keine Schranken gesetzt und um ganz unparteiisch zu erscheinen, hatte die Königin zuvor schon die Revision der Edward'schen Liturgie einer gleichen Anzahl von Katholiken und Evangelischen übertragen. Nicht ohne heftige Kämpfe wurde das unter Maria wiedereingeführte römische Kirchenwesen über den Haufen geworfen, die königliche Suprematie in ausgeheftester Weise wiederhergestellt, die Ausübung desselben einer von der Krone zu ernennenden Hohen Commission übertragen und endlich (Apr. 1559) durch eine neue Uniformitätsakte die Einführung des revidirten Allgemeinen Gebetbuchs (s. d. Nähere Angl. K. 324, 339) beschlossen. Um diese Beschlüsse in Kraft zu setzen, ordnete die Königin eine allgemeine Kirchenvisitation an und gab zugleich den Commissären eine Reihe von Anweisungen an die Hand, welche auf die Edward'schen Visitationsartikel gegründet, mit Schonung gegen die Katholischen und Berücksichtigung der strengeren Evangelischen verfaßt waren. Durch dieselben wurde die Entfernung der Altäre, Bilder, Kreuze und Kerzen, aber die Beibehaltung der Instrumentalmusik und des Knieens bei'm Gebet und Abendmahl angeordnet; Kirchenbesuch und strenge Sonntagsfeier wurde eingeschärft, anderseits die Predigt- und Pressfreiheit und selbst die Verheirathung der Geistlichen von der Erlaubniß der obern Behörde abhängig gemacht. Die meisten Geistlichen zeigten sich bereit, den Supremats- und Uniformitätseid zu leisten. Von 9400 Geistlichen verweigerten ihn nur 80 Pfarrer, aber gegen 70 Kathedralgeistliche, Universitätsprofessoren und Kollegienvorsteher. Die Zahl der Bischöfe war im Lauf des letzten Jahres von 25 auf 16 herabgeschmolzen, welche gleichfalls alle bis auf einen den Eid nicht leisteten. Durch das Ausscheiden jener Pfarrer trat für den Augenblick ein Mangel an Predigern ein, der durch Verwendung von Laien als Vorlesern in den Kirchen abgestellt werden mußte, aber bald durch die aus der Verbannung zurückkehrenden Theologen reichlich ersetzt wurde.

Dringender und wichtiger war die Wiederbesetzung der leeren Prälatenbank. Zunächst wurde der frühere Lehrer der Königin, Matthäus Parker, ein ebenso anpruchsvoller als gelehrter Mann (im Juli 1559) zum Erzbischof von Canterbury gewählt. Glücklicher Weise waren noch drei unter Maria gesüchtete Bischöfe, Barlow, Scory und Coverdale, sowie der Suffraganbischof Hodgkins vorhanden. Barlow mit Hälfte der drei andern weihte nun Parker (17. Dec. 1559) nach dem neuen Ordinationsformular in völlig gültiger Weise und die Sage, daß diese Weihe nur ein Schwanke gewesen, den ein abtrünniger Pfaffe im Wirthshaus zum Pferdstopf ausgeführt, ist die spätere Erfindung des Jesuiten Holywood. Parker konnte nunmehr die andern Bischöfe weihen und binnen zwei Jahren waren alle Bisthümer mit evang. Männern (darunter Barlow, Scory, Grindal, Cox [Edwards Lehrer] und Jewel) besetzt. Wie früher, so wurde auch jetzt, erst nachdem Verfassung und Gottesdienstordnung festgesetzt war, zur Aufstellung eines Glaubensbekenntnisses fortgeschritten. Vorläufig diente ein kurzes Bekenntniß in 11 Artikeln, welches die Geistlichen unterzeichnen und zweimal des Jahres in den Kirchen vorlesen mußten, als Richtschnur für die Lehre. Inzwischen wurden die 42 Artikel von einer Commission revidirt, und der Convocation im Jan. 1563 vorgelegt, welche die drei letzten Artikel strich, sonst aber nur wenig änderte und im Febr. die 39 Artikel als Glaubensbekenntniß annahm (v. Nähere Angl. R. 325—26). Sie wurden zunächst mit königlicher Zustimmung im Nov. veröffentlicht, aber erst im April 1571 von dem Parlament bestätigt, und hatten bis dahin nur für die Geistlichen Gültigkeit. Dieselbe Convocation nahm auch den von Noel auf Grund des Poinet'schen bearbeiteten lateinischen Katechismus an, der 1570 in englischer Uebersetzung erschien, sodann ein von Parker und Jewel verfaßtes Familienbuch und beschloß endlich eine neue Bibelübersetzung, welche 1572 veröffentlicht wurde.

Der Bau der englischen Episcopalkirche war damit vollendet. Die vermittelnde Stellung, die sie zwischen dem römischen Katholicismus und dem schweizerischen Puritanismus einnahm, schien geeignet, die getrennten Parteien zu vereinigen. Durch Einführung einer gleichmäßigen Gottesdienstordnung hoffte Elisabeth die innere Verschmelzung der verschiedenen Lehrensichten allmählig herbeizuführen. Darum ließ sie in den ersten 10 Jahren den Vätern volle Glaubensfreiheit. Die Gottesdienstordnung, welche von abergläubischen Gebräuchen gereinigt war, aber das Meiste aus dem alten Ceremoniell bewahrte, konnte den billigen Ansprüchen der Evangelischen und Katholischen genügen. Und obwohl die eifrigen Papisten die Conformität verweigernd das Land verließen, so sägten sich doch die meisten katholischgesinnten Geistlichen aus Furcht, ihre Pfründen zu verlieren. Sie schoben ihre Nachgiebigkeit der Regierung in's Gewissen und feierten insgeheim die Messe mit den Gläubigen. Aber bald nöthigten die aufrührerischen Bewegungen der Katholischen und der hartnäckige Widerstand der Puritaner zu entscheideneren Maßregeln. Schon 1561 wurde eine Verschwörung entdeckt, die Pole's Kesseln angezettelt hatten, und daher von dem Parlament 1563 die wiederholte Leistung des Supremationseides unter Androhung schwerer Strafen gefordert. Dies war nur ein Schreckschuß. Als aber durch papistische Flugschriften (welche Jewel's berühmte Apologie hervorriefen), durch fanatische Priester, die von den spanischen Niederlanden zurückkehrend, in Verkleidungen das Land durchzogen und durch Weissagungen auf ein nahes Ende der Königin, die Begeisterung des Volkes für den Katholicismus angefaßt wurde, als eine Verschwörung zu Gunsten der schottischen Maria zu Tage kam, bei welcher sich viele Edelleute beteiligten und im Norden ein gefährlicher Aufruhr ausbrach (1569) und endlich die Bannbulle Pius V. vom 27. April 1570 Kreuzzug und Aufruhr gegen die ketzerische Elisabeth predigte, da schützte das Parlament (1571) seine Königin durch eine Reihe von strengen Gesetzen, durch welche alle Angriffe auf die Person, die Rechtgläubigkeit und das Thronrecht der Königin, sowie die Einführung von päpstlichen Bullen u. s. w. für Hochverrath erklärt, die Zustimmung aller Geistlichen und Beamten zu den 39 Artikeln verlangt und die auswandernden Katholiken mit Verlust ihrer Habe bedroht war-

den. Diesen Beschlüssen folgten später verschiedene Erlasse, um den anführerischen Treiben, das hauptsächlich durch Schriften und Sendlinge von den englischen Collegien in Douay (gegründet von Philipp II. 1569) und Rom (gegr. von Gregor 1579) ausging, zu steuern. Und wenn binnen der nächsten 20 Jahre 62 Priester hingerichtet wurden, so geschah dies nicht um ihrer religiösen Ansichten, sondern um ihrer hochverrätherischen Pläne willen. War aber die Aufregung der Katholiken mehr politischer Art, so hatte der Widerstand der Puritanischen Nonconformisten in rein religiösen Bedenken seinen Grund. Die schon unter Edward aufgelommene strengreformirende Richtung gewann an den aus der mehrjährigen Verbannung zurückkehrenden Theologen, wie Orindal, Jewel, Sandys, Coverdale, Sampson u. a., eifrigste Vertreter und thatkräftige Förderer. Sie waren mit mehr oder weniger Entschiedenheit Anhänger des Calvinismus. Die einen, auf die wichtigsten geistlichen Stellen befördert, öffneten ihm den Einfluß auf die Kirche, während andere durch Ablehnung jener Ämter ein großes Gewicht in die Waagschale des Nonconformismus warfen. Es zeigte sich bald, wie wenig die Anordnungen der Uniformitätsakte eingehalten wurden. Daher der Erzbischof 1564 die strenge Durchführung derselben einschärfte, die Unzufriedenen dagegen seit 1566 an Austritt aus der Staatskirche und Gründung einer eigenen Kirche dachten. So bildete sich 1572 die erste puritanische Gemeinde zu Wandsworth. Hiemit trat eine wichtige Wendung in der Geschichte der reformirten englischen Kirche ein, wovon in dem Artikel über die Puritaner des Näheren die Rede seyn muß.

Man hat es Elisabeth vielfach zum Vorwurf gemacht, daß sie dieser Spaltung nicht durch größere Nachgiebigkeit vorgebeugt habe. Man hat den Hauptgrund in ihrem Tudor'schen Eigensinn gesucht. Wäre sie aber auch zu einer durchgreifenderen Reform geneigt gewesen, wie sie es nicht war, sie hätte eine solche nur mit Hülfe der blutigsten Verfolgung der Katholiken durchführen können. Denn die Mehrheit der Geistlichen, des Adels und Landvolks war noch gut katholisch gesinnt. Es wäre zu einem Vertilgungskrieg zwischen Katholiken und Evangelischen gekommen. Religiöse Duldung konnte man damals noch nicht. Elisabeth hoffte die Parteien zu versöhnen, indem sie mit der Schere der Uniformität für die verschiedensten Glaubensmeinungen Ein Gewand zuschnitt, das freilich für Viele zur Zwangsjacke wurde. Während aber in andern Ländern der Fortgang der Reformation bald unterdrückt oder gehemmt wurde, bildete in England der Gewissenszwang die Brücke zur Glaubensfreiheit.

Hauptsächliche Quellen: *Statutes of the Realm* Vol. III. and IV. 1817 etc.; *J. Foze, Martyrologium* 1559 etc. *G. Burnet, The History of the Reformation of the Church of England* 1679; *J. Strype, Ecclesiastical Memorials* etc. 1721; und *Annals of Reformation* 1725; *Henry Soames, The History of the Reformation* 1825 etc.; *J. Blunt, Sketch of the Reformation in England* 1832; *Turner, History of England* 1839; *G. Weber, Geschichte d. katholischen Kirchen u. Sekten in Großbritannien* 1845—53. *J. Collier, An Ecclesiastical History of Great Britain* 1708; *Lingard, History of England* 1819 etc.

G. Schöl.

England, kirchlich-statistisch. Eine genaue Statistik der englischen Kirchen und Sekten in der Mitte des neunzehnten Jahrhunderts gibt der Censüs vom 30. und 31. März 1851. Während aber die Zahl der gottesdienstlichen Gebäude und der Kirchenbesuche möglichst sicher verzeichnet ist, fehlt es an bestimmten Angaben über die Zahl der Mitglieder der verschiedenen Bekenntnisse. Das sonst gewöhnliche Verfahren, die Einzelnen um ihr Bekenntniß zu fragen, wurde nicht eingeschlagen, da es zu inquisitorisch erschien und überdies nicht die Zahl der wirklichen Mitglieder herausgestellt hätte. Diese läßt sich aber aus der Zahl der Kirchenbesuche berechnen. Nimmt man nämlich an (was hier nicht weiter begründet werden kann), daß die Hälfte derer, die Nachmittags, und ein Drittel derer, die Abends die Kirchen besuchten, zuvor dem Gottesdienst nicht anwohnten, so ergibt sich aus der Hinzuzählung jener Hälfte und jenes Drittels zu den Besuchern des Frühgottesdienstes die mutmaßliche Zahl der einzelnen Kirchgänger und damit

Namen der Kirchen und Secten	Kirchen u. z. Versamm- lungsorte	Kirchenzüge	Kirchgänger
15) Ausländische Kirchen	16	4,557	2,612
a. Deutsche			
α. Lutheraner	5	2,406	1,184
β. Reformirte	1	200	140
γ. Katholiken	1	300	567
b. Schwedische luth. Kirche	1	200	100
c. Niederländische ref. Kirche	1	350	70
d. Französische Protestanten	3	560	291
e. Italienische Reformer	1	150	20
f. Griechische Kirche	3	291	240
Juden	53	8,438	4,150

Das Verhältniß der Staatskirchlichen und Freikirchlichen ist nach dieser Tafel, wenn man die Kirchenzüge vergleicht (wobei für die Staatskirche 21,673 überflüssige Sitze abzuzurechnen sind) wie 51.8 zu 48.8 und ebenso nach der beiderseitigen Zahl der Kirchgänger wie 52 zu 48. Von diesen 48 Procent kommen auf die Methodististen 21, die Independanten 11, die Baptisten 8, die Katholiken 4 und auf alle anderen nur 4. Die englisch-bischöflichen Kirchgänger machen 21 Procent, alle andern 19.8, zusammen 40.8 Proc. der ganzen Bevölkerung aus. Da aber nach einer ziemlich sichern Berechnung 58 Proc. der Bevölkerung zu gleicher Zeit den Gottesdienst besuchen können, so ergibt sich ein Rest von 17.8 Proc. Unkirchlichen. In dem Bisherigen ist nun die Zahl derer, welche die Staatskirche und die andern Kirchen regelmäßig besuchen, gegeben. Jene betragen etwas über, diese nicht viel weniger als $3\frac{1}{2}$ Million. Dabei sind aber die Kinder, und die durch Krankheit, Alter oder nothwendige Geschäfte Abgehaltenen, welche 42 Proc. der Bevölkerung ausmachen, noch nicht in Rechnung gebracht. Werden diese mitgerechnet, so ergibt sich folgendes Verhältniß:

Zum Kirchensuch	58 Proc.,	unfähig	42 Proc.,	auf	100 Proc. = 17,927,609
Kirchgänger 1. Staatskirchl.	21	"	15.2	"	36.2 " = fast $6\frac{1}{2}$ Mill.
" 2. Freikirchl.	19.4	"	14.1	"	33.3 " = 6
Unkirchliche	17.3	"	12.7	"	30.2 " = fast $5\frac{1}{2}$ "

Die Unkirchlichen müssen insofern als zur Staatskirche im weitern Sinn gehörig angesehen werden, als sie einen Anspruch auf die kirchlichen Einrichtungen derselben haben und überhaupt die Staatskirche sich soweit erstreckt, als die freien Kirchen ihr Raum lassen. Darnach würden zur Staatskirche beinahe 12 Millionen, d. h. fast zwei Drittel der Bevölkerung von England und Wales gehören.

Die schnelle Zunahme der Freikirchen in der ersten Hälfte dieses Jahrhunderts zeigt die folgende Tafel:

Jahre	Bevölkerung	Staatskirche		Methodisten		Independanten		Baptisten	
		Kirchen	Sitze	Kapellen	Sitze	Kapellen	Sitze	Kapellen	Sitze
1801	8,692,536	11,379	4,289,883	825	165,000	914	299,792	652	176,692
1811	10,164,256	11,444	4,314,368	1,485	296,000	1,140	373,920	858	232,518
1821	12,000,236	11,558	4,357,366	2,748	549,600	1,478	484,784	1,170	317,070
1831	13,696,797	11,883	4,481,891	4,622	924,400	1,999	655,672	1,613	437,123
1841	15,914,148	12,668	4,775,836	7,819	1,563,800	2,606	834,768	2,174	589,154
1851	17,927,609	14,077	5,317,915	11,007	2,194,298	3,244	1,067,760	2,769	752,343

Dasselbe in Procenten der Bevölkerung und der Kirchensitze

Verlehen	Bevölk.	Staatsk.	Wesl.	Indep.	Bapt.
1801
1811	14.3	0.6	80.0	24.7	31.5
1821	18.0	1.0	85.0	29.2	36.4
1831	15.8	2.9	68.2	35.2	37.7
1841	14.5	6.6	69.2	30.4	34.7
1851	12.6	11.3	40.3	24.9	27.9

Obwohl aber die Freikirchen so rasch zunahmen und die Staatskirche im letzten Jahrzehnt fast gleichen Schritt hielt mit dem Wachsthum der Bevölkerung, so ist doch gegenwärtig weit nicht genug für die kirchlichen Bedürfnisse gesorgt. Die folgende Tafel zeigt die Procente, für welche Kirchensitze vorhanden waren, und zwar:

	In der Staatsk.	and. Kirch.	Wesl.	Indep.	Bapt.	Alle zus.
1801	48.2	8.8	1.8	3.4	2	57
1851	29.6	27.4	12.3	5.9	4.2	47

Am größten ist der Mangel in den großen Städten, namentlich London, wo es nicht weniger als 28 Pfarren gibt, in denen von allen Kirchen und Sekten bisher nicht für 30 Proc. der Bevölkerung gesorgt wird.

Was das Verhältniß der Staatskirche zu den Freikirchen in den verschiedenen Theilen des Landes betrifft, so überwiegen die letzteren in den größern Städten (mit mehr als 10,000 E.), wie die folgende Aufzählung der Kirchensitze zeigt:

	Bevölk. 1851.	Staatsk.	Alle and. K.	Wesl.	Independ.	Bapt.	Kathol.	Summe
Stadtkir.	9,229,120	1,995,729	2,131,515	596,372	454,729	318,013	118,196	4,127,244
Landkir.	8,698,459	3,322,186	2,766,613	1,297,926	613,031	434,330	67,915	6,068,799
Summe	17,927,609	5,317,915	4,898,128	2,194,298	1,067,760	752,343	186,111	10,216,043

Über dasselbe in Procenten der Bevölkerung

	Staatsk.	Alle and. K.	Wesl.	Independ.	Bapt.	Kathol.	Summe
Stadtkir.	21.6	23.1	9.7	4.9	3.5	1.3	44.7
Landkir.	38.2	31.8	14.9	7.0	5.0	0.8	70.0
Durchschnitt	29.7	27.3	12.2	6.0	4.2	1.0	57.0

Die Staatskirche hat das Uebergewicht in der südlichen Hälfte von England, mit Ausnahme von Bedfordshire, Monmouthshire und Cornwall. Im Norden ist sie schwächer als die Freikirchen. In Wales gehört ihr nicht ein Drittel der Bevölkerung zu. Die Wesleyaner finden sich vorwiegend in den Grafschaften Cornwall, York, Derby, Durham und Nottingham; die Independenten in Wales, Essex, Dorset, Monmouth und Suffolk; die Baptisten in Monmouth, Südwest, Huntingdon, Bedford, Northampton, Leicestershire und Buckingham.

Ebenso verschieden ist auch der Kirchenbesuch, fleißiger auf dem Lande und bei den Freikirchlichen, als in der Stadt und bei den Staatskirchlichen, wie die folgenden Tafeln zeigen, welche den Kirchenbesuch im März 1851 angeben:

	Morgens	Mittags	Abends	Summe	In Proc. der Bevölk.		
Stadtkir.	2,202,943	970,140	1,517,246	4,690,329	23.9	10.5	15.3
Landkir.	2,444,539	2,213,995	1,547,203	6,205,737	28.9	25.3	17.8
Summe	4,647,482	3,184,135	3,064,449	10,896,071	26.4	18.3	16.5

	Morgens	Mittags	Abends	Summe
Staatl.	2,541,244	1,890,764	860,543	5,292,551
Westl.	707,921	645,895	1,063,537	2,417,353
Independ.	524,612	232,285	457,162	1,214,059
Bapt.	360,806	224,268	345,116	930,190
Kathol.	252,783	53,967	76,880	383,630

Nachdem im Vorherigen eine Uebersicht über den kirchlichen Stand von England und Wales im Jahre 1851 gegeben worden, sind noch die bedeutenderen Kirchengemeinschaften im Einzelnen zu betrachten und deren Statistik soweit möglich auf die Gegenwart herabzuführen.

I. Die Staatskirche.

	Seelsk. 1851.	Bischöf- mer.	Kirch. u. a. Versammelte			Kirchenräthe		Summe
			Staatl.	Difent.	Summe	Staatl.	Difent.	
Engl., Wales, Ka- nalf. u. Inf. Kan.	118,070,735	28	14,152	20,569	34,721	5,350,844	4,903,637	10,254,481
Prov. Canterbury	12,785,048	21	11,626	15,231	26,857	4,153,896	3,435,694	7,589,590
" York	5,285,687	7	2,526	5,338	7,864	1,196,948	1,467,943	2,664,891

In England und Wales gibt es 11,728 Pfründen, wovon die Krone 1144, die Bischöfe 1853, die Kathedralgeistlichen und andere Würdenträger 938, die Universitäten 770, die Geistlichen der Mutterkirche 931 und Privatleute 6092 zu besetzen haben. Im Jahr 1841, wo es 10,987 Pfarreien gab, waren 3736 Geistliche von ihrer Pfarre abwesend und zwar 1858 als Pluralisten (wovon aber 401 Dienst thäten) 917 mit Erlaubniß des Bischofs, 961 ohne Erlaubniß.

Die Zahl der Geistlichen beläuft sich im Ganzen jetzt auf etwa 18,000, wovon aber ein Theil mit Unterricht in Schulen und Familien beschäftigt ist. Fast ein Drittel jener Zahl kommt auf die Hülfsgeistlichen, von denen etwa die Hälfte das Amt für die Sinericanten zu versehen hat.

Das kirchliche Einkommen betrug 1831 Pf. St. 4,292,885 (d. h. für die Bischöfe Pf. St. 181,631, Kathedralgeistliche Pf. St. 360,095, Pfarreien Pf. St. 3,251,159, Kirchensteuer Pf. St. 500,000), gegenwärtig aber ziemlich über 5 Mill. Pf. St. Denn das bischöfliche Einkommen allein belief sich mit den Pachtprämien nach einer 1851 gemachten Durchschnittsberechnung auf Pf. St. 282,936. Das Einkommen ist höchst ungleich vertheilt. Während die 6 reichsten Bischöfmer Pf. St. 143,000 trugen, gab es 1853 noch 3528 Pfarreien mit weniger als Pf. St. 150 jährlich.

II. Die Methodisten. 1) Wesleyaner.

a) Die ursprüngliche Gemeinschaft (Wesleyan Methodist Connexion) gestiftet 1739. Was den Organismus dieser Gemeinschaft betrifft, so bilden die Klassen, aus etwa 12 Mitgliedern bestehend, welche wöchentlich unter einem Klassenführer zusammen-
treten, die Grundlage des Methodismus. Mehrere Klassen bilden eine Gemeinde, welche einen oder mehrere Lokalprediger (Laien) hat. Durchschnittlich etwa 15 Gemein-
den machen einen Bezirk (circuit) aus, für welchen 1 bis 4 Geistliche oder Reisepre-
diger meist auf 3 Jahre angestellt werden, und von denen einer der Superintendent
des Bezirks ist. Diese sind die eigentlichen Seelsorger. Sie predigen abwechselnd in
den Bezirkskapellen und verwalten die Sacramente, und zwar nach der englischen Litu-
gie, welche überhaupt in den größeren Kapellen gebraucht wird. Mehrere Bezirke (2 bis
über 20, je nach der Vertheilung) bilden einen District, in welchem unter dem Vor-
sitz des Districtpräsidenten regelmäßige Versammlungen gehalten werden und von wo aus
an die höchste Behörde berichtet wird. Dies ist die „Conferenz“, welche aus 100
Geistlichen besteht und sich aus der Mitte der Geistlichen selbst ergänzt. An der jähr-

lichen Versammlung der Conferenz können auch andere Geistliche Theil nehmen und mitstimmen. Alle Beschlüsse müssen aber die Zustimmung der „Hundert“ haben, um in Kraft zu treten. Alle Gesetzgebung und Verwaltung ist in den Händen der „Hundert“. Für die einzelnen Geschäftszweige werden aber von derselben verschiedene ständige Ausschüsse niedergelegt, in welche zum Theil auch Laien gewählt werden. An der Spitze der Conferenz steht ein jährlich gewählter Präsident.

Nach der neuesten Statistik vom Juli 1854 zählte die wesleyanische Gemeinschaft in Großbritannien 264,168 Mitglieder (Communicanten) in 32 Districten und 428 Bezirken mit etwa 915 Geistlichen, in Irland 19,608 Mitglieder mit 160 Geistlichen, im Ausland 94,520 Mitglieder mit 356 Geistlichen. In Verbindung mit der britischen Conferenz stehen die Gemeinden in Canada mit 264 Geistlichen und 36,323 Mitgliedern und in Frankreich 1098 Communicanten mit 25 Geistlichen. Die Anzahl der Lokalprediger wird auf 15,000 geschätzt, welche nicht besoldet sind.

Von Bildungsanstalten hat diese Gemeinschaft 2 theologische Seminarien zu Richmond und Didsbury (bei Manchester) mit 55 Studirenden, 2 Schulen (King'swood und Woodhouse Grove) für die Erziehung der Kinder der Geistlichen (s. 1817), ein Schullehrerseminar in Westminster mit 100 Präparanden, darunter 40 weiblichen, 326 Tagsschulen mit 39,216 Schülern und 4084 Sabbathschulen mit fast 400,000 Kindern.

Die Heidenmission hat in verschiedenen Theilen der Welt 367 Hauptstationen oder Bezirke mit 3116 Stationen, 507 Missionaren, 703 Katechisten u. s. w., 8779 Lokalpredigern und Sabbathschullehrern, 110,000 Communicanten, gegen 5000 Katechumenen, 844 Tagsschulen, 879 Sabbathschulen mit 79,000 Schülern. Das Einkommen der Mission beträgt Pf. St. 114,498. Die kirchlichen Ausgaben werden durch die Wochenbeiträge der Mitglieder (wenigstens 1 Pfennig) und andere Gaben gedeckt. Außerdem wurden 1854 für Kirchbau, Schulen, Mission u. s. w. etwa Pf. St. 230,000 im Ganzen beigetragen.

b) Die andern wesleyanischen Gemeinschaften. Bald nach Wesley's Tod entstanden Spaltungen, weil Viele mit der unumschränkten Gewalt der Conferenz unzufrieden waren. So bildete sich zunächst a) 1797 die „neue Gemeinschaft“, welche den Laien bei der Kirchenverwaltung gleiches Recht mit den Geistlichen einräumt, ß) 1810 die „primitiven Methodisten“, γ) 1849 die „wesleyanischen Reformer“. Die letztgenannte Spaltung hat der ursprünglichen Gemeinschaft schon 50,000 Communicanten und vielleicht ebensoviele Anhänger entzogen, während viele andere Gemeinden auf dem Punkte stehen, sich zu trennen. Ob aber die Ausgeschiedenen zurückkehren und die noch Unentschiedenen bleiben werden, läßt sich nicht sagen. Eine Spaltung anderer Art entstand 1834, weil Manche der Gründung eines theologischen Seminars entgegen waren. Die deshalb vertriebenen Geistlichen bildeten δ) die wesleyan. Methodist. Association, bei welcher ebenfalls die Laien im Kirchenregiment vertreten sind. ε) Die Gemeinschaft der „Bibelchristen“, welche ein einfacheres Christenthum wollen, wurde 1815 von dem Lokalprediger D'Bryan gestiftet und hat ihre Anhänger meist in Devonshire und Cornwall. Statistik vom Juli 1854:

	Kapitel u. Stat.	Katech.	Lokalpr.	Miss.	Mitglieb.	Sabb. Schul.	Seherr	Kinder
a) Neue Gemeinsh.								
England	291	87	620		16,001	280	7,199	44,515
Irland	116		11		674	10	114	877
Canada	468		79	51	4,466	87	457	2,997
ß) Primitt. Meth.	5,220	583	9,834		107,913	1,550	22,934	123,341
γ) Wesl. Ref.	1,458		2,963		49,082	779	13,573	80,000
δ) Meth. Assoc.	480	93	1,017		18,373	294	6,503	40,328
ε) Bibelchristen	482	62	1,249	88	15,614		4,046	17,167

2) Die calvinistischen Methodisten. Viele der Whitfield'schen Methodisten sind im Laufe der Zeit Independenten geworden. Nur die zu der „Gemeinschaft der Gräfin Huntingdon“ gehörigen Methodisten sind noch unter einander verbunden, doch haben in den letzten Jahren die congregationalen Grundsätze mehr Eingang gefunden. Das Seminar in Cheshunt zählt 20 Studierende.

Die Welshen Methodisten bilden, obwohl schon 1736 methodistische Vereine in Wales gegründet wurden, erst seit 1811 eine besondere Gemeinschaft. Jede Grafschaft bildet einen Bezirk, dessen Prediger und Klassenführer monatlich zur Berathung kirchlicher Angelegenheiten zusammentreten. Die vierteljährliche Versammlung derselben entspricht der „Conferenz.“ Die Reiseprediger werden aber von den „Privatvereinen“ gewählt und von jener Versammlung geprüft und angestellt. Zwei theologische Seminare in Bala (J. 1837) und Trebecca (J. 1841) gehören zu dieser Gemeinschaft. Im Jahr 1853 hatte dieselbe 207 Reiseprediger, 234 Felsaprediger und 58,577 Communicanten.

III. Die Independenten (Congregationalisten) haben bei aller Anerkennung der Unabhängigkeit der einzelnen Gemeinden doch verschiedene Verbindungen. Die wichtigste ist die „Congregational Union“, welche aus den Geistlichen und Laienvertretern der Gemeinden besteht. Unter ihr stehen die „Britischen Missionen“, a) die heimische Mission (J. 1819) mit 51 Missionaren, 63 Gehäusen, 154 Laienpredigern, 130 Kapellen, 34,801 Zuhörern, 4866 Communicanten, 172 Sabbathschulen und 13,171 Schülern. b) die irische evangel. Gesellschaft, die 21 Stationen hat. c) Die Colonialmission, die etwa 60 Geistliche unterstützt. In Verbindung mit der Union steht der congregationale Erziehungsrath. Ein anderer Verein von Geistlichen in und um London wurde schon 1729 gestiftet, von welchem sich aber 1848 mehrere Geistliche trennten und zur Wahrung der congregationalen Grundsätze den „independentischen Verein“ bildeten.

Zum Schutz der bürgerlichen Rechte der Dissenter besteht seit 1732 der Verein der „dissentirenden Abgeordneten.“ In der congregationalen Schule (J. 1811) werden die Söhne der Geistlichen erzogen. Außerdem haben die Independenten 8 theologische Seminare in Plymouth (1752), Rotherham (1756), Airevale (1794), Hadney (1803), Manchester (1806), Brecon (1838), Birmingham (1838) und St. John'swood (1850) mit 161 Studierenden. Auch das auf independentischen Grundsätzen beruhende University College in London ist hier anzuführen. Für die Heidenmission wurde 1795 die Londoner Missiongesellschaft gegründet, welche 1854 ein Einkommen von Pf. St. 76,781 hatte. Die Gesellschaft hat 167 Missionare und über 600 eingeborne Katechisten u. s. w.

Die Independenten zählten 1854 in Großbritannien und Irland 2140 Gemeinden, in den Colonien 120 und im Ganzen 2320 Geistliche und Missionare.

IV. Die Baptisten. Auch diese, obwohl congregationalistischen Grundsätzen huldigend, haben eine Vereinigung in der „Baptist Union of Great Britain and Ireland“, zu welcher 1854 35 Associationen mit 1158 Kirchen und 102,815 Mitgliedern nebst 561 Pfarstationen, ferner Sonntagsschulen mit 108,056 Kindern gehörten. Die Anzahl aller Baptistenkirchen auf den britischen Inseln war 1925. Ferner hatte die heimische Baptistenmission (gegr. 1797) auf 144 Stationen 4475 Mitglieder und 7255 Sonntagsschüler. In Deutschland, der Schweiz, Dänemark und Schweden gab es auf 338 Stationen 4600 Communicanten. Auch eine irische Mission besteht seit 1814.

In der Union gehören General- und Particularbaptisten. Beide Klassen tragen auch zu der heimischen und irischen Mission, sowie zu der 1840 gestifteten Bibelgesellschaft (Pf. St. 2157 jährlich) bei. Dagegen haben sie für sich ihre Seminaristen und Heidenmissionen. Die calvinistische Baptistenmissiongesellschaft (J. 1792) hat 385 Missionare, Katechisten u. s. w. und 4956 Communicanten in den Missionskirchen, in „westlicher Union“ (Jamaika) 18,000. Das Einkommen belief sich auf Pf. St.

24,759. Die Particularbaptisten haben 5 Seminare zu Bristol (j. 1770), Horton (1804), Pontypool (1807), Stepney (1810) und Haverford (1841) mit 93 Studirenden.

Die »neue Gemeinschaft« der Generalbaptisten (f. 1769) hatte 1854 in England 18,244 Mitglieder und 25,492 Sonntageschüler, und 300 Communicanten in 4 Missionskirchen. Ihr Seminar ist in Leicester, wo sich gegenwärtig 10 Studirende befinden.

V. Die Katholiken.

	Kirchen u. f. w.	Priester	Collegien	Äbte	Mitglieder der kath. K.	Schulen
1780	200				69,367	
1830	392					
1841	466	557		17		
1851	563	826		68	305,393	
1854	781	1,309	11	92		132

Die Zahl der Priester schließt die Bischöfe mit ein. Von den 92 Äbtern sind 75 Frauenklöster. England ist in 12 Diöcesen eingetheilt, welche unter dem Erzbisthum Westminster stehen. Die Katholiken finden sich am meisten in Lancashire, wo sie fast $\frac{1}{2}$ der Bevölkerung und über $\frac{1}{2}$ aller Katholiken in England ausmachen, dann in London, Warwickshire und Staffordshire.

VI. Die kleinen Sekten, welche zusammen etwa 540 Kapellen und 63,000 Kirchgänger haben (f. v. Nr. 12), sind der verschiedensten Art, lassen sich aber etwa in 5 Klassen theilen.

1) Gemischte Sekten, etwa 128 Gemeinden. Die Mischungen sind sehr verschieden, die zahlreichsten die von Independenten und Baptisten (61). Außerdem gibt es alle möglichen Combinationen von Methodistern, Baptisten, Independenten, Presbyterianern und mährischen Brüdern.

2) Einseitige Richtungen (meist calvinistisch), wie Supralapsarier, Universalisten, Prädestinirer, Millenarier u. f. w. Es gibt ihrer etwa 7 Klassen mit 92 Gemeinden.

3) Rechtgläubige, die aber keiner bestimmten Kirche sich anschließen wollen und ganz allgemeine Namen tragen, wie Christen, Gläubige, Evangelisten u. f. w. Es gibt ihrer 160 Gemeinden und 17 Klassen, wozu etwa 38 Gemeinden kommen, die größern Gemeinschaften angehören, aber nicht angegeben haben, welchen.

4) Solche Sekten, die keiner der größern Kirchengemeinschaften näher stehen (13 Sekten). Dahin gehören die Southcottianer, Agapemonisten, christlichen Israeliten, rationalen Fortschrittmänner u. f. w. — Noch sind hieher zu rechnen die

5) Missionsgemeinden, wie die der Londoner Stadtmission, Eisenbahnmisson u. f. w., im Ganzen 48.

Schließlich mag noch eine Uebersicht über Beiträge zu religiösen und wohlthätigen Zwecken beigelegt werden, wie diese im Jahr 1854 angegeben wurden:

Bibelgesellschaften	Ms. St. 230,616
Auswärtige Missionen	„ 444,007
Seelmische „	„ 166,867
Irische „	„ 42,147
Arztvereine	„ 78,512
Wohlthätige Gesellschaften	„ 132,904
Verschiedenes	„ 24,463
Summe	Ms. St. 1,109,376

E. Schül.

Englische Bibelübersetzung. Die angelsächsische Literatur ist ziemlich reich an Paraphrasen und Uebersetzungen einzelner Theile der Bibel. Den ersten Versuch

letzterer Art machte Beda, der nach dem Bericht seines Schülers Euthberht die Uebersetzung des Evangel. Johannes auf dem Todtbette vollendete, welche aber verloren ist. Ihm folgten mehrere Interlinearglossen, eine zum Psalter aus dem 8. Jahrhundert (ed. Thorpe), eine zu den 4 Evangelien in dem mit schöner scotischer Schrift geschriebenen „Durhambook“ (nur M. Brit. Mus. Nro. D. IV.), eine andere Evangelien-glosse („Reeshworthglosse“ Bodl. Libr. D. 24. N. 3964), beide aus dem 9. Jahrhundert und gleich der ersten im northumbriſchen Dialekt geschrieben. Auch König Aelfred soll eine Uebersetzung der Psalmen angefangen haben. Den Heptateuch nebst Stücken aus andern historischen Büchern und Job übersezte der gelehrte Mönch Aelfric im 10. Jahrhundert, Vieles jedoch gab er nur dem Hauptinhalt nach. Inter glossirt ist ferner der Evangelien-codex Nr. 140. Corp. Chr. Camb. aus dem 11. Jahrh., der öfter von der Vulgata abweicht und vielleicht die Abschrift eines älteren ist, endlich die Evangelien Jun. I, Bodl. Libr.

Aus der Zeit des Uebergangs der sächsischen Sprache in die spätere englische sind wieder mehrere Paraphrasen, wie das Ormulum und metrische Psalmen vorhanden, aber nur wenig Prosa'sches, eine Uebersetzung der Psalmen von Richard Rolle, Mönch in Hampole († 1349), der Evangel. Marci und Lucä und der paulinischen Briefe (Nr. 32. Corp. Chr. Camb.) und der evangelischen Perikopen (M. Harl. 5085).

John Wiclif (geb. 1324, † 1384) ist der Erste gewesen, der den unendlichen Werth der heil. Schrift nicht bloß als alleiniger Glaubensquelle, sondern auch in ihrer Bedeutung für das Volk erkannte. Er übersezte mit Benützung der damals vorhandenen Hülfsmittel aus der Vulgata möglichst wörtlich, daher der Sinn oft dunkel, das Sprachidiom hie und da verkehrt ist. Dabei aber besaß er sich doch in der Sprache des Volkes zu reben. Daß ihm dies nicht in geringem Maße gelungen, zeigt die schnelle Verbreitung seiner Bibel. Das Neue Testament ist 1731 und 1810 herausgegeben worden.

Die Reformation rief eine neue Uebersetzung hervor. Während aber eine solche in Deutschland das Werk Eines Mannes und weniger Jahre war, bedurfte es in England der Arbeit Vieler und eines Zeitraums von fast 90 Jahren, bis eine Uebersetzung zu Stande kam, die allgemeine Anerkennung fand.

William Tyndal hat das Verdienst, mit der Uebersetzung der Bibel aus dem Grundtexte den Anfang gemacht zu haben. Er war wahrscheinlich 1477 in Gloucestershire geboren, studirte in Oxford, wo eben das griechische Testament des Erasmus herausgegeben worden war, das er hier und später in Cambridge mit Bilney und Frith eifrig las. Nachher in dem Hause des Sir John Walsh in Gloucestershire als Kaplan und Lehrer angestellt, begann er die Uebersetzung des Neuen Testaments. Hier jedoch nicht mehr sicher, begab er sich nach London, wo er bei Alderman Rowmenny gastliche Aufnahme fand, von da nach Hamburg und Köln. Doch erst in Wittenberg war er sicher und gab hier 1526 sein Neues Testament heraus. Trotz dem, daß es in England verboten, von Sir Thomas More heftig angegriffen und öffentlich verbrannt wurde, fand es weite Verbreitung. In vier Jahren waren schon fünf Auflagen vergriffen. Tyndal, nach Hamburg zurückgekehrt, übersezte mit Coverdale den Pentateuch. Derselbe, geb. 1488, wurde in Cambridge mit Erasmus Testament bekannt und durch Bilney für die reformatorischen Grundsätze gewonnen und verließ deshalb seine Heimath. Tyndal vertauschte bald Hamburg mit Antwerpen, wo er mit Hülfe seines Freundes Frith sein Werk in der Verborgenheit eifrig fortsezte. Doch hier endlich gelang es seinen Feinden, ihn aufzufinden. Er wurde in Vilvoord bei Brüssel in's Gefängniß geworfen und starb nach zwei Jahren den Märtyrertod am 6. Okt. 1536. Tyndal's Uebersetzung zeichnet sich durch Treue und Klarheit aus. Sie ist die Grundlage aller künftigen geworden, die eigentlich nur Revisionen derselben sind.

Coverdale vollendete 1535 die Uebersetzung des Alten Testaments, wobei er fünf Uebersetzungen (namentlich die deutschen) neben der Vulgata (auch den Urtext?) ge-

brauchte. Diese Bibel wurde in England zugelassen. Bald (1537) erschien ebenfalls mit königlicher Erlaubniß „Matthew's Bibel“, wahrscheinlich von Rogers, Tyndals Freund, mit Vorrede und Noten herausgegeben. Sie enthält mit geringen Aenderungen Tyndals Uebersetzung und das Fehlende aus Coverdale's. Dieser gab 1538 eine verbesserte Uebersetzung des Neuen Testaments mit beigeodrucker Vulgata heraus, an die sich jene nur zu sehr anschließt, ebenso Paraphrasen einiger Psalmen mit Melodien, was der erste Versuch dieser Art war. Matthew's Bibel fand viel Anklang beim Volke, wurde aber wegen ihrer Vorreden und Noten von der Geistlichkeit verdächtigt, welche eine neue Uebersetzung verlangte. Auf Cromwel's Anregung veranstaltete Coverdale eine revidirte Ausgabe ohne Noten zu Paris und vollendete sie in London 1539. Sie wurde die „Große Bibel“, auch Cranmer's Bibel genannt, weil dieser der zweiten verbesserten Ausgabe derselben 1540 eine Vorrede beigab. Die Papistischnegierten waren aber nicht zufrieden. Sie wollten eine sich eng an die Vulgata anschließende Bibel. Die Convocation faßte 1542 einen dahin zielenden Beschluß, der aber nicht zur Ausführung kam, da überdies die Erlaubniß die Bibel zu lesen bedeutend eingeschränkt wurde.

Unter Edward VI. galt die „Große Bibel“ als autorisirte Uebersetzung, doch wurden auch andere neben ihr gebraucht. Maria's Thronbesteigung trieb die Reformirten nach dem Continent. In Genf erschien 1557 eine Uebersetzung des Neuen Testaments (vielleicht von der Hand des englischen Predigers Wittingham), in welcher zuerst die nicht im Text befindlichen Wörter mit Sperrschrift gedruckt und die Vereindeutigung Stephen's griechischem Testament entlehnt wurden. Die Uebersetzung, die sich hauptsächlich an Cranmer's Bibel anschließt, ist vielfach ganz neu und mit praktischen Anmerkungen im calvinistischen Geiste begleitet. Die „Genfer Bibel“, in welche das eben genannte Testament revidirt aufgenommen wurde, gaben Coverdale, Wittingham, Gilly und Andere 1560 ebendasselbst heraus. Auch diese Uebersetzung des Alten Testaments hat mehr Anspruch auf Ursprünglichkeit, als alle seit Coverdale's Bibel und ist ebenfalls mit Noten versehen. Diese Bibel wurde bei dem Volke sehr beliebt und erwarb sich selbst Parkers Anerkennung, obgleich er wegen ihres calvinistischen Ursprungs ihr nicht günstig seyn konnte. Er veranstaltete eine neue Revision der „Großen Bibel“, die er in etwa 14 Stülde getheilt gelehrten Theologen, meist Bischöfen, zur Durchsicht schickte, die ihre Initialen den von ihnen bearbeiteten Theilen beisetzen. Die Redaction übernahm Parker selbst und gab das Werk, *Bischöfsbibel* genannt, 1568 mit Vorreden und Noten heraus. Sie schließt sich genau an die Große Bibel an, doch wird hier und da die Genfer benützt und die Zusätze aus der Vulgata weggelassen. Die Bearbeiter waren Davies, Bischof von St. David's, Sandys, nachher Erzbischof von York, Horne, Bischof von Winchester, Bentham, Bischof von Coventry, Orindal, später Erzbischof von Canterbury, Parthurst, Bischof von Norwich, Cox, Bischof von Ely und einige andere Theologen. Die Bibel wurde in den Kirchen gelesen, fand aber nie Eingang beim Volk. Es hatte sich bis dahin der Kampf der katholischen und der strengreformirten Partei auch auf die Bibelübersetzung erstreckt. Eine Vereinigung kam erst durch die letzte Revision zu Stande. Ehe diese unternommen wurde, übersehten die papistischen Flüchtlinge William Allen, nachher Erzbischof von Mecheln, u. A., zu Rheims 1578 das Neue Testament. Die ganze Bibel auf Grund der 1592 revidirten Vulgata erschien zu Douay 1610.

Den Anstoß zu einer neuen Revision der protestantischen Bibel gab Dr. Reynolds, Vorstand des Corpus Christi Colleg. in Oxford, und Führer der puritanischen Partei, auf der Conferenz zu Hamptoncourt 1604. Der König ernannte dazu eine Commission von 54, die in sechs Gruppen getheilt, je einen Theil der Schrift zu revidiren hatte, und zwar so, daß jedes Mitglied einer Gruppe für sich die Arbeit vornahm, worauf die ganze Gruppe berieth und das Resultat den andern mittheilte, schwierige Punkte aber, sowie die letzte Revision der Generalconferenz, aus den Präsidenten der Gruppen und 3—4 Professoren der Theologie unter dem Vorsitz des Vizekanzlers bestehend, zur letzten

Entscheidung zustellte. Das Verzeichniß der Revisoren, deren es übrigens nicht 54, sondern 47 waren, ist aufbewahrt, sowie dasjenige der von ihnen bearbeiteten Stücke.

Die 1. Gruppe mit 10 Mitgliedern tagte in Westminster. Ihr waren zugewiesen Genesiß — 2 Könige. Präsident derselben war Dr. Launcelot Andrews, Dechant von Westminster, ein bedeutender Linguist, Mitarbeiter der gelehrte Spanier Dr. de Savaria, früher Professor in Leyden, Bedwell, Lehrer des berühmten Orientalisten Pocock u. A.

Die 2. Gruppe, 8 Mitglieder, in Cambridge, Chronik — Hohelied. Präsident Professor Fively, dazu gehörte der in rabbinischer Literatur bewanderte Dr. Chaderton.

Die 3. Gruppe, 7 Mitglieder, in Oxford. — Propheten. Präsident war der Professor des Hebräischen Dr. Harding, Mitglieder Dr. Reynolds, Dr. Smith, der nachher die Vorrede schrieb u. A.

Die 4. Gruppe, 8 Mitglieder, in Oxford — Evangelien und Apostelgeschichte. Präsident Prof. Kevel, andere Mitglieder Abbot, später Erzbischof, Caville u. s. w.

Die 5. Gruppe, 7 Mitglieder, in Westminster — Römerbrief — Offenbarung Joh.; Barlowe u. s. w.

Die 6. Gruppe, 7 Mitglieder, in Cambridge. — Apokryphen; Dr. Dupont, J. Bois, Downes u. s. w.

Der König gab genaue Instruktionen für die Revision. Die Bischofsbibel sollte zu Grund gelegt und nur wo der Grundtext es verlange, geändert, die biblischen Namen und kirchliche Terminologie, mehrdeutige Wörter in der gewöhnlichen, bei den Kirchvätern gebrauchten Bedeutung, endlich die bisherige Kapiteleintheilung möglichst beibehalten, Randglossen nur zur Erklärung der unvermeidlichen hebräischen und griechischen Wörter zugelassen, übrigens Parallelen am Rande beigegeben werden. Die Arbeit wurde wahrscheinlich 1604 — 7 vollendet, die Bibel aber nebst Zueignung an König Jakob und Vorrede erst 1611 herausgegeben und autorisirt. Sie fand im Allgemeinen recht gute Aufnahme, doch wurden die andern Uebersetzungen nur allmählig verdrängt und im allgemeinen Gebetbuch blieben die Episteln und Evangelien aus der Bischofsbibel bis 1661, die Psalmen aus Cranmers Bibel bis heute stehen. Eine genaue Revision dieser Bibel, in welcher mehrere sehr zweckmäßige Verbesserungen in Uebersetzung, Summarien und Parallelen gemacht wurden, nahm Dr. Blahney 1769 vor. Ueber den Werth dieser Uebersetzung ist fast nur Eine Stimme. Allerdings fehlt es nicht an Stellen, die dunkel oder unrichtig übersetzt sind, das Ganze aber zeichnet sich durch treues Wiedergeben des Grundtextes, durch Klarheit, Schönheit und Würde der Sprache aus. (S. Bagster's Hexapla; Lewis History of Translations.) E. Schöll.

Englische Fräulein, geistliche Töchter der Engländerin Maria Ward, nicht zu verwechseln mit den Angeliken (s. d. Art.). Maria Ward gründete zu Anfang des 17. Jahrh., in ihrem 22. Lebensjahre, zunächst für Engländerinnen einen geistlichen Verein, bestimmt zur Erziehung der Jugend. Das erste Kloster wurde zu St. Omer gestiftet; bald entstanden solche in Rom und andern Städten Italiens, auch in München. Zweifel an der Reinheit des katholischen Glaubens der Stifterin führten die Aufhebung des kaum entstandenen Vereins herbei durch Urban VIII. 1630. Indessen zerstreuten sie sich doch nicht völlig, und Clemens XI. bestätigte ihn 1703. Außer dem Jugendentrichte widmete er sich auch der Krankenpflege. Der Verein besteht aus drei Klassen, adeliche Fräulein, bürgerliche Jungfrauen und dienende Schwestern, die sich aber in Tracht und Lebensweise nicht von einander unterscheiden; die Vorsteherinnen werden immer aus der ersten Klasse gewählt; sie haben keine Klausur noch feierliche Gelübde und zählen im Abendlande ungefähr 500 Mitglieder.

Englischer Grupp, s. Ave Maria.

Enkratiten, Ἐνκραῖτες, Ἐνκραῖται, continentes, die Enthaltamen, — Namen einer oder mehrerer gnostischen Sekten oder wohl richtiger einer weitverbreiteten und

vielfältigen gnostisch-ascetischen Richtung in der ältesten Kirche. Von Irenäus (I. 28.), Eusebius (Kirchengesch. IV. 29.), Epiphanius und Anderen werden sie als eine eigene gnostische Partei bezeichnet, Verachtung der Ehe, die sie für *φθορά καὶ πορνεία* erklären, Enthaltung von Fleischspeisen (*ἐμψυχα*) sowie von Wein und geistigen Getränken (weßwegen sie auch beim Abendmahl Wasser statt des Weines genossen, daher auch *ὕδρονιστοί*, *aquarii* genannt) als ihre charakteristischen Merkmale angegeben, als ihre Stifter und Häupter Saturnin, Markion, besonders aber der Apologet und Gnostiker Tatian (s. d. Art.) und Andere genannt. Allein es kann wohl ebensowenig von einem einzelnen Stifter als überhaupt von einer einzelnen Sekte oder Partei der Enkratiten die Rede seyn; vielmehr scheint der Name Gesamtbezeichnung zu seyn für diejenige Richtung des Gnosticismus, welche durch strenge Enthaltung vom Materiellen als dem bösen oder doch schlechten Prinzip das Ziel der Vergeistigung anstrebte (im Gegensatz gegen die Fleischeskannibulation der Antitakten (s. d. Art.), — oder für diejenige Form strengster Askese, die nicht sowohl in judaisirten (wie die Askese der Ebioniten) oder chiliasirten (wie die der Montanisten) oder überhaupt ethisch-religiösen Ansichten, als vielmehr in gnostisch-dualistischen Theorien ihren Ausgangspunkt hatte und die auch in ihren praktischen Forderungen über das Maß der von der Kirche zugelassenen und begünstigten Askese hinausging. — Möglich ist, daß einzelne Vereine von solchen Enthalt samen bestanden nach Art der späteren Mönchsgesellschaften, und als Häupter solcher von einander unabhängiger Enkratitenvereine haben wir vielleicht die einzelnen Sektenhäupter anzusehen, die uns namentlich genannt werden, z. B. den Tatian (dessen Anhänger bei Epiph. *Tatianos* heißen), den Doleten Julianus Cassianus, der Exegetisches schrieb, in Adam eine in die Hölle hinabgesunkene Seele und in der strengsten Askese ein Mittel zur Befreiung aus den Banden der Materie sah, — sowie den Severus, der als heftiger Gegner des Apostel Paulus und der paulinischen Schriften und als Stifter einer eigenen Sekte, der Severianer, genannt wird. — Als im 12. Jahrh. zur Bezeichnung und Verdammung der Bogomilen verschiedene alte Ketzernamen wieder hervorgehoben wurden, so war darunter auch der der Enkratiten (Euthym. Zigab. *Ἰακχος καὶ Σολυμπος*), der ja längst zu einer Gesamtbezeichnung aller dualistischen Ketzereien mit unkirchlicher Askese geworden war. — (Lit.: die gewöhnl. Kirchengesch. Werke und Daniel's Tatian, 1837.)

J. Wagenmann.

Ennodius, Magnus Felix, Bischof von Ticinum (Pavia), geboren 473 zu Arles oder zu Mailand, im Schooße einer armen aber vornehmen gallischen Familie, fand nach dem frühzeitigen Tode seiner beiden Eltern Aufnahme bei seiner Tante in Mailand und durch sie Gelegenheit zum ersten Unterrichte. Als seine Wohlthäterin 489 gestorben, nahm sich eine reiche Familie seiner an und verschaffte ihm eine reiche Heirath. Voraufsch von seinem weltlichen Glücke, wurde er von einer Krankheit befallen, die ihn auf andere Gesinnungen brachte. Von den Ärzten aufgegeben, suchte er den heil. Victor um seine Fürbitte an und gelobte im Falle der Genesung ein gottseliges Leben zu führen. Nach seiner Genesung trat er in den geistlichen Stand, seine Gattin wurde Nonne. Er begleitete als Diakon den Bischof Epiphanius von Pavia auf seiner burgundischen Mission 494, vertheidigte in einer eigenen Schrift 502 den rechtmäßigen Papst Symmachus gegen seinen Gegenpapst Laurentius. Er war der erste, der den Bischof von Rom (in seinen Briefen an ihn) als papa anredete; er war überhaupt sehr bemüht, die päpstliche Suprematie zur Anerkennung zu bringen. Nachdem er 510 oder 511 an der Stelle des verstorbenen Maximus zum Bischof von Pavia gewählt worden, unternahm er, im Auftrage des Papstes Hormisdas, zwei Missionen nach Konstantinopel an den Kaiser Anastasius (515 u. 517) Behufs der Vereinigung der sich mehr und mehr trennenden Kirchen; beide waren ohne allen Erfolg; das zweitemal wurde er sogar nebst seinem Begleiter, Bischof Peregrinus, auf einem schwachen Fahrzeuge, von Soldaten begleitet, aus dem Lande geschafft. Er starb 521. Von ihm sind folgende schriftstellerische Erzeugnisse aufbehalten worden: 1) mehrere Poesien aus der Zeit seines gott-

entfremdeten Lebens, ein *opithalamium Maximi* und einige Epigramme; 2) eine Lobrede auf König Theodorich, ihm ſelbſt gegenwärtig 507 oder 508 in Mailand oder Ravenna vorgetragen, im ſchwülftigen, die meiſten Panegyriken noch überbietenden Style geſchrieben; 3) Briefe, in 9 Bücher abgetheilt, meiſtens Privatangelegenheiten gewidmet, höchſt ſelten Dingen von wahrhaft hiſtoriſchem Intereſſe gewidmet. Aus dieſen Briefen (L. II. ep. 19.) lernen wir ihn als Semipelagianer kennen, denn mit großer Entſchiedenheit verwirft er die von Auguſtin oft vorgetragene Anſicht, daß der Menſch ſeit dem Falle nur zum Böſen Freiheit habe; in demſelben Zuſammenhange bezieht er die Worte des Apoſtels: wollen habe ich wohl, aber vollbringen kann ich nicht, ebenfalls von Auguſtin abweichend, nicht auf die Wiedergeborenen. Wenn er überdies lehrt, daß es auf unſere Wahl ankomme, die uns angebotene göttliche Gnade anzunehmen, ſo ſetzt dies ſeine ſemipelagianiſche Richtung außer Zweifel, wie dies auch Dupin, Wiggers, Schrödh erlannt haben, Sirmond iſt dagegen; 4) *libellus adv. eos, qui contra Symmachum ſcribere praeſumserunt*, eſt kurzweg libellus apolog. pro Synodo IV Romana, von Joh. v. Tritenheim *de ſide catholica ad Symm. papam* genannt; eine Abhandlung, auf der fünften römischen Synode 503 vorgeleſen und gebilligt, beſtimmt den Papſt Symm. zu rechtfertigen gegen die Angriffe der Schiſmatiker; 5) Lebensbeſchreibungen des Epiphanius, Biſchof von Pavia, des Pirinenſiſchen Mönches Antonius, in ſchwülſtigem Styl und legendenartig; 6) *Eucharisticum de vita*, wichtig für die Kenntniß des Lebens des Ennodius bis zu ſeiner Bekehrung, der Titel iſt von Sirmond vorgeſetzt; — außerdem 7) *Paraenosis didascalica*, zur Belehrung in der Tugend an zwei junge Leute gerichtet; 8) *praeceptum*, Ermahnung an die Diöceſengeiſtlichkeit; 9) *petitorium*, betreffend die Freilaſſung eines Slaven; 10) *dictiones*, XXVIII Declamationen über allerlei Gegenſtände, welchen R. u. Durand Coll. Monum. V. f. 61. Einiges beigeſügt. Die erſte Ausgabe der Schriften des Ennodius erſchien Baſel 1569; weit beſſer iſt die von Schott, Tournay 1610, die beſte die von Sirmond, Paris 1611, — auch in des lezten geſammelten Werken, Paris 1696, Venedig 1728. Vgl. über Ennodius *histoire litteraire de la France* III. 9639. *Fabricii* bibl. lat. II. p. 100. *Dupin*, nouvelle bibliothéque des auteurs eccles. V. p. 12. Schrödh, Kirchengesch. 17, 204. Wiggers, Auguſtinismus und Pelagianismus II. 356. Bähr, die Chriſtl. röm. Theologie 1837, S. 406.

Herzog.

Enthaltſamkeit im weitesten Sinne wäre die Tugend überhaupt von ihrer negativen Seite, alſo die freie aus dem Glauben, näher der Liebe zu Gott ſtammende Verzichtleiſtung auf Alles, was ſeinem heiligen Willen und dem göttlichen Ebenbild in der Seele zuwider iſt, 1 Moſ. 39, 9. Tob. 4, 6. 1 Petr. 2, 11.; weßhalb der Sündenfall der erſten Menſchen gar wohl auf den Mangel an Enthaltſamkeit zurückgeführt werden kann. Schon die zuletzt angeführte Stelle deutet aber offenbar zunächſt auf ſinnliche Begierden; und von ihrer Beherrſchung, von der Verzichtleiſtung auf den aus ihrer Befriedigung hervorgehenden Genuß wird die Enthaltſamkeit im engeren Sinne verſtanden. Inbeſondere geht ſie dann auf die drei, dem Menſchen mit dem Thiere gemeinſamen Triebe, auf die Nahrung, den Geſchlechtstrieb und den Trieb nach Ruhe. Wollte ſich nun der Menſch der Befriedigung des erſten und lezten völlig enthalten, ſo würde er zu Grunde gehen. In dieſen beiden Beziehungen fordert ſeine animalische Natur unbedingt ihr Recht. Er kann es nur beim zweiten und muß es, wenn die Befriedigung dieſes Triebes gottwidrig wird. Die Enthaltſamkeit fällt dann mit der Keuſchheit zuſammen und die Frage nach ihrem ſittlichen Werth berührt ſich mit der nach dem Werthe der Virginität und Eheloſigkeit. S. d. Art. Celibat. — Den Trieb nach Ruhe, Schlaf anlangend, iſt die Enthaltſamkeit nur das rechte Maßhalten darin und theils allgemeine Bedingung der gehörigen darauf mit beruhenden Lebensordnung, theils durch den beſondern Beruf bedingt. Beim Nahrungstrieb aber kommt es nicht bloß darauf an, ſich hiñſichtlich der Quantität gerade des Maßes von Nahrungsmitteln zu bedienen, welches dem Körper am zuträglichſten, und jeder Ueberschreitung dieſes Maßes

sich zu enthalten, weil sie der wahren Freiheit des Geistes entgegen ist; vielmehr gewähren die Nahrungsmittel auch an sich eine Lust am Genuße, die nur bei gestörtem Organismus ganz fehlt, insofern also naturgemäß, aber der Art und dem Grade nach sehr verschieden ist. Kann in der ersten Beziehung als Regel gelten, daß, was dem Organ von Natur widerwärtig ist, auch als Nahrungsmittel nicht gebraucht werden soll, so darf in der andern Beziehung der bloßen Lust am Genuße kein überwiegender Einfluß gestattet werden auf die Befriedigung des Bedürfnisses, weil sonst Ueberreizung und Verweichlichung, Gourmanderie entsteht. Es gilt, sich an Nahrungsmittel zu gewöhnen und sich bei ihnen wohl zu fühlen, die das Minimum von jener Lust gewähren, im Uebrigen aber 1 Tim. 4, 4 f. eingebend zu sehn. — Ähnlich verhält es sich mit der Enthaltfamkeit in Beziehung auf andere sinnlich-weltliche Genüsse, welche unter den weiten Begriff der Erholung, des Vergnügens zusammengefaßt werden.

Die Enthaltfamkeit wird aber nicht bloß als Tugend, sondern auch als Tugendmittel (s. d. Art.) betrachtet; insofern allerdings mit Recht, als die Verzichtleistung auf an sich sittlich erlaubte Genüsse dazu dient, auch den Reiz des Unerlaubten abzuschwächen und zu ertöden, die Freiheit des Geistes dagegen zu bewahren und zu stärken. Aus dem eben angegebenen Grunde wird sie besonders als Mittel der Selbstentsinnlichung empfohlen und als geeignet, um die Seele für die Andacht und das Gebet tüchtig zu machen, und zwar im weiten Umfange. 1 Kor. 7, 5. 1 Petri 4, 7. Klassisch für die fernere Entwidlung der Sache wurde besonders die Stelle 1 Kor. 9, 24 ff. Denn übte einerseits vom Volk des A. T. her dessen Askese, besonders das Nafiräat (s. d. Art.) ihren Einfluß auf sie, so wurde andererseits durch das Bild und den Ausdruck bei Paulus der Einfluß des sogen. philosophischen Lebens mit seiner Enthaltung von gewissen Arten der Nahrung, Kleidung u. s. w. auf das christliche Leben begünstigt. — Schon im Hirten des Hermas (III. 9, 11.) finden sich dann Spuren von Versuchen zu geschlechtlicher Enthaltung unter den schwierigsten Verhältnissen. Schon in den apostolischen Constitutionen begegnen wir solchen, welche den allgemeinen christlichen Beruf, sich in Zucht und Uebung zu nehmen, in ganz absonderlicher Weise ausüben und deshalb einer höhern kirchlichen Würde theilhaftig sind. Die Enkratiten (s. d. Art.) erscheinen im Gegensatz zu den Psychikern bald unter dieser, bald unter jener Form in der Kirche und traten, wenn die von ihnen geforderte strenge Enthaltung, z. B. selbst des Weines beim Abendmahl, von ihr verworfen wurde, oft auch im Gegensatz zu ihr auf. So zieht sich die Abstinenz als die negative Seite der Askese und Bußsucht durch die ganze Kirche des Mittelalters hin und drückt ihr vielfach ihr eigenthümliches Gepräge auf.

So wenig nun zu verkennen ist, daß sich darin theilweis die weltverleugnende Kraft des Christenthums bewährt, und so richtig es bleibt, daß die Askese der Enthaltung im Ganzen weit unverfänglicher ist, als die der sogen. positiven Selbstentsinnlichung durch Geißeln u. s. w., so verkehrt wird doch auch jene, wenn sie als absonderliches gutes Werk gelten, sich für einen Gott geleisteten Dienst ausgeben, sich als eine höhere Art von Christenthum über das gewöhnliche erheben will und kleinlich, hochmüthig, unduldsam wird oder sich zu jener Schonungslosigkeit gegen den sinnlichen Organismus steigert, welche schon Paulus rügt, Kol. 2, 23. Denn je gesünder dieser Organismus, desto leichter wird die möglichst vollständige Pflächterfüllung. Daher muß er wie vor Ueberreizung so auch vor Abstumpfung bewahrt werden, die überdies häufig wieder in jene umschlägt. Wenn eben deshalb die Enthaltung im einzelnen Fall zu üben oder auszugeben ist, je nachdem sie zu solcher Pflächterfüllung geschickt macht oder nicht, so bleibt ihre allgemeine Bedeutung immer die, daß sie die Herrschaft des Fleisches durch einen leiblichen Genuß über den Geist verhütet, die da eintritt, wo der Genuß an ihn und das Verlangen nach ihm die Seele erfüllt und unabweislich zur Befriedigung treibt. Will so der Leib zum Tyrannen der Seele werden oder ist er's geworden, z. B. beim Tabakrauchen, so ist, ganz abgesehen von allem Andern, Enthaltfamkeit zu üben, bis

jene Herrschaft gebrochen und die Gefahr derselben beseitigt ist. Und so liegen theils in der Individualität, besonders insofern sie durch das Temperament bedingt ist, theils in den Zeitverhältnissen (1 Kor. 7, 26.), theils in der besondern Berufsart (1 Kor. 9, 1 f.) für den Christen die Aufforderungen, sich für die eine oder die andere Art der Enthaltung von an sich erlaubten sinnlichen Genüssen zu entscheiden; wozu dann noch die rechte Rücksicht auf Andere kommt. Denn würde durch das Gehentheil schwachen Gemüthern ein Aergerniß gegeben, so verzichtet er um der Liebe willen eher auf einen solchen Genuß, als daß er ihnen zum Anstoß gereicht, fühlt sich dann aber freilich auch gleichzeitig zum Streben nach Berichtigung des Vorurtheils veranlaßt; 1 Kor. 6, 12; 10, 23.

Sind nun im Obigen die Hauptgesichtspunkte zur Beurtheilung der Enthaltsamkeits-Theorie und Praxis in den beiden Hauptzweigen der katholischen Kirche, namentlich ihres Fastens (s. d. Art.) angedeutet, so läßt sich nach ihnen auch das würdigen, was die neuere Zeit die Enthaltsamkeitsache zur *ἑσχατὴν* genannt hat: die völlige Enthaltung oder doch die größtmögliche Mäßigung rücksichtlich des Genusses entweder aller sogen. Spirituosen oder doch des Branntweins. Die grauenenerregenden Verwüstungen, welche der letztere unter ganzen Schichten der Bevölkerung anrichtete, veranlaßten den Pater Matthew in Irland und England im Jahre 1840 mit der ganzen Energie eines von Mitleid mit dem Elend des Volkes erfüllten, von dem Eifer für sein physisches und geistiges Wohl begeisterten Gemüthes dagegen aufzutreten und dem Branntweingenuß, der Branntweinspest, den heillosen Einpalästen und Allem, was damit zusammenhängt, unerbittlich den Krieg zu erklären. Ähnliche Bemühungen fanden schon viel früher in Nordamerika statt: seit 1826 ging hier durch alle kirchlichen Parteien der Kampf gegen das Branntweingift. Deutschland blieb nicht zurück. Die Sache wurde in der verschiedensten Form zum Gegenstand von Vereinen gemacht, zu denen dort die sogen. Teatotalers (tea total: Nichts als Thee) zusammentraten, während dieselben hier besonders von den »Mäßigkeitsaposteln« dem Kaplan Selig im Oldenburgischen und Pastor Böttcher im Hannoverschen durch Wort und Schrift und That gefördert wurden. In Schweden ließ der König selbst sich zum Mitgliede der Stockholmer Mäßigkeitsgesellschaft aufnehmen und es wurden dort gewisse Mäßigkeitsvorschriften gesetzlich gemacht.

Nun läßt sich zwar sagen, diese ganze Art, die Sittlichkeit zur Geltung zu bringen, sey zweideutig und mißlich. Das Versprechen, bezüglich Götter, womit der Eintritt in einen solchen Verein verbunden ist, solle leisten, was man selbst zu leisten sich nicht zutraute, und binden der seyn, als das Bewußtseyn der Pflicht. An die Stelle der letzteren solle Ueberzeugung und Beispiel der Gesellschaft treten und die Rücksicht auf sie, die Furcht vor ihrer Rüge, vor Ausstoßung u. s. w. die Motive zur Pflichterfüllung erzeugen. Dadurch aber werde die Sittlichkeit der Enthaltung nicht bloß in sich verunreinigt und der Mensch gewöhnt, seine Beweggründe außer sich zu suchen, sondern diese Art von Stützen brechen auch, ehe man sich's versehe, zusammen u. s. w. Ganz anders, wenn die Tugend auch hier als frische Frucht aus der Kraft des Glaubens und Geistes erwachse, wenn die Selbstbeherrschung keiner Controle bedürfe, wenn so die Gefahr beseitigt sey, daß man sich bei noch nicht geheiligtem Herzen für die halberzwungene Verzichtleistung auf einen Genuß nur desto mehr durch einen andern entschädige u. s. w.

Dies Alles muß theilweis unbedingt zugegeben, aber auch anerkannt werden, daß ein Mal der Zweck der Enthaltsamkeitsvereine ja keineswegs allein oder nur vorzugsweise die durch ein solches äußerliches Versprechen herbeigeführte Enthaltung und Mäßigkeit ist. Vielmehr wollen sie dahin wirken, daß durch Belehrung und Ueberzeugung die rechte Gesinnung geweckt, der Entschluß zur Bethätigung derselben erzeugt und gefestigt, seine Ausführung unterstützt, die Vereitung des Alkohols vermindert und derselbe ersetzt werde durch andere nicht so verderbliche Getränke. So dann: mag jenes Versprechen eine Krücke seyn; aber an der Krücke muß der Lahme gehen; wird er geheilt, so wirft er sie weg;

wo nicht, so ist es besser, er hinkt an ihr durch's Leben, als daß er liegen bleibt und verfault. Laßt sich das Höchste und Beste nicht gleich erreichen, so hüte man sich, daß nicht auch hier dasselbe der Feind des Guten werde; und daß ein solches Versprechen immer in sich unsittlich sey und seyn müsse, wird Niemand behaupten.

Drittens: die Mittel der Belehrung und Warnung in Wort und Schrift, durch Schule und Kirche, der Rüge und Strafe auf dem dafür zuständigen Wege sind früher lange und oft genug angewandt worden; aber ohne Erfolg im Ganzen und Großen. Von 1817—1836 war in Großbritannien und Irland die Menge des consumirten Brantweins von 9,200,000 auf 26,745,000 Gallonen gestiegen, während die Bevölkerung in dieser Zeit nur um 33 Prozent gewachsen war. Nicht ganz so schlimm, aber ähnlich, stellte sich dies Verhältniß in einigen Staaten des nördlichen Deutschlands; in Nordamerika verloren vor 1828 im Durchschnitt jährlich gegen 400,000 Menschen als Opfer der Trunkenheit das Leben. Seit die Association die Sache in die Hand genommen hat, ist's wesentlich besser geworden. Fünf nordamerikanische Staaten haben das Brennen und den Vertrieb des Brantweins unbedingt, andere den Verkauf desselben wenigstens in kleineren Quantitäten verboten; Hunderte von Schiffen gehen ohne einen Tropfen davon in See; in Nordirland ergab die Malzsteuer und Brantweinsteuereccise in einem Jahr einen Ausfall von 94,000 Pfd. Sterl., und in Hannover war die Brantweinsteuer, welche 1838 sich auf 551,000 Thaler belief, 1847 auf 260,000 Thaler herabgesunken. Es hatte sich aber auch die Zahl der Nüchternkeitsvereine seit 1837 bis 1846 von 17 auf 1250 gesteigert und 1833, 1845 und 1847 in Hamburg, Berlin und Braunschweig waren in der Sache allgemeine Versammlungen gehalten, als das Jahr 1848 dieselben leider bis auf etwa 100 auseinanderprengte.

Seitdem hat sich die Enthaltensamkeitsache mit den Bestrebungen für die sogen. innere Mission verknüpft. Der Bremer Kirchentag erklärte: daß bei dem immer tieferen Versinken des Volkes in die Brantweinknechtschaft die Förderung der Enthaltensamkeit, das Zeugniß gegen den Brantwein und das Streben, ihn als Volksgetränk zu verdrängen, eine Verpflichtung sey, der sich Keiner entziehen dürfe. In der That dürfte nur in der gänzlichen Enthaltung von ihm und ihrer Beförderung ein wirksames Schutzmittel gegen die sonst immer wieder um sich greifende Brantweinspest liegen, weil kein anderer Genuß Anfangs so unersäglich und stärkend scheint und bald doch so gewaltig, ja so unweiderstehlich in einen so schwer wieder zu durchbrechenden Zanberkreis hineinzieht und anstatt »Lebenswasser« zu bieten, oft ganz eigentlich in dem Delirium tremens das Gift des Todes bringt.

Vgl. 1) Ueber Enthaltensamkeit im Allgemeinen Basilius, Homilien über die Worte *πρόσεξτε σεαυτῶν* x. r. λ. Reinhardt, Moral II. 502 f.; Daub II. 1, 105 f.; Schleiermacher, Christl. Sitte, 143 f.; Marheinecke, theol. Moral, 357 f.; Rothe, Ethik III. 128 f.

2) Ueber die Enthaltensamkeitsache im engeren Sinn: Ischolle, die Brantweinspest, Arau 1837 n. ö.; J. G. Vöttcher's Nüchternkeitshandbuch und dessen »Patriot« als Westküste für die Gebildeten; Wichern's Blätter für innere Mission. C. Schwarz.

Enthusiasmus = schwärmerische Begeisterung, vom griechischen *ενθους*, von einem Gotte erfüllt. Nach dieser Wortbedeutung, die das Hingegebenseyn an einem der vielen Götter des heidnischen Olymp, — worunter allerdings zunächst an den Gott der Weissagung und Mantel, Apollon — bezeichnet, ist der Enthusiasmus zu allererst zu unterscheiden von dem, was auf christlichem Boden, im Gebiete der Offenbarungsreligion die Begeisterung genannt wird, das Hingenommenseyn, das Erfülltheitseyn von dem heiligen, göttlichen Geiste, wie es in der Geschichte des Pfingstfestes ganz besonders prägnant sich darstellt, aber jeder Prophetie als Inspiration (s. d. Art.) zu Grunde liegt, in welchem Sinne es auf das religiöse Gebiet beschränkt und nicht bloß eine bildliche, figurliche Redensart, wie die aus der heidnischen Anschauung herübergenommene Begeisterung, sondern eine wirkliche Einwohnung und Einwirkung Gottes ist. Aber

auch so gibt es Berührungspunkte in der Bestimmung beider Begriffe und die Begeisterung als solche ist als sittliche Macht anzuerkennen und nicht hoch genug zu stellen. Denn zu ihrem Begriffe gehört 1) die Aufhebung der Schranken der Selbstsucht, die in egoistischem Interesse nur sich und ihrem nächsten, engsten Kreise lebt, an der Scholle ihrer eignen Welt kleben bleibt, ein Aufgeschlossenseyn des Herzens, des Gemüths, eine Anregung und Steigerung der höheren Gefühlswelt, ein Sichhingeben mit Leib und Seele. Und zwar ist es natürlicherweise 2) ein Sichhingeben an eine höhere Macht, das Sichheben über das Materielle und Sinnlichhandgreifliche. Begeisterung setzt eine wirksame und treibende Idee voraus, freilich nicht in der abstracten Form des reinen, philosophischen Gedankens, sondern in einer concreten Gestaltung, also etwas Ideales, das aber doch irgendwie eine dem allgemein menschlichen Bewußtseyn zugängliche Seite und Gestaltung hat, also entweder in einer Person verkörpert, oder in irgend einem Sinnbilde zur Veranschaulichung gebracht ist. Dieses Ideale kann dann sämtlichen Gebieten des geistigen Lebens angehören: es gibt einen Enthusiasmus der Kunst, des Vaterlandes, der Freiheit, des Patriotismus, des Kosmopolitismus, der Sklavenemanzipation, der Mäßigkeits- und Enthaltenssache u. dgl.; aber er wird sich an eine bestimmte, sichtbar herausgetretene Gestaltung knüpfen, besonders an einzelnen Personen, wie es Göthe, Schiller, Mozart, Beethoven u. s. w. Enthusiasten gibt, oder sich um eine bestimmte Fahne, Losung, Kolonne schaaren, wie der weiße Helmbruf Heinrichs IV. begeisternd wirkte, wie in Sebastopol die vom kaiserlichen Hause geschenkten Heiligenbilder den Enthusiasmus des Heeres entzündeten, wie Tricolore und Marcellaise nicht an sich, sondern wegen des darin versinnbildlichten idealen Gedankens als begeisternde Mächte in die Weltgeschichte eingegriffen haben. Denn — und dies ist ein weiterer charakteristischer Punkt — 3) eine solche Idee »zündet« nicht in Einem Kopfe bloß, sondern zugleich in Vielen, welche, sei's durch Nationalität, sei's durch Gemeinsamkeit der Bildungsstufe oder der geistigen Bestrebungen unter sich verwandt sind: die Begeisterung, auf dem Gebiete der Religion nicht bloß, sondern auch auf dem der Kunst und Politik, wirkt von Einem gegebenen Punkte aus gemeinschaftsbildend; wie die Funken unter der Asche durch den Lustzug gemeinsam belebt werden und dann zu Einem Feuer zusammenstreben, so hat jede Begeisterung als solche etwas von den *διαπρηστικαί γλώσσαι*, *ὡς αἱ* *νεφές* Apostelg. 2, 3; die Geistesfunken werden elektrisch in Vielen zugleich geweckt und entzündeten ein gemeinsames Feuer der Begeisterung. So ist also die Begeisterung anzuerkennen als eine große, ethische, sittliche Macht, die gerade in wichtigen Epochen der Weltgeschichte, in Krisen des Völkerlebens wunderwirkend eingegriffen hat, wie in der Zeit der Kreuzzüge, beim Mädchen von Orleans, im Reformationszeitalter, in den Befreiungskriegen, wo Ein Mund ursprünglich die Idee verkündet, Eine Person den Gedanken in sich verkörpert, der als schlummernder Funke in einem Zeitalter, einem Geschlechte gelegen, in dem eben darum Alle ihres Herzens Geheimniß erkennen, das sie aus der Ruhe des gewöhnlichen, alltäglichen Lebens aufrört und zu allen Opfern willig macht. Ein Zeitalter der Begeisterung ist immer eine große Zeit, und wenn Hegel sagt, daß nur das Pathos weltgeschichtlich bedeutende Persönlichkeiten schaffe und in der Weltgeschichte auf Erfolge zu rechnen habe, so ist in diesem griechischen Worte dasselbe verborgen, was wir in anderer Weise, auch aus dem Griechischen borgehend, mit Enthusiasmus, oder mit unserer »Begeisterung« bezeichnen. — Allerdings aber ist, genauer betrachtet, noch ein Unterschied zwischen Begeisterung und Enthusiasmus: denselben haben wir eben mit dem Zusatz »schwärmerisch« im Auge gehabt und wir können das Schwärmerische ganz nach der Ordnung der bisher angegebenen Momente verfolgen: 1) als Hingeeben — Hingegenommenseyn, als das »Pathos« der Leidenschaft ist der Enthusiasmus allezeit geneigt, alle Schranken der innern und äußern Möglichkeit zu überspringen und für nichts zu achten, sich über Alles nur allzu leicht und schnell hinwegzusetzen, was zeitliche und örtliche Bedingungen in den Weg stellen möchten, er will die Geschichte und seine Zeit forciren, was oft auf Zeiten gelingt, aber in der Weltgeschichte keine Gewißheit dauern.

den Besandes verbürgt; er zieht den Handstreich der regelmäßigen Belagerung vor und will im Sturm nehmen. Eben darum ist er 2) einseitig: es fehlt an der klaren Ueberschau wie der zu ergreifenden Mittel, so auch an der Uebersicht über den seitenden Gedanken. Der Enthusiasmus lebt in der Welt der Gefühle, und das Gefühl, das gerade Dich besetzt, soll nicht bloß Gefühl, sondern Gesetz in Allen seyn; so hat der Enthusiasmus seine fanatische Seite (s. d. A.). Endlich 3) wie es ihm an seinem Gefühlsleben und Gefühlsweben an Klarheit der Einsicht in die bewegende Idee und die treibenden Mittel fehlt, so fehlt es an der nachhaltigen Willensstärke: der Enthusiasmus ist flüchtig, hat im Einzelnen etwas Dilettantisches, in einem Zeitalter etwas Sprunghaftes. Wo Ein Sturm oder ein paar Stürme nicht zum Ziele führen, da löst er die Flügel hängen; er will die Geschichte forciren, aber wo Granitmauern entgegenstehen, begnügt er sich mit unmächtigen Pfeilen. Wie die Idee elektrisch gezündet hat, so geht die Zeit auch vorüber, in welcher ihre Bündkraft von Geltung ist; wie die Menschen sich um die Hühne und Kolarde geschaart, so steht sie auch wieder einsam und verlassen da. Das Gleichniß vom Strohfener gilt recht eigentlich vom Enthusiasmus und gerade in diesem Punkte ist die mild erwärmende, klar erleuchtende, stetig nachhaltende Kraft der göttlichen Begeisterung in ihrer stillen Macht der in der Welt gepriesenen Begeisterung überlegen. Nicht bloß in Jerusalem ist auf den Enthusiasmus des „Gelobt sey der da kommt im Namen des Herrn“ die Abkühlung und auf diese der Fanatismus für das gerade Gegentheil des „Kreuzige, kreuzige ihn“ gefolgt. Doch ist, um das Wesen des Enthusiasmus als solches näher zu würdigen, noch auf Unterschiede in demselben näher zu achten. Man unterscheidet mit Recht einen wahren und natürlichen vom gemachten, künstlichen Enthusiasmus: der erste erweist sich als wahr in seinem Grunde, wie in seinen Wirkungen. Ihm liegt eine wirkliche, gehaltreiche Idee zu Grunde, welche in sich ihre Berechtigung und in dieser, wenn auch nicht für den Augenblick eine Zukunft hat, eine Idee, die durch ihre innere Bedeutung ein Anrecht hat an Herz und Gemüth und die eben darum zuerst wirklich eine Persönlichkeit in ihren Dienst gefangen genommen hat; gemacht dagegen wird der Enthusiasmus und künstlich erzeugt, wenn er unter die Menschen geworfen wird von einem Centrum aus, das von ihm selbst in keiner Weise ergriffen ist, das entweder in schänder Selbstsucht der Welt eine Idee als Spielzeug hinwirft, um sie für die eigennützigen Zwecke zu gebrauchen, oder selbst einer wirklichen lebensvollen Idee nicht zugänglich ist. Je wahrer aber der Enthusiasmus, desto nachhaltiger ist er; je hohler und gemachter, desto flüchtiger, nichtsfugend und kindisch stellt er sich dar. Denn dann gilt auch hier und hier ganz besonders das Napoleonische Wort: *du sublime au ridicule il n'y a qu'un seul pas.* (Vgl. den Enthusiasmus des Rheinliedes 1840.) Dies streift schon an die andere Unterscheidung, welche gemacht werden muß zwischen reinem und unreinem Enthusiasmus, und zwar bezieht sich diese Unterscheidung auf Grund, Mittel und Ziel des Enthusiasmus in gleicher Weise. Unrein ist derselbe in seinem Grunde, wenn das Treibende, sey's in dem ursprünglich Mittheilenden, sey's in den Empfangenden, Aufnehmenden und Weiterverbreitenden keine sittliche Macht ist, sondern ein Erzeugniß sey's der Selbstsucht, die an keine Idee glaubt und einen idealen Werth gar nicht kennt, sey's der Faune und Eitelkeit, die irgend etwas Neues, was es auch seyn möge, auf die Bahn bringen will; so kann die Idee an sich ganz wohl berechtigt seyn, objectiv, aber subjectiv ist sie keine herrschende Macht, wie, um statt vieler Ein Beispiel zu nennen, dies bei der Entstehung des Deutschkatholicismus der Fall war, bei welchem noch das Weitere zu erkennen ist, daß die Idee eine positive seyn muß, keine Negation, die nur die vereinigt, die etwas Bestimmtes nicht wollen, ohne sich in dem, was sie wollen, Eins zu wissen, wie die Protestanten auf dem Reichstage in Speier 1529 nicht bloß negativ protestirt haben. Unrein in seinen Mitteln ist der Enthusiasmus dann, wenn er an die innere Macht seiner Idee keinen Glauben hat und darum durch äußere, fremde Mittel nachzuhelfen sucht, wie ein solches z. B. Apostelg. 2, 13. (sie sind voll süßen Weines) bezeichnet und das Ideale in der Bewegung des Jahres 1848 trübend und verunreinigend, als Beglei-

störungsmittel im schlimmsten Sinne des Wortes gehandhabt worden ist. Unrein in seinem Ziele ist der Enthusiasmus, wenn er nicht das Wohl der Menschheit, nicht einmal des in seinen Dienst gezogenen und durch seine Flamme angefachten Theils derselben sucht, sondern diese nur als Mittel für seine Zwecke mißbraucht, wie namentlich die Religion zu verschiedenen Zeiten, im Dienste sey's der Hierarchie, sey's der Cäsarenpapie, sey's der Sektirerei, ist geschändet worden. Dem reinen Enthusiasmus dagegen geht das Ich in der Sache auf, er gibt sich zum Opfer für die Welt; sein Zeichen ist, wenn auch nicht immer die Gottheit, doch die Menschheit! „Einer für Alle!“ Carl Bed.

Enthusiasten, s. Messalianer.

Con, s. Eudo de Stella.

Epaon. Nach der gewöhnlichen Annahme, welcher wir im Artikel Burgunder gefolgt sind, geschah nach dem Regierungsantritte des schon vorher katholisch gewordenen Königs Siegmund im Jahre 516 die Belehrung eines großen Theils des burgundischen Volkes vom Arianismus zum Katholicismus und Siegmund ließ auf einer Versammlung der Bischöfe seines Landes zu Epaon eine Ordnung der nunmehrigen Staatskirche aufstellen. Aber diese Erzählung ist nicht hinreichend begründet und nach genauer Untersuchung der Quellen scheint uns der Sachverhalt, den wir nun vollständiger, als die kirchengeschichtliche Wichtigkeit des Ereignisses selbst erfordert, darlegen müssen, vielmehr folgender gewesen zu seyn. Siegmund hatte erkannt, daß es schwer seyn würde, die Herrschaft über seine romanischen Unterthanen zu behaupten, so lange er von ihnen als Keger angesehen wurde, in Feindschaft mit ihren Häuptern, den katholischen Bischöfen, lebte und diese dadurch verleitet, sich mit den katholischen Frankenkönigen in Verbindung zu setzen. Er hatte sich deshalb von dem gläubenseifrigen und herrschsüchtigen Oberhaupte der katholischen Kirche im burgundischen Reiche, Avitus, Bischof von Vienne, gewinnen lassen und hatte wiederum durch seinen Uebertritt dem Avitus die Hoffnung gegeben, eine selbstständige, des gefährlichen fränkischen Schupes nicht bedürftige, burgundische Kirche in freiester Weise herzustellen, zu ordnen und zu regieren. Die katholische Kirche des westgothischen Reiches hatte sich im Jahre 506 zu Agde mit Erlaubniß des Königs Alarich und in großer Devotion gegen ihn unter Vorßiß des Cäsarius von Arles eine Constitution und ein Disciplinargesetzbuch gegeben. Chlodwig hatte nach dem Siege über die Westgothen im Jahre 511 den Zusammentritt der Bischöfe seines Reiches in Orleans und die Feststellung einer kirchlichen Ordnung nach einem vorgelegten Entwurfe befohlen. Auch die burgundische Kirche bedurfte einer strengen Zucht und sehnte sich nach einer eigenen Gesetzgebung. Aber in den letzten Jahren des erzürnten Königs Gundobad war keine Gelegenheit dazu und man hoffte auf nicht geringe Förderung durch den Nachfolger Siegmund. Freilich hätte dieser wie Chlodwig sich den Bischöfen als Herr zeigen und den hierarchischen Hochmuth des Avitus, der sich zum Diener und Werkzeuge des Papstes machte, um keinen andern Herrn anzuerkennen, verlegen können. Das geschah aber nicht. Es scheint sogar, als hätte der Uebertritt des neuen Königs bei seinen Volke so wenig Beifall und Nachahmung gefunden, daß er es für das Beste hielt, seiner neuen kirchlichen Stellung gar keinen Einfluß auf seine Regierungsmaßregeln zu geben. Aus Keger darüber, aber auch mit kühner Venutzung der noch erparten Vormundung, entschloß sich Avitus in Verbindung mit Viventiolus, Metropolit von Lyon, ganz selbstständig ein Concil der Bischöfe des burgundischen Reiches zusammenzurufen, den Gehorsam gegen die Metropolen einzuschärfen und durch alte und neue Kirchengesetze allerhand Schäden zu heilen und eingerissenen Unordnungen zu begegnen, auch das Verhältniß zu den Arianern zu regeln. Avitus und Viventiolus schrieben im Juni 517 die Versammlung auf den Anfang Septembers desselben Jahres nach der Parochie Epaon, über deren Lage am Ende gehandelt werden wird, aus. Die Schreiben sind noch vorhanden. Das des Viventiolus ist an alle Bischöfe, Geistliche, Vornehme und Herren des Landes gerichtet. Er bezieht sich auf Klagen über Mangel an Zucht bei den Klerikern und fordert, weil es recht sey, daß alle Katholiken Geistliche von einem guten Lebens-

wandel zu haben wünschen, Alle auf, ihre Beschuldigungen, die sie aber wohl begründen möchten, offen auszusprechen, damit darüber gerichtet werden könne. Die Geistlichen haben die Pflicht zu erscheinen, die Laien die Erlaubniß gegenwärtig zu seyn, damit auch das Volk Kenntniß erhalte von dem, was die Bischöfe, und zwar diese allein, verordnen. Das Einladungsschreiben des Avitus von Vienne ist ganz andrer Art. Während es Kirchengesetz sey, jährlich zweimal Synode zu halten, und es wenigstens gewünscht werden müsse, daß es in je zwei Jahren einmal geschehe, sey davon in jenen Gegenden sehr lange Zeit nicht die Rede gewesen. Nun habe der Pabst den Avitus in vielen Briefen deshabt gescholten und ihn ermahnt, dem Geseze endlich nachzukommen. Auf diese Ermahnungen des Pabstes hin solle jetzt wieder eine Synode gehalten werden. Von derselben würden die früheren kirchlichen Bestimmungen, so weit sie dem Bedürfnisse entsprächen, zu erneuen und einzuschärfen, und ihnen, wenn nöthig, neue anzufügen seyn. Alle Bischöfe sollen sich am 6. Sept. zu Epaon versammeln und nur im äußersten Nothfalle sey eine Vertretung durch je zwei bevollmächtigte Priester erlaubt. Jenen päpstlichen Tadel suchen wir vergebens in dem Briefe, der im Februar desselben Jahres aus Rom an den Avitus abgehandt war, man findet ihn auch in den übrigen Briefen nicht. Aber es entspricht der Politik des Avitus, daß er sich dem Könige gegenüber, der unerwähnt bleibt, an den Pabst anlehnt. Zwei andere Umstände, nämlich die Ueberschrift an den Bischof Quintianus von Clermont und das Fehlen jedes Briefschlusses, machen das ganze Schreiben verdächtig, sind aber wohl nur Zeichen, daß es mit den gesamten Concilienakten einer späteren literarischen Uebearbeitung unterlegen ist. Das steht man auch an dem Proömium, den ersten Worten einer bisher nicht gehörigen Synodalspredigt. Dem Rufe ihrer Metropolen gaben 21 Bischöfe durch eigenes Erscheinen, ein Bischof durch Sendung von Vertretern Gehör. Ihre Sitze zeigen, wie weit sich das burgundische Reich auch nach der von Chlodwig erlittenen Niederlage Gundobalts noch erstreckte. Die versammelten 21 Bischöfe kamen schnell zum Schlusse ihrer Beratungen und unterzeichneten schon am 14. Sept. 517 die »unter göttlicher Inspiration« daraus hervorgegangene Denkschrift. Die Vorrede gibt kurz an, daß die Versammelten in den folgenden einzeln aufgezählten Dekreten ausdrücklich erklärt und festgesetzt hätten, was sie über alte Regeln und über neue zweifelhafte Fälle beschloffen. Sie haben 40 Canones aufgestellt, welche das Verhalten der Bischöfe, Geistlichen und Mönche, geistlichen und weltlichen Behörden und Privatpersonen und den Ketzern gegenüber in geistlichen und weltlichen Dingen, den Besitzstand der Kirche, einige Stücke der Disciplin und die von den Vornehmen geforderte Devotion gegen die Bischöfe betreffen. Zu beachten sind besonders die Bestimmungen gegen die Keger, v. h. die arianischen Burgunder, R. 15. 16. 29. 33. Bei strenger Ahndung ist den katholischen Klerikern verboten, mit denen der Keger zu Tische zu sitzen. Mit den Juden soll aber auch kein Laie speisen, wenn er nicht die Ehre einbüßen will, Tischgenosse eines katholischen Geistlichen seyn zu dürfen. Verlangt ein Keger auf dem Todbette Aufnahme in die Kirche, so darf der Priester ihm das Sakrament reichen. In gesundem Zustande muß er sich an den Bischof wenden. Denen, die zur Kekerrei abgefallen sind, ist die Rückkehr nur nach langer und schwerer Buße möglich. Die Kirchen der Keger erklären die Bischöfe für den Gegenstand ihres äußersten Hasses, halten die Reinigung derselben für unmöglich und sehen davon ab, sie zu heiligem Dienste zu verwenden. Damit stimmt freilich nicht, daß dennoch auf die den Katholiken früher mit Gewalt genommenen Kirchen Anspruch erhoben wird. Die Bischöfe hatten nur für solche Dinge den Ausdruck ihrer Verachtung, welche ihrer Macht zu ihrem Keger entzogen waren. Aber die ganze Art, in welcher das Concil die Frage von den Arianern behandelte, war, obgleich sie hätte viel eingehender und schärfer seyn können, nicht geeignet, die Stimmung des herrschenden Volks, dem erst der König in den Schooß der katholischen Kirche vorangegangen war, zu gewinnen. Siegmund selbst konnte deshalb keine Freude daran haben und es verdroß ihn um so mehr der eigenmächtige hierarchische Versuch seiner Bischöfe, die Kirche seines Reiches ohne ihn und

mit Umgehung seiner königlichen Gewalt zu constituiren. Der 30. Kanon scheint den Zorn des Königs zum Ausbruche gebracht zu haben. Derselbe verbot die Ehen zwischen Verwandten, auch die mit der Schwester der verstorbenen Frau. Da dieses uralte Eheverbot ganz trocken wiederholt, keine Strafe angeführt, aber die Erlaubniß einer anderweitigen Verheirathung der durch das Gesetz Getrennten hinzugefügt wird, so ist nicht sogleich begreiflich, wie gerade dieser 30. Kanon den König reizen konnte. Aber wir müssen in Erwägung ziehen, daß ein von dem Verbote getroffener Fall am Hofe Statt gefunden hatte. Ein hochgeehrter und mächtiger Hofbeamter, Namens Stephanus, hatte seine Schwägerin Pallavia zur Frau. Wegen diesen Incest war schon mehrere Jahre vorher Apollinaris, Bischof von Balence, Bruder des Avitus, mit dem Kirchenbanne eingestritten. Gundebald hatte den Apollinaris dafür exilirt und nur in eigener schwerer Krankheit ihm verziehen. Man sieht daraus, wie die Sache des Stephanus am Hofe angesehen wurde. Stephanus ist gewiß der königlichen Gunst nie verlustig geworden und hat es wahrscheinlich den meisten Bischöfen gegenüber ertragen können, der Kirchengemeinschaft und des Sacramentsgenusses gewürdigt zu werden. Als Siegmund, dem die katholische Kirche Rüdtsicht schuldig war, König wurde, glaubte vielleicht Stephanus den von Apollinaris über ihn verhängten Kirchenbann noch mehr verlassen zu können. Da stellten die Bischöfe jenen Kanon auf und verdammten, wenn nicht noch ausdrücklich, so doch selbstverständlich auch jene ungesetzliche Ehe am Hofe. Siegmund hatte diese Kühnheit zu rächen im Sinne und das Concil, welches eilig zu Ende gebracht worden war, fühlte sich nicht mehr sicher. Es ging aus einander, aber elf von den versammelten Bischöfen, darunter Apollinaris, wollten sich nicht eher trennen, als bis sie über das in der erwarteten Verdrängniß einzuhaltende Verfahren gemeinschaftliche Beschlüsse gefaßt hätten. Sie begaben sich nicht nach Vienne, wo der König oft residirte, sondern nach Lyon und traten unter Vorsitz des Viventius zur Berathung zusammen, welche folgendes Ergebnis hatte. Sie erklärten zuerst, daß sie die Verdamnung des Stephanus und der Pallavia (sie scheinen sich dabei geradezu auf das Concil von Epaon zu beziehen) unumwandelbar ansrecht erhalten, und daß sie dieselbe auf alle Personen, die man in der nämlichen Sünde beträfe, erstrecken würden. Zweitens verpflichteten sie sich gegenseitig, die Sache eines jeden von ihnen, der etwa eine schlimme Erfahrung, Verdrängniß und Macheinbuße zu erleiden haben würde, zu der ihrigen zu machen und den von jenes Falles willen etwa eintretenden Schaden oder nöthigen Aufwand dem Betroffenen ertragen und ersetzen zu helfen. Wenn aber drittens der König so weit ginge, sich von der Kirche oder von der Gemeinschaft mit den Priestern zu trennen, so wollten sie ihm Raum zur Rückkehr geben und sich selbst ohne allen Aufschub in die ersten besten Klöster zurückziehen, bis er, von den Gebeten der Heiligen überwunden, ihnen völligen Frieden und aufrichtige Liebe wiedergeben würde. Und zwar dürfe Keiner aus dem von ihm gewählten Kloster früher herausgehen, als überhaupt allen Amtsbrüdern Frieden versprochen und gegeben sey. Nun konnte sich aber doch ein Bischof verleiten lassen, auf des Königs Befehl die Amtshandlungen der Tropenden in ihrer Abwesenheit zu vollziehen und sie entbehrlieh und ihren Troß lächerlich zu machen: im vierten Kanon war deshalb einem solchen die Kirchengemeinschaft aufgesagt. Der König konnte auch ihre Stellen mit andern Personen besetzen: dagegen war der fünfte Kanon gerichtet, der in diesem Falle den zum Bischof Geweihten und die an der Weihe theilhaftigen Bischöfe mit der Excommunication bedroht. Endlich wird noch Jeder, der sich zur Uebertretung der „inspirirten“ Beschlüsse bereben ließe, als ein Uebertreter göttlicher Gesetze bezeichnet. Aber derselbe sechste Kanon enthält auch noch die merkwürdige Erklärung, man folge dem Willen des Königs, indem man die Strafe des Stephanus und der Pallavia mildere und ihnen erlaube, bis nach Verlesung des Evangeliums an heiliger Stätte zu beten, d. h. wohl nicht nur in den Kirchen, sondern auch an anderen, als an den Plätzen der Gebannten und Büssenden. Daraus ist zu ersehen, daß die Bischöfe nicht das Aeußerste wagen konnten und den Uebelthäter nach wie vor an der Seite des Königs in der Kirche erscheinen lassen

mußten. Vielleicht verdankten sie es dieser Nachgiebigkeit, daß Siegmund Gebuld mit ihnen hatte, und ihnen ihr feindseliges Bündniß verzieh, bis er nach der Hinrichtung seines unschuldigen Sohnes Siegreich sich in Akaunum ganz in ihre Arme warf, zur Unterdrückung des Arianismus die Hand bot und den Auitus in allen Dingen gewähren ließ. — Die Freiheit der burgundischen Kirche ging freilich mit der Einverleibung des burgundischen Reiches in das fränkische zu Grunde und die Resultate der geschehenden Versammlung von Epaon haben nicht lange als Ueber der burgundischen Kirche Kraft gehabt. Es sind aber viele Kanones als Ergänzungen der Beschlüsse von Agde, welche sich einer besonderen Beachtung erfreuten, in Südfrankreich zur Wirksamkeit gekommen. Das Concil von Agde (506) hatte nämlich unter Leitung des Cäsarius nur 47 Kanones aufgestellt, später hat man aber, um ein vollständigeres Disciplinargebetsbuch zu erhalten, 24 Kanones anderen Ursprunges dazu gesetzt. Davon sind 13 dem Concil von Epaon entnommen und später immer als Agathenses angeführt worden, so daß man endlich zu der Meinung kommen konnte, die meisten Kanones von Epaon seyen ursprünglich von Cäsarius verfaßt. Ganz falsch ist die Ansicht Guizot's (*Histoire de la civilisation en France depuis la chute de l'empire romain*, T. III. p. 101, 105, 106), daß jene 24 unächten Kanones von Agde in'sgesammt dem Concil von Epaon angehörten und zu den 40 Kanones von Epaon noch hinzugefügt werden müßten. Es entsprechen aber folgende Kanones einander fast wörtlich. Epaon. can. 4 = Agath. can. 55. Ep. c. 6 = Ag. c. 52. Ep. c. 7 = Ag. c. 53. Ep. c. 8 = Ag. c. 54 und 56. Ep. c. 9 = Ag. c. 57. Ep. c. 10 = Ag. c. 58. Ep. c. 17 = Ag. c. 51. Ep. c. 18 = Ag. c. 59. Ep. c. 29 = Ag. c. 60. Ep. c. 30 = Ag. c. 61. Ep. c. 34 = Ag. c. 62. Ep. c. 35 = Ag. c. 63. Woher die anderen elf unächten Kanones von Agde stammen, ist in der großen Conciliensammlung bei jedem einzelnen angemerkt. — Zum Schlusse kommen wir zu der Frage, welcher Ort unter dem Namen Epaon zu verstehen sey. Diese Frage zu lösen, haben seit mehreren Jahrhunderten Viele versucht und da der fragliche Name sicher nicht mehr für irgend einen Ort im Gebrauche ist und in der Geschichte nicht weiter vorkommt, so sind natürlich viele verschiedene Vermuthungen gemacht worden und zur entscheidenden Wahl unter den vorgeschlagenen Localitäten fehlt es an zwingenden Gründen. Es steht aber zunächst fest, daß die Versammlung im burgundischen Reiche gehalten worden ist, weil sie eine von den burgundischen Metropolen ausgeschriebene Versammlung der diesen untergeordneten Bischöfe zur Feststellung von Gesetzen für die katholische Kirche des burgundischen Reiches war. Leider liegt nichts vor, woraus wir mit Sicherheit schließen könnten, in welchem der beiden Metropolitansprengel die burgundischen Bischöfe zusammengekommen sind. Weder Auitus noch Viventiolus sagt, daß er seine Suffraganen an einen außer seiner Diocese liegenden Ort bescheide. Fehlte es nun an jedem Anhalte, so würden wir Grund haben zu vermuthen, daß der Sammelplatz ungefähr in der Mitte des Reiches, in nicht zu weiter Entfernung von den Metropolen Vienne und Eyon gesucht werden müßte. Weiter ließe es sich begreifen, warum bei der Eifersucht zwischen beiden Kirchenhäuptern keine der beiden genannten Städte selbst — von der Wahl Vienne's hielt wohl auch die Residenz des Königs ab, — sondern ein beiden näher und zu dem hervorragenden Vienne eher als zu Eyon gehöriger kleiner Ort, der nicht selbst Bischofssitz war, gewählt worden wäre. Für die geringe Bedeutung von Epaona spricht die mehrmalige Bezeichnung als *parochia Epaonensis* nebst den Worten *ad Epaonensem ecclesiam congregati*. Aber es gibt noch etwas, was zur Bestimmung der Lage von Epaona dienen kann. Auitus nennt in seinem Schreiben die angelegte Zeit wegen der vollbrachten Ernte und dem gewählten Ort omnium fatigationis personarum zur Versammlung bequem. So lange sich keine Nachricht von irgend welchen Vorgängen findet, welche die irgendwo vereinigten burgundischen Bischöfe in der nächsten Zeit vor dem September 517 angegriffen und ermattet haben, so daß man zu ihrer Schonung einen ihrem gemeinsamen Aufenthalte nahen Versammlungsort wählen mußte, so lange müssen die angeführten Worte so verstanden werden, daß die Wahl Epaona's keinem der Bischöfe eine un-

gebühlich weite Reise zumuthe. Das führt uns in die Mitte zwischen den von einander am weitesten entfernten Bischofsitzen, also in der Mitte des Reiches und da finden wir uns wiederum in der Umgebung der beiden Metropolen. Ist nun das Concil von Eyon unmittelbar auf das von Epaon gefolgt und ziehen wir in Erwägung, daß in Eyon noch Bischöfe aus allen Theilen des burgundischen Reiches versammelt waren, so macht uns dieser Umstand das nicht weite Auseinanderliegen von Epaon und Eyon wahrscheinlich. Ferner bemerken wir, daß Avitus von Vienne in Epaon den Vorsitz führte, aber in Eyon, wo er vielleicht das Präsidium dem Viventius hätte abtreten müssen, nicht anwesend war. Daraus schließen wir, daß Epaon selbst in dem Sprengel von Vienne lag, und daß Avitus sich von den versammelten Vätern leicht trennen und sich nach Hause begeben konnte, ohne Eyon berührt und an dem dort gehaltenen Concile Theil genommen zu haben. Das würde dann stattgefunden haben, wenn ihm in Epaon sein eigener Bischofsitz Vienne näher gewesen wäre, als Eyon. Der jetzt nicht mehr vorkommende Name Epaona hat also einem kleinen, aber mit einer Pfarrkirche versehenen, von Vienne und Eyon nicht weit entfernten, ungefähr zwischen beiden liegenden, eher unter jener als unter dieser Metropole stehenden Orte angehört. Mit dem jetzt gefundenen sicheren Resultate würde es sich vereinigen lassen, wenn wir aus den sehr oft, zuerst von Claudius Castellanus bei Pagi zum Jahre 509 gemachten Vorschlag eingingen, unter Epaon die kleine savoyische Stadt Yenne oder Yvenne, am linken Rhonenseer etwa Vevey gegenüber gelegen, zu verstehen. Ukert (Geographie der Griechen und Römer II. 1, 454) ist nämlich der Meinung, daß die Stadt Etanna, welche auf der zweiten Peutingerischen Tafel freilich auf dem rechten Ufer der Rhone angegeben ist, das heutige Yenne sey. Ohne Angabe der Quellen nennen Bischoff und Möller (Vergleichendes Wörterbuch der Geographie S. 445) dieselbe Stadt Gauna, Ejauna, Eona, Jauna; Harduin in der Conciliensammlung sogar Jena. Unsicher sind die Nachrichten über die dort gefundenen Ruinen eines Tempels der Epona. Ueber Etanna, als den einzigen Uebergang über die Rhone führte die große römische Straße von Vienne nach Eyon, und über Yenne ist noch länger als tausend Jahre der einzige Weg nach Chambery gegangen. Es ist also wohl möglich, daß Avitus und Viventius im Jahre 517 ihre Bischöfe nach dem nahen und für die nordöstlichen Bischöfe und wegen des Flusses für alle andere auch bequemen gelegenen Yenne im Sprengel von Vienne beschieden haben. Aber wir werden an anderen Orten, deren Namen der feststehenden Lesart Epaona mehr entsprechen, und welche in noch näherer Beziehung zu Vienne und Eyon stehen, den Vorzug zu geben geneigt seyn. Nun empfiehlt Chorier (histoire générale du Dauphiné p. 583 — 586) das zwischen Vienne und Eyon fast mitten inne liegende und zu Vienne gehörige Kirchdorf Ponas und die Mémoires de Trevoux (Févr. 1715) machen auf alte Urkunden aufmerksam, in denen Epaona sive Tortilianum als ein unter der Aufsicht des Erzbischofs von Vienne und seines Domstiftes stehender, ganz nahe bei Vienne gelegener Ort genannt wird. Wenn das unbekannte Tortilianum nicht das jetzige Ponas selbst ist, so kommt es doch allein mit demselben zur weiter nicht entscheidbaren Wahl einer Stätte für das alte Epaona. — Vergl. Manni, Collectio Conciliorum T. VIII. 319—342, 347—372, 555—574. Labbe, Dissertatio philosophica de Concilio Epaunensi. J. J. Chifflet, Dissertatio de loco legitimo Concilii Epaunensis.

Albrecht Vogel.

Ephraim (Εφραίμ) aus Celosia gebürtig (Kol. 4, 12.), Mitglied der dortigen Christengemeinde und Lehrer, auch Gemeindevorsteher, Almosenpfleger (διακονος) daselbst. Daß er Gründer der dortigen Gemeinde war, wird in dem Kirchenlexikon von Welte ohne Grund behauptet; vielmehr geht aus Kol. 2, 5. (ἀνεμι) und 1, 7. (καί) mit ziemlicher Wahrscheinlichkeit hervor, daß Paulus die Gemeinde selbst gestiftet habe, was entweder nach seiner ersten Abreise von Ephesus Apg. 18, 23. (vgl. Schneckenburger in Zellers Jahrb. 1850, 3, 313.) oder während seines zweiten längeren Aufenthalts daselbst 19, 8. geschehen konnte. Die Wirksamkeit und der Einfluß dieses dem Apostel Paulus so werthen Mitarbeiters und Anektes Christi (Kol. 1, 7; 4, 12.) scheint sich

auch auf Laodicea und Hierapolis, die Vaterstadt des damals lebenden edeln rösischen Philosophen Epiktet, erstreckt zu haben, weil sonst seine vielfache und mühsame Thätigkeit für diese Gemeinden kaum begreiflich wäre (Kol. 4, 13.). Die Liebe für den Apostel und das Bedürfniß, sich wegen der Gemeindeangelegenheiten bei ihm Rath zu erholen, trieb ihn nach Rom, wo damals Paulus 60—62 n. Chr. als Gefangener sich aufhielt, und der zartfühlende Epaphras zum Troste des vielgeprüften Apostels die guten Seiten seiner Gemeinde den Gebrechen und Gefahren, die sich in ihr fund gaben (2, 1. 5. 8. 18. 20—23; 3, 8. n. f. w.), sorgfältig voranstellte, 1, 7 ff.; 2, 5 ff. In Rom wurde er — aus welcher Veranlassung seines Eifers für Christum und seiner aufopfernden Liebe zu Paulus, ist uns unbekannt — selbst gefangen gesetzt und sonnit gewürdigt an den Banden des Apostels Theil zu nehmen, Philem. v. 23. Es scheint übrigens, daß er aus dieser Gefangenschaft bald wieder befreit wurde; denn die Martyrologieen bezeichnen ihn einstimmig als ersten Bischof von Colossä, und verlegen seinen Bekennerstod in diese Stadt (s. Epaphroditus). Die Bemerkungen Neanders (Gesch. der Pfl. 1, 236 f. 436 f.) können bloß die Möglichkeit dathun, daß Epaphras Gründer der Gemeinden Colossä, Laodicea und Hierapolis gewesen sey. Die Wahrscheinlichkeit spricht nach Obigem viel lauter für Paulus, der auch im Brief an die Epheser es nicht hervorhebt, daß er diese Gemeinde gegründet habe und in besonderen Beziehungen zu ihr stehe. **Wahinger.**

Epaphroditus (*Επαφρόδιτος*), ein ausgezeichnete Christ und Leiter der Gemeinde zu Philippi in Macedonien, den Paulus einen Bruder, seinen Nüchthallen und Mitstreiter und einen Apostel der Gemeinde Philippi nennt. Dieser apostolische Mann wurde von der Gemeinde mit reicher Unterstützung nach Rom gesendet (Phil. 4, 18.), um dem Paulus in seiner Gefangenschaft zu dienen. Allein während seiner Anwesenheit daselbst erkrankte er tödtlich zu nicht geringer Betrübniß des Apostels (Phil. 2, 27.). Da nun die philippische Gemeinde von diesem Unfall Kunde erhalten hatte und Epaphrodit sehr deßhalb in Sorgen war, weil er den Kummer der Gemeinde um ihn kannte, so sandte ihn Paulus nach wieder erlangter Genesung anstatt des Timotheus mit dem uns erhaltenen Briefe an die Philipper zurück. Theodoret zieht aus der Benennung, euer Apostel, die Vermuthung, er möchte Bischof in Philippi gewesen seyn; es ist aber diese Benennung wie Joh. 13, 16. Vgl. 1 Kdn. 14, 6. vielleicht nur deßwegen gewählt, um ihn als Abgesandten der Gemeinde zu bezeichnen, da sonst dieser Ausdruck nur für die Zwölfszahl aufgespart wurde.

Grotius und Andere haben ihn für denselben Mann mit dem vorhin genannten Epaphras gehalten, da letzterer Name eine Zusammenziehung des ersteren sey. Allein der Name Epaphrodit war damals sehr üblich, Tac. annal. 15, 55. Sueton. Dom. 14. Joseph. vita 76., so daß wohl zwei Männer desselben Namens in den Christengemeinden seyn konnten. Hiezu kommt aber, daß der eine zu gleicher Zeit mit dem andern von verschiedenen Gemeinden nach Rom geschickt wurde, und daß der eine in Colossä, Laodicea und Hierapolis, also in Kleinasien, der andere in Philippi, also Macedonien, seinen Wirkungskreis hatte. Es steht also Alles, und nicht, wie Winer meint, Nichts entgegen, diese zwei so ganz verschiedene Männer nur der Aehnlichkeit oder Gleichheit ihres Namens willen als einen und denselben anzusehen (vgl. Epaphras). **Wahinger.**

Eparchie (*ἐπαρχία*) heißt Provinz, besteht aus einzelnen Ortschaften, bildet dagegen selbst eine Abtheilung der Diöcese (*διοίκησις*). Diese politische Eintheilung des römischen Reichs, welche man im Einzelnen in der dem Anfange des 5. Jahrhunderts (zwischen 400—404) angehörigen Notitia dignitatum et administrationum utriusque imperii (ed. Boecking. Bonn. 1839 sq.) nachgewiesen findet, ist für die Bildung der kirchlichen Organisation entscheidend geworden. Die Vorsteher der einzelnen Ortschaften wurden Bischöfe, die der Eparchien in der Hauptstadt derselben (*μητροπολις*) Metropolit, die der Diöcese Patriarchen. Dieser Sprachgebrauch erhebt schon deutlich aus dem Concil von Nicäa 325, wo es 3. B. im can. 4. heißt: τὸ δὲ κύριον τῶν γειρομένων διδοῦσαι καὶ ἐκαστὴν ἐπαρχίαν τῇ μητροπόλει, nach der Uebersetzung des Dio-

missus in c. 1. dist. LXIV: Potestas sane vel confirmatio pertinebit per singulas provincias ad metropolitanum episcopum. Daher erklärt auch Macarius von Anchyra (bei Suicer, thesaurus ecclesiasticus s. h. v. I, 1159): ἐπαρχία λέγεται ἡ ἐκείνης μητροπόλεως ἐνορία (vgl. auch d. Art. Bisthum II. 247. und. d. Art. Erzbischof). Dieser Sprachgebrauch hat sich in der späteren griechischen und russischen Kirche geändert, also daß Eparchie den bischöflichen Sprengel bezeichnet. Der Grund hiervon liegt darin, daß die Unterschiede zwischen Metropolitau, Erzbischofen und Bischöfen mit Ausnahme der Titel und des äußern Ranges allmählig verschwanden (vgl. Strahl, Geschichte der russischen Kirche [Halle 1830]. Th. I. S. 671 folg.).

Φ. F. Jacobson.

Epha, f. Mafie.

Ephesier, Brief Pauli an die, f. Paulus.

Ephesus, christliche Gemeinde, f. Paulus.

Ephesus, ökumenische Synode zu, f. Nestorius u. Pelagius.

Ephesus, Räuberhynode (συνόδος ληστερική, latrocinium Ephesium, so zuerst bei Leo epist. 95.). Diesen Namen führt die im August des J. 449 in Sachen des Eutychianismus (f. d. Art.) gehaltene, der Absicht nach ökumenische, in Wirklichkeit particulare und durch die spätere Synode von Chalcedon aus der Zahl der kirchlich legitimen Concilien gestrichene Synode. Schon die vorbereitenden Maßnahmen ließen auf Geist und Ausgang schließen. Die kaiserlichen Aufschreiben, wonach die Ausrottung des Nestorianismus bis auf seine letzte keussliche Wurzel die eigentliche Aufgabe sey (Mansi concil. coll. VI. 597) und Niemand die Freiheit zu reden haben sollte, der etwas zum Staunen von Nieäa und Ephesus hinzu — oder von ihm abthun würde, vielmehr Alle dem Urtheil des Vorsitzenden gehorchen sollten (Mansi a. a. O. 600); die weitere Verfügung, daß Alle, welche zum Nachtheil des heiligen Glaubens Irrthum erregen würden, verhaftet und dem Vorsitzenden zu diesem Behuf die Requisition der geeigneten Willkürmacht zustehen sollte (Mansi a. a. O. 596); die willkürliche Ausschließung aller Anhänger der antiochenischen Lehrweise, des Theoboret insbesondere aus dem unverblühten Grund, weil er sich unterstanden, dem Lehrbegriff des Cyrillus zu widersprechen; andererseits die nicht minder eigenbeliebige Einberufung des zelotischen Abts Barsamas als Repräsentanten des morgenländischen Mönchtums: diese und andere Anordnungen waren ebenso viele Vorzeichen, daß die Synode nicht zu einem unpartheiischen Gericht über die Angelegenheit des Eutyches oder gar zur Ermittlung der Wahrheit, sondern zum Werkzeuge einer von der herrschenden Hesparchie im Voraus geschürzten Intrigue bestimmt sey. Das Vorspiel des Gewaltverfahrens gab der rohe Ueberfall des Bischofs von Ephesus, welchen Soldaten und Mönche mit dem Tode bedrohten, weil er die Feinde des Kaisers, d. h. antiochenisch Gesinnte, gastfreundlich aufgenommen hatte (Mansi a. a. O. 602). Auch dies war nicht bedeutungslos, daß der Patriarch Flavian aus Constantinepel in der aus ungefähr 130 Bischöfen, darunter zwei Abgeordneten des römischen Bischofs, bestehenden Versammlung seinen Platz erst an fünfter Stelle, nämlich hinter den Bischöfen von Antiochien und Jerusalem erhielt. Mit dem Vorstz war der Patriarch Dioskur von Alexandrien betraut, des Cyrillus Nachfolger seit 444, ein Mann von ebenso unbändig Herrschsucht als Habgier, der, wie er Aegypten gewissermaßen als seine Provinz ansah, in welcher er nach Lust und Lanne schaltete, auch die Alleinherrschaft der alexandrinischen Dogmatik nur als Staffel für tiefverschlungenen hierarchische Pläne wollte, jedenfalls jedes Mittel in Durchführung derselben für erlaubt achtete. Er hatte sein Bisthum damit angetreten, daß er die seiner Obhut anvertrauten Verwandten und Freunde seines Vorgängers und Wohlthäters, statt zu schützen, beraubte, aus der Stadt trieb und ihrem Leben nachstellte. Selbst gewohnt, bürgerliche wie kirchliche Gesetze zu mißachten, ließ er keine freie Meinungsäußerung ungestraft gewähren. Und wenn die in Chalcedon gegen ihn vorgebrachten Beschuldigungen (Mansi VI. 1004 ff.) auch nur zu einem Theile wahr sind, so wird Niemand läugnen, daß er seine Stelle weit besser an der Spitze einer Räuberhorte als in der Reihe der Kirchenfürsten gehabt hätte. Um

Alles, was dem alexandrinischen Lehrbegriff widersetzte, von vorn herein unter den Gesichtspunkt der den Lehrbestimmungen der Väter feindlichen Häresie zu stellen, gebrauchte er die wohlberednete Taktik, daß er die Verhandlungen zu Ephesus mit der Erklärung einleitete, jede Henerung an dem zu Nicäa und Ephesus (431) beschlossenen Glauben, als welchen die Welt halte, ja jede neue Untersuchung oder Diskussion desselben sey unstatthaft, weil sie die Gnade des heiligen Geistes antaste, unter dessen Eingebung jene Beschlüsse gefaßt seyen. Dieser Arglist sollte die wenig scharfsichtige Versammlung als einer Stimme des heil. Geistes wüsten Beifall (Mansi VI. 628). Nachdem hierauf Eutyches vorgeladen war, erfolgte die Vorlesung einer von demselben eingereichten Bittschrift, welche nach der Bekehrung, daß er unverbrüchlich feststehe auf dem zu Nicäa und Ephesus sanctionirten Bekenntnisse, alle Keger von dem Zauberer Simon bis auf Nestorius verfluchend, auf Grund einer Uebersicht der wegen dieses Glaubens erlittenen Verfolgungen um Schirm und neue Untersuchung flehte (Mansi VI. 629 ff.). Nicht einmal so weit hielt die Synode auch nur den Schein der Unparteilichkeit für nöthig, daß sie dem Ankläger des Eutyches, dem Bischof Eusebius von Doryläum, das verlangte Gehör bewilligt hätte. Und mit äußerst gewandten Kunstgriffen hintertrieb Dioskur die doch eiblich gelebte Mittheilung des an die Synode gerichteten Schreibens des Bischofs Leo von Rom. Bei Vorlesung der Akten der in Constantinopel versammelt gewesenen Bezirkssynode vom J. 448, da wo die Rede auf das Bekenntniß der zwei Naturen in Christus auch nach seiner Menschwerdung kam, brach die Versammlung in das Wuthgeschrei aus: hinweg mit Eusebius! man verbrenne ihn lebendig! wie er Christus zertheilt hat, so soll auch er in zwei Stücke zerrissen werden! (Mansi VI. 737.) Eutyches, nach Aufgabe seines alexandrinischen Bekenntnisses für rechtläubig erkannt, wurde in Amt und Würden hergestellt, mit ihm die Mönche seines Klosters, nachdem auch sie ihren Glauben vor der Synode mündlich bezeugt, in die Kirchengemeinschaft wieder aufgenommen. Die wiederholte Verläumdung und Bestätigung der ältern ephesinischen Beschlüsse über den Glauben hatte den Zweck, die alexandrinische Einnaturenlehre, dadurch daß man sie als allein in Uebereinstimmung mit dieser allerheiligsten Glaubensregel erscheinen ließ, indirekt zur allein berechtigten Orthodexie zu proklamiren, wonächst die Wiederauffrischung des ephesinischen Kanon, daß Niemanden erlaubt sey, einen andern Glauben als diesen vorzutragen oder den Glauben überhaupt zu neuern und Unruhen zu erregen, augenfällig darauf ausging, die kanonische Handhabe zur Amtsentsetzung der gefürchteten Widersacher des alexandrinischen Lehrbegriffs als Glaubensdenker und Unruhstifter zu schaffen. Dieser Schlag war zunächst auf Flavian und Eusebius von Doryläum gemünzt. Aber auch mehrere andere der trefflichsten Bischöfe des Orients, Theodoret, Domnus von Antiochien, Ibas von Edessa wurden in dieses Anathem hineingezogen. Die Mehrheit der Versammlung pflichtete jauchzend bei. Nur der römische Diakonus Hilarius, einer der päpstlichen Abgeordneten, widersprach. Flavian legte mündlich und schriftlich Appellation ein an den römischen Bischof und an eine von ihm in Italien zu veranstaltende neue Synode. Von Anfang hatte Dioskur die eingeschüchterte Versammlung mit Lärmen und Insulten despotisirt. Wo es mit den Beifallrufen nicht nach Wunsch fortwollte, ließ er die Bischöfe zum Zeichen der Beistimmung die Hände emporstrecken. Mehrere derselben voll Todesfurcht waren feig genug, ihr in Constantinopel für die zwei Naturen abgelegtes Bekenntniß abzuschwören, so daß auf Flavian sogar der Verdacht der Verfälschung der Akten fiel (Mansi VI. 637, 688 f. 748, 832). Andere, welche nach der Verdamnung des Flavian zu reden sich weigerten, wurden bedeutet: wer nicht unterschreibt, hat mich wider sich (Mansi a. a. O. 829). Als nach dem Vorlesen der Verdamnungsformel mehrere Bischöfe von ihren Sitzen aufsprangen, um, die Ruine umfassend, ihn zu beschwören, daß er nicht eine solche Ungerechtigkeit an dem Schuldlosen begeben wolle, stieß er sie zurück mit dem vergeblich später von ihm bestrittenen Zornwort: und wenn mir die Zunge abgeschnitten würde, wollte ich kein anderes Wort von mir geben! Und froh des Umstandes, ohne Umschweife mit Gewalt und Tumult vordringen zu können,

rief er, als handle sich's um die Selbstvertheidigung, von seinem Fußschemel mit Donnerstimme durch die Versammlung: ihr erregt Aufruhr? herbei die Grafen! (Manfi a. a. D. 832). Dies war das Signal zum ungeheuren Ausbruch der Gräueltaten, welche so lange noch ein Gefühl für Recht und Unrecht in der Menschenbrust lebt, die ihres Friedensberufes so schrecklich vergessene Synode als Räubersynode brandmarken werden. Hinter den Soldaten, welche jetzt mit gezückten Schwertern und Ketten in die Kirche einrückten, drängten fanatisirte Mönche, handfeste Parabolanen, welche Dioskur in großer Menge aus Aegypten mit herbeigeführt hatte, und Vöbelkrotten her. Schneidet sie entzwei, die von zwei Naturen reden, so scholl das Gebrüll (Manfi a. a. D. 604, 636). Den Bischöfen wurde zur Unterschrift ein leeres Blatt vorgelegt. Wer die Unterschrift verweigerte, wurde gemißhandelt und bis zum Abend in der Kirche eingeschlossen gehalten. Den Notarien unabhängiger Bischöfe entriß man die Schreibtafeln, damit über die schändlichen Vorgänge nichts Authentisches in die Öffentlichkeit käme (Manfi a. a. D. 601, 625). Die Brutalität stieg so hoch, daß Flavian von Dioskur eigenhändig geschlagen und mit Füßen getreten worden seyn soll, während von anderer Seite zu Chalcedon als sein Mörder Barsumas bezeichnet wird (Manfi VII. 68). Mit Mühe rettete sich der römische Diakon Hilarus und entkam auf versteckten Wegen nach Rom, nachdem er feierlich gegen alle Beschlüsse protestirt hatte als solche, welche, unvereinbar mit dem katholischen Glauben, niemals die Bestätigung des apostolischen Stuhles erlangen würden. Dies war im Wesentlichen Charakter und Verlauf einer Synode, von welcher der, vielleicht mit Wissen und Willen, durch unwahre Protokolle getäuschte Kaiser Theodosius II. dem Augustus des Abendlandes verschern konnte, daß nichts durch sie gegen die Regel des Glaubens und der Gerechtigkeit geschehen sey, vielmehr Friede, Eintracht und Wahrheit allgemein seitdem in der Kirche herrsche (Manfi VI. 67). Alles Weitere s. in der Geschichte des Euthychianismus. Hauptquellen: die den Verhandlungen des Chalcedon. Concils einverleibten Akten bei Manfi, VI. 588 ff. 605 ff. und die Briefe Leo's von Rom bei Manfi VI. 7 ff. Bearbeitungen: Schröckh, christl. Kirchengesch. XVIII. S. 464. — Keander, allgem. Gesch. d. Kirche 2. Aufl. II, 2. S. 969 ff. — Fawald, die sogenannte Räubersynode u. s. w. in Illgen's Zeitschr. für die histor. Theologie 3. 1838 H. 1. S. 39 ff.

Gemisch.

Ephesus, Stadt in Kleinasien, wohin der Apostel Paulus zuerst auf seiner zweiten Missionsreise bei der Rückkehr von Korinth mit Aquila und Priscilla kam, sich aber nicht aufhalten konnte, Apostelgesch. 18, 19 — 21. Aquila und Priscilla aber blieben dort und bekehrten den Apollos zum wahren Glauben, v. 24 ff. Auf seiner dritten Reise besuchte der Apostel sie wieder und hielt sich nun zwei Jahre und drei Monate lang hier auf, zuerst in der Synagoge und dann in der Schule eines gewissen Tyrannos lehrend, Apostelgesch. 19, 8 — 10., und eine Gemeinde besonders aus solchen, welche auf des Johannes Taufe gelaufen waren, bildend, v. 1 ff. Diese Bekehrungstätigkeit des Apostels hatte solchen Erfolg, daß die Epheser für die Berehrung ihrer großen Göttin Artemis Gefahr fürchteten und daher, zunächst von einem Goldschmiede Demetrios angewiegt, einen großen Aufruhr erhoben, der nur mit Mühe beschwichtigt werden konnte, Apostelgesch. 19, 23 — 41. Bei seinem Abgange ließ der Apostel den Timotheus dort zurück, um falschen Lehren entgegen zu treten (1 Timoth. 1, 3.), weshalb die kirchliche Tradition den Timotheus zum ersten Bischof von Ephesus macht. Später überbrachte Ephraïm den Ephesern den Brief, welchen Paulus aus seiner Gefangenschaft an sie geschrieben hatte, Ephes. 6, 21. In der Offenbarung des Johannes K. 1, 11. ist Ephesus eine der Gemeinden, an welche der Apostel die Offenbarung schrieb, und K. 2, 1 — 7. wird den Gliedern der Gemeinde ein gutes Zeugniß gegeben. Johannes selbst soll, der kirchlichen Tradition zu Folge, sich zu Ephesus niedergelassen haben und hier nach seiner Rückkehr aus dem Exile in Patmos in hohem Alter gestorben und, wie auch die Mutter des Herrn, begraben seyn. Weiter Gräber fanden sich noch zu den Zeiten der Kreuzzüge, s. v. Art. Johannes d. Apost. Die Stadt war späterhin Sitz eines Bischofs,

und im Jahre 431 und 449 wurden zwei berühmte Synoden in ihr gehalten (s. d. Art.) Das alte Ephesus, eine der berühmtesten Städte Kleasiens, lag am Flusse Kaystros unsern der Küste des Meeres (Plin. II. 87.) zwischen Smyrna und Milet. Als Ureinwohner werden von Strabo (XIV. S. 632. 640.) Karer und Leleger genannt; Plinius (H. N. V, 31.) und Steph. Byzant. (p. 182, 7. 10.) schreiben ihre Erbauung den Amazonen zu (nach Relia I. 17. und Solin. Polyhist. c. 40. haben die Amazonen nur den Tempel der Diana geweiht) und bringen verschiedene Namen bei, welche dieselbe in alter Zeit hatte, vgl. Salmas. ad Solin. p. 569. Bei der Einwanderung der Jonier in Kleinasien wurde diese alte Stadt von denselben unter Anführung des Androklos, eines Sohnes des Kobrus, in Besitz genommen, erweitert und zur Hauptstadt der zwölf jonischen Städte Kleasiens gemacht, Strabo XIV. S. 632 f. Herod. I. 142. Nachher wurde sie von Krösus erobert (Herod. I. 26.), kam dann unter persische und griechische Herrschaft, und unter den Römern war sie die Hauptstadt von Asia proconsularis. Nach der Theilung des römischen Reiches dem oströmischen Kaiserthum zugetheilt, fiel sie später in die Hände der Araber und Türken. Im Alterthum war die Stadt berühmt als große Handelsstadt (Plin. V. 31. zählt die Völkerschaften auf, die ihren Markt besuchten), noch mehr aber als Hauptsitz des Kultus der großen Göttin, welche von den Griechen mit dem Namen der ephessischen Artemis belegt wird. Es ist dies die große asiatische Naturgöttin Tanaitis oder Anaitis, deren Dienst sich über einen großen Theil Vorderasiens verbreitete, s. über sie: Hyde, de rel. vett. Persa. p. 92 sqq. Relandi diss. Miscell. p. 118 sqq. Creuzer, Symbolik II. S. 190 ff. Gesenius, Monamm. Phoenice. p. 115 sqq. Ihr Tempel zu Ephesus galt für eins der sieben Wunderwerke der Welt. Der Bau desselben, zu welchem König Krösus und andere Städte Kleasiens beigetragen hatten (daher bei Plin. XVI. 79. XXXVI. 21. tota Asia), dauerte 220 Jahre. Nach der Beschreibung, welche Plinius Hist. Nat. XXXIV. 21. gibt, betrug die Länge des Tempels 425, die Breite 220 Fuß, und 127 Säulen, jede von 60 Fuß Höhe, waren darin angebracht. Der Altar war ein Werk des Praxiteles. Vgl. Hirt, der Tempel der Diana zu Ephesus. Berl. 1809. 4. Diesen Tempel zündete in derselben Nacht, in welcher Alexander d. Gr. geboren wurde, Herostratus an, um seinen Namen auf die Nachwelt zu bringen. Damit diese Absicht nicht erreicht werde, erließen die Epheser ein Decret, daß kein Geschichtschreiber seinen Namen nennen sollte, welches aber dennoch vom Theopompus überliefert ward. Valer. Maxim. VIII. 14. Es wurde nun ein neuer, noch prächtigerer Tempel wieder aufgebaut, wozu die ephessischen Frauen sogar allen ihren Schmud hergaben (Strabo XIV. S. 640 f.). Auch dieser Tempel mag später mehrfach umgebaut worden seyn, wenigstens sagt Plin. XVI. 79., daß das Bild der Göttin (es ist ungewiß, ob es von Ebenholz, Cedernholz oder von Weinreben gewesen sey) bei der siebenmaligen Wiederherstellung des Tempels unverändert geblieben sey (nunquam mutatum septies restituito templo). Zuletzt wurde er in der Mitte des 3. Jahrh. durch die Gothen gänzlich zerstört, Hist. Aug. p. 178. Jornandes. c. 20.; vgl. Gibbon, History of the fall and the decline of the Roman Empire cap. X. (S. 212 f. der deutschen Ausgabe v. Sporschild im 1. Bd.). Von diesem Tempel nun wurden kleine silberne Medaillen gemacht und an die Verehrer der Göttin verkauft, und weil zu fürchten war, daß durch die Predigt des Paulus dieser Erwerbsquelle Eintrag geschehe, so erregte, wie schon oben erwähnt, der Goldschmied Demetrius den Aufruhr gegen den Apostel. Von der alten Herrlichkeit der Stadt (weßhalb sie Plin. V. 1. altissimum lumen Asiae genannt wird, ist nichts übrig geblieben als Ruinen; nicht einmal der Name hat sich erhalten, denn das nördlich von den Ruinen gelegene Dorf heißt Ajasoluk (ایاصولق), ein Name, der wahrscheinlich aus dem Griechischen *αἴγιος θεόλογος* entstanden, sich auf den Apostel Johannes bezieht. Etwas abweichend von der gewöhnlichen Angabe nennt es Fellows S. 275 Ajasol und sagt, daß dieses türkische Wort „Stadt des Mondes“ bedeute, ebenso wie Ephesus, so daß also hier der alte Name nur

in's Türkische übersezt sey. Die Ruinen, bestehend in den Resten des großen Theaters, eines Cirkus, mehrerer Paläste sowie in Ueberbleibseln des Tempels und einigen Grabmälern, werden ausführlicher beschrieben von Pococke, Beschreibung des Morgenlandes. Bd. III. S. 67—77 und neuerlich von Fellows, A Journal written during an excursion in Asia Minor. Lond. 1838. p. 274 sq.

Arnold.

Ephod (עֶפְדִּים Sept. *Enoplis*, Vulg. Superhumeralis, Luth. Leibrod), das Schulterkleid, der kurze Leibrod des Hohenpriesters, bei Amtsverrichtungen über dem Oberkleid oder Talar (חֲצִיץ Luth. Seidentrod) getragen, und vorne mit dem Brustschild (פָּתָח) nebst Urim und Thummim bedeckt. Die Beschreibung desselben findet sich 2 Mos. 28, 6—11. und 39, 2—5. Hiernach war es aus gezwirntem Byssus verfertigt, mit Goldfäden und reichen Verzierungen in Hyacinth-, Purpur- und Ceccusfarbe durchwirkt, und bestand aus zwei Stücken, die ähnlich einem Chorkembo vorn und hinten über Brust und Rücken herabhängten. Auf der Achsel waren die zwei Theile zu beiden Seiten durch Dmchschneide, ohne Zweifel auf Spangen gesügt, verbunden, auf deren jedem sechs Namen von Stämmen Israels eingegraben waren. Unterhalb der Brust aber wurden beide Blätter des Ephod durch einen auf gleiche Art gewirkten Gürtel (חֲצִיץ 2 Mos. 28, 8.) zusammengehalten. Ueber dem Leibrod, Ephod, befand sich vorn auf der Brust das viereckige, nach allen Seiten spannenlange Amtsschild (פָּתָח Sept. *logion* τῶν *epistolar*, Vulg. *rationale judicii*), eine Art Beuteltasche, in Stoff und Verarbeitung dem Ephod gleich, nach oben an den Achselspangen durch zwei aus Ringen hervorgehende Ketten von reinem Gold mit dem Ephod verbunden, nach unten aber ebenfalls mit dem Leibrod durch eine aus zwei Ringen laufende hyacinthne Schnur zusammengefügt, und so fest an ihm anliegend. Die Vorderseite dieses Amtsschildes zeigte in dreimal vier Reihen von oben nach unten zwölf verschiedene Edelsteine, deren jeder den Namen von einem der zwölf Stämme Israels trug. In dieses von oben offene Brustschild wurde das Urim und Thummim, wahrscheinlich zwei heilige Loossteine, gelegt, aus welchen der Hohenpriester weissagete. Beispiele Jos. 8, 13—18. 1 Sam. 10, 20—22; 23, 9—12; 30, 7. Ezechiel. 16, 33. vgl. Job. 11, 50 f. Es scheint, daß dieses Kleidungsstück in dieser und ähnlicher Form in alten Zeiten und bei den ältesten Völkern gewöhnliche Amtstracht war, wie auch die in einzelnen Kantonen der protestantischen Schweiz, z. B. Basel und Bern, kaum erst abgeschaffte Amtstracht der Geistlichen mit der auch weltlichen Amtstracht im 16. Jahrhundert zusammensimmt. Man hat nämlich an den Ruinen von Persepolis Abbildungen von Personen mit derlei Ueberwürfen aufgefunden. Ein ähnliches Kleidungsstück wurde auch während der französischen Expedition dem General Kognier von Arabern überbracht. Wenn demnach das Ephod zur priestertlichen Kleidung überhaupt oder auch zur festlichen gehört zu haben scheint, so ist es kein Wunder, wenn wir den Leibrod, jedoch aus bloßem Finnen gewirkt, an gemeinen Priestern, 1 Sam. 2, 18; 22, 18., ja selbst bei einem festlichen Aufzug an David sehen, 2 Sam. 6, 14., der, wenn auch sein Leibrod nach 1 Chron. 15, 27. von Byssus gewesen seyn sollte, hiedurch gewiß auf die priestertliche Würde keinen Anspruch machen wollte. Da es aber doch in der Regel in Israel nur Amtskleid des Hohenpriesters war, so hieß auch das Ephod tragen zugleich Hohenpriester seyn, 1 Sam. 2, 28; 14, 3; vgl. 30, 7. Daher mochte es ferner kommen, daß man im Volksbewußtseyn, wie dies ja auch mit der ephonen Schlange geschah, dem Kleide als solchem eine magische Wirkung beilegte und Nachbildungen desselben in Gold und Silber zu Privatheiligtümern und abgöttischem Kultus in Verbindung mit den Teraphim als Hausgöttern wagte, wie dies aus der Geschichte Widens Richt. 8, 27. und Michas Richt. 17, 5. und auch viel später noch aus Hes. 3, 4. ersichtlich ist.

Waltinger.

Ephraim (עִפְרַיִם d. i. spr. Form für Ephraim), gewöhnlich Ephraim Syrus genannt, ist der hervorragendste Kirchenlehrer der syrischen Kirche im 4. Jahrhundert, zugleich der größte Redner und Hymnenbildner, den jene Kirche aufzuweisen hat. Weil

er im Rufe großer Heiligkeit stand, wird seinem Namen gewöhnlich Mar oder, wie die Maroniten sprechen, Mor (eigentlich Mari) d. i. »mein Herr« vorgesetzt. Sonst heißt er »die Säule der Kirche«, »der Lehrer«, »der Prophet der Syrer«, »der bereite Mund«, und als religiöser Dichter »die Cithre des heil. Geistes«. In seine Lebensgeschichte hat sich viel Sagen- und Wunderhaftes eingedrängt. Schon das in hohen Lobsprüchen sich ergehende Enconium des Rannes Gottes, das seinem Zeitgenossen dem Gregorius von Nyssa zugeschrieben wird (*Gregor. Nyss. Opera ed. Par. T. III. p. 695 sqq.*, auch in der röm. Ausg. von Ephräm's Werken, opp. graec. T. I.) und das wenigstens bald nach Ephräm's Tode abgefaßt seyn muß, mischt Wunderbares ein, spätere Berichte noch mehr (s. diese Berichte vor T. I. der Opera graeca). Abgesehen von den in griechischer und auch in armenischer Sprache vorhandenen sogen. Confessionen des Ephräm und seinem angeblichen Testamente (syrisch in Opp. gr. T. II. p. 395 sqq., griechisch ebend. S. 230 ff.), gibt es eine ausführliche Lebensbeschreibung von ihm in syrischer Sprache (*Acta Ephraemi, Opp. syr. T. III. p. XXIII sqq.*, vgl. auch *Assemani biblioth. orient. T. I. p. 26—55*), die aber ebenfalls unzuverlässig ist. In neuerer Zeit haben von Ephräm's Leben gehandelt Gaab (in Paulus' Memorab. St. 2), Hoffmann (in Bertholdt's krit. Journ. Bd. 14), Hahn (Bardesanes gnost. p. 4 sq.), Credner (de prophet. min. vers. syr. p. 9 sqq.), von Lengerke (Comment. de Ephr. Syr. S. S. interpreto p. 1 sqq.), Altleben (das Leben des h. Ephräm. Berlin 1853. 8.) u. A. — Daß Mesopotamien sein Vaterland sey, deutet Ephräm selbst an in seinem Commentar zur Genesis (Opp. syr. I, 23). Nach Sozomenus (hist. eccles. III, 16) und dem syrischen Biographen war er aus Resibis gebürtig, Edessener wird er zuweilen genannt, weil er später in Edessa wohnte. Seine Geburt fällt in die frühere Regierungszeit Constantin's des Großen. Nach den meisten Berichterstattern waren seine Eltern Heiden; sein Vater soll sogar Priester des Gözen Abnül gewesen seyn und den Sohn geküßigt haben, als er ihn im Gespräch mit einem Christen ertappte. Der damalige Bischof von Resibis Jakob nahm sich des Knaben an, unterrichtete ihn und stellte ihn später bei der Schule, die der Bischof selbst leitete, als Lehrer an. Auch soll er den Bischof im Jahr 325 nach dem nicänischen Concil begleitet haben, was indeß zweifelhaft ist. Er gab sich eifrig dem Studium der heil. Schrift hin und eignete sich bald eine große, darauf gerichtete theologische Gelehrsamkeit an. Durch seine strenge Rechtgläubigkeit, sowie durch seine fromme, der Kaise jugeneigte Lebensweise erwarb er sich bei seinen Zeitgenossen Achtung und Bewunderung. Im Jahr 363, wo Resibis vom Kaiser Iovianus den Persern überlassen wurde, zog sich Ephräm auf römisches Gebiet zurück, wohnte eine Zeitlang in Amid, dem Geburtsorte seiner Mutter, und nahm dann seinen bleibenden Aufenthalt in Edessa, welche Stadt schon damals ein Hauptsitz syrischer Gelehrsamkeit zu werden begann. Er wurde mit dertigen Einsiedlern befaunt, erwählte selbst das Mönchsleben, und wohnte seitdem als Einsiedler in einer Höhle nahe der Stadt, wo er sich unter Gebet und Fasten mit Bibelstudium und theologischer Schriftstellerei beschäftigte und unter den Mönchen wie vor dem Volke oft als Vorkprediger und Eiferer gegen Götzendienst und Ketzereien auftrat. Er bekämpfte in seinen polemischen Reden und Hymnen die dort zu Tante noch herrschenden heidnischen Kulte, die chaldäischen Astrologen, die Häresien des Bardesanes und Harmonius, die Ariauer und Sabellianer, die Manichäer und Novatianer, den Apollinaris, Marcion und andere Keger. Auch findet sich bei einem späteren Schriftsteller (s. *Asseni. bibl. orient. T. IV. p. 924*) die Nachricht, daß Ephräm in Edessa eine Schule gegründet, die noch nach seinem Tode fortbestanden habe. Jedemfalls hat er seine Anhänger und Schüler gehabt, die zum Theil Verühntheit erlangten; Sozomenus führt deren mehrere namentlich an. — In dieser späteren Zeit mochte Ephräm, wie die Sage geht, eine Reise, erst nach Aegypten zu den dortigen Einsiedlern, wo er sich acht Jahre lang aufgehalten und auch Bücher, und zwar in koptischer Sprache geschrieben haben soll, dann nach dem lappadonischen Cäsarea, um den großen Basilius kennen zu lernen. Dieser soll ihn mit Auszeichnung empfangen und zum Diaconus geweiht haben.

Nach der erwähnten syrischen Biographie und nach (Pseudo-)Amphilochius (in der Schrift de Basilio Magno et Ephraemo Syro) begab sich bei dieser Zusammenkunft das Wunder, daß Ephräm plötzlich in griechischer, und Basilius ebenso in syrischer Sprache reden und beide so ohne Dazwischenkunft eines Dolmetschers sich unterhalten konnten. Man hat diese an sich werthlose Erzählung mit herangezogen bei der in anderer Beziehung wichtigen Frage, ob Ephräm überhaupt der griechischen Sprache kundig und somit im Stande gewesen, den Grundtext des Neuen Testaments, die griechische Uebersetzung des Alten Testaments und die Schriften der griechischen Väter zu lesen. Manche, wie Assmanni und namentlich Tzschirner (opusc. acad. p. 262 sq.) und Credner (a. a. D. S. 48 ff.), haben diese Frage bejaht, Andere, wie Tillemont, Cave (hist. liter. I. S. 133), Lengerke, sind dagegen. Obwohl unter den dortigen gelehrten Syrern in jener Zeit die Kenntniß der griechischen Sprache gewiß nichts so Seltenes war, so bieten doch Ephräms syrische Schriften keinen ausreichenden Anhalt dar, um ihm diese Kenntniß zu vindiciren, und ebenso wenig läßt sich daraus entnehmen, daß er eine mehr als äußerliche Kunde vom Hebräischen gehabt (s. Allg. Lit. Zeit. 1832. Jan. S. 42 f.). Sein Aufenthalt in Cäsarea war nur kurz, von da lehrte er zu seinem gewohnten Wirkungskreis nach Edessa zurück, wo er unter der Regierung des Kaisers Balens gestorben ist, nach Mancheu im Jahr 373, nach Andern 375, wahrscheinlich aber erst 378.

Ephräm war ein bedeutender und sehr fruchtbarer theologischer Schriftsteller. Seine zahlreichen Schriften, von welchen nur ein Theil im syrischen Original, andere in griechischer, lateinischer und armenischer Uebersetzung (letztere von den Mechitaristen herausgegeben, Venedig 1836. 4 Bde. 8.), einige auch in einer slavischen Uebersetzung (ed. von J. Peter Kuhl, Meßkau 1701) gedruckt vorliegen, findet man am vollständigsten verzeichnet von Joseph Simon Assmanni in der Bibliotheca orientalis T. I. S. 59—164 und in den Prolegomenen der römischen Ausgabe von Ephräms Werken, namentlich Opp. graec. T. I. S. LII—CCIII. Derselbe gibt auch alle dahin einschlagenden literarischen Nachweisungen bis auf Fabricius und Casim. Dubin herab. Vgl. noch Harleß zu Fabric. biblioth. graec. vol. VIII. S. 219 ff.

Was uns in griechischer Sprache unter Ephräms Namen vorliegt, besteht größtentheils in geistlichen Sermonen, Homilien und Tractaten exegetischen, dogmatischen, paränetischen und aскетischen Inhalts. Photius (Bibl. cod. 196) kannte 52 solcher Ephrämscher Reden, und hörte, daß er deren mehr als tausend geschrieben. Sozomenus (a. a. D.) hatte vernommen, daß Ephräm im Ganzen ungefähr 300 Myriaden Verszeilen (τρικοντα δύο μυριάδας ὁνών) geschrieben habe; er erwähnt seine poetischen Reden gegen Bardeanes und Harmonius und Anderes, und berichtet, daß Ephräms Schriften frühzeitig, ja schon bei Lebzeiten des Verfassers, in's Griechische übersezt worden seyen: was dadurch erhärtet wird, daß schon Chrysostomus und Hieronymus mit denselben bekannt sind. In dem Encomium des Gregor von Nyssa wird eine Stelle aus dem sogen. Testament Ephräms angezogen und außerdem noch Anderes von seinen Schriften, besonders die Commentare über die Bibel ausdrücklich erwähnt. Unter den gedruckten griechischen Schriften sind mehrere, die schwerlich von Ephräm herrühren; bei andern drängt sich wenigstens so viel Verdacht auf, daß, um ihre Authentie zu erweisen, die Auffindung des syrischen Originals abzuwarten ist. Ueberhaupt ist ein solches Original bis jetzt nur von wenigen der griechischen Schriften bekannt, mehr davon enthält eine arabische Uebersetzung (Assem. bibl. or. I, 60), die aber erst aus dem Griechischen geflossen ist. Keinenfalls ist mit Tzschirner (a. a. D.) anzunehmen, daß ein Theil derselben von Ephräm selbst in griechischer Sprache abgefaßt sey. Ist doch eine der griechischen Paränesen (Opp. gr. T. II. S. 356 ff.) sogar nach der Reihe des griechischen Alphabets angelegt.

In manchen Kirchen des Orients wurden einzelne Reden Ephräms beim Gottesdienst nach den Bibellectionen vorgelesen, wie Hieronymus (script. ecoles. c. 115) bezeugt. Dieselbe Ehre scheint ihnen auch im Abendlande geworden zu seyn, denn es sind

deren schon in früher Zeit in's Lateinische übersezt und auch wohl in alte Homiliarien aufgenommen worden (*Assen.* Prolegom. in Opp. gr. T. I. p. XII). Schon im 15. und zu Anfang des 16. Jahrhunderts wurden kleinere Sammlungen Ephrämischer Reden in lateinischer Sprache gedruckt (s. *Assen.* a. a. O.). Die erste größere Sammlung Ephrämischer Schriften enthält die lateinische Uebersetzung, welche Gerhard Vossius aus griechischen Handschriften des Vatican und anderer italienischer Bibliotheken anfertigte und in drei Folio-Bänden zu Rom 1589, 1593 und 1598 herausgab. Sie enthält 171 Stücke, ein einziges davon aus dem Syrischen übersezt. Nachgedruckt wurde dieselbe und mit einigen Stücken vermehrt zu Köln 1603, 1619 (1675) und zu Antwerpen 1619. Im Jahr 1709 erschien dann zu Oxford in Folio die erste vollständigere griechische Ausgabe, 156 Reden enthaltend, nach achtzehn Oxforder Handschriften von Edward Thwaites besorgt. Die Hauptausgabe aber ist die in den Jahren 1732—1746 in sechs Folio-Bänden zu Rom unter päpstlicher Autorität erschienene. Schon Clemens XI. ließ dazu im Orient Handschriften ankaufen, der Druck begann aber erst unter Clemens XII. und wurde hauptsächlich von dem Bibliothekar der Vaticana Cardinal Angelus Maria Quirinus betrieben. Die Ausgabe besteht aus drei Bänden griechischer und drei Bänden syrischer Texte mit lateinischer Uebersetzung. Zuerst kam im Jahr 1732 der 1. Band der griechischen Werke zu Stande, bearbeitet und mit ausführlichen Prolegomenen ausgestattet von dem gelehrten Maroniten Joseph Simon Assemani. Da dieser aber in Folge einer päpstlichen Mission für einige Jahre nach Syrien ging, so wurde die Herausgabe der folgenden Bände in die Hände des Maroniten und Jesuiten Petrus Benedictus (Mobärel) gelegt. Er gab zunächst 1737 den 1. Band der syrischen Werke heraus, dann unter Benedict XIV. im Jahr 1740 auch den 2ten. Während des Druckes des 3. Bandes starb er, und dieser wurde 1743 von Stephan Evodius Assemani (dem Neffen des Joseph Simon A.) vollendet. Endlich gab der inzwischen zurückgekehrte Jos. Simon Assemani 1743 und 1746 noch den zweiten und dritten griechischen Band heraus, womit das Ganze beendet war. Den griechischen Texten ist die Oxforder Ausgabe zu Grunde gelegt, doch sind ihre Lücken und Fehler aus den italienischen Handschriften ergänzt und verbessert worden; die lateinische Uebersetzung ist hier im Wesentlichen die von Ger. Vossius. Die Uebersetzung der syrischen Texte von Petr. Benedictus und St. Evod. Assemani (letztterer übersezte von S. 425 im 3. Bande bis zu Ende) ist sehr frei, oft willkürlich und unzuverlässig. Auch die kritische Behandlung der syrischen Texte läßt Manches zu wünschen übrig, obwohl dies zum Theil an der geringen Zahl und mangelhaften Beschaffenheit der benutzten Handschriften liegen mag. Neue Vergleichung von Handschriften ist daher sehr wünschenswerth. Bertheau edirte ein einzelnes Gedicht (Göttingen 1837. 8.) nach einer von Ewald verglichenen römischen Handschrift. Neunzehn aus der römischen Ausgabe entlehnte Hymnen sind edirte und erläutert in Hahn und Sieffert's *Chrestomathia syriaca sive S. Ephraemi carmina selecta* (Lips. 1825. 8.), andere hat Hahn in seinem *Bardesanes gnosticus* (Lips. 1819. 8.) und in seiner Abhandlung über den Gesang in der syrischen Kirche (in *Stäudlin's kirchenhist. Archiv*, 1823. H. 3.) behandelt. Viele Reden und Gesänge sind in kundiger Weise in's Deutsche übersezt von Vinz Zingerle: *Ausgewählte Schriften des h. Kirchenvaters Ephräm*, aus dem Griech. und Syr. übersezt. Innsbruck 1830—38. 8. (auch unter den besondern Titeln: *Die heilige Ruße der Syrer*; *Gesänge gegen die Gräbner über die Geheimnisse Gottes* u. s. f.), und: *Sammtliche Werke der Kirchenväter*. Bd. 38. Abth. 1. Rempten 1850. 8. (enthaltend die Reden gegen die Ketzer, mit Ausnahme der fünf ersten; die früheren Bände dieser Sammlung von Waismann nur nach dem Lateinischen). Die Grablieder sind neuerlich in's Italienische übersezt (*Inni funebri di S. Efram Siro, tradotti dal testo siriano per Angelo Paggi e Fausto Lasinio*. Firenze 1851), und eine geschmackvolle englische Uebersetzung einer guten Anzahl von den Hymnen, Liedern und poetischen Reden mit beachtenswerthen Erläuterungen gab Henry Burges (*Schoet Metrical Hymns and Homilies of*

rhythmischen Schriften in kurzer Uebersicht aufzählen. Hinter den Commentaren folgen in der römischen Ausgabe etwa von der Mitte des 2. syrischen Bandes an:

1) Zwölf Homilien über einzelne Bibelstellen, eine nur aus dem A. T. (Joh. 11, 13.), alle andere aus dem A. T. (Opp. syr. T. II. p. 316—395). Sie heißen *Madráscho* und *Puschäke* (exgetische) Traktate und Auslegungen. Darunter die von Burgeß übersetzte lange Betrachtung über die Reue der Nineviten (s. oben).

2) Dreizehn (nach *Assem. bibl. or.* I, 80. in der Handschrift 15 oder eigentlich 27) *Madrásche* oder rhythmische Traktate von der Geburt Christi (T. It. p. 396—436). Sie haben viel poetisches Verdienst.

3) Sechshundfünfzig Reden oder Traktate gegen die Ketzerei (T. II. p. 437—560), wichtig für die Ketzergeschichte des Orients. Ephräm predigt hier gegen Bardesanes, Marcion, Manes, die Chaldäer, Astrologen und Fatalisten. (Vgl. Hahn's Abhandlungen über Bardesanes und über Marcion, Gesenius Comm. zu Jesaja, 2. Teil. S. 339 ff., Wegnern, de indulgentiis Manichaeorum u. A.).

4) Neunzig Reden vom Glauben (Tom. III. p. 1—208), nämlich zuerst 80 überschieden »Vom Glauben gegen die Gräbler;« dann 7 Reden »Von der Perle, d. i. dem Glauben,« beginnend mit einem schönen Bilde von der Perle als dem Christusglauben, zur Allegorie ausgesponnen und öfter wieder aufgenommen; endlich noch 3 längere Sermonen über denselben Gegenstand.

5) Ein Sermon gegen die Juden, zum Palmsonntag, sehr pathetisch gehalten (Tom. III. p. 209—224), übersetzt von Hahn in Jügens hist.-theol. Abhandlungen III. (1824) S. 1 ff.

6) Fünfundachtzig Sterbelieder, Grabreden u. dgl., meist nicht ohne poetischen Werth (Tom. It. p. 225—359). Es gibt darin, wie sich leicht erwarten läßt, manche wichtige Aeußerung über die letzten Dinge.

7) Vier kürzere Reden de libero arbitrio, die Strophen zum Theil mit Anfängen nach dem Alphabet (T. III. p. 359—366). Vgl. Hahn, Ephräm der Syrer über die Willensfreiheit des Menschen, in Jügens Abhandlungen II. (1819) S. 30 ff.

8) Sechshundsechzig Reden paränetischen Inhalts, meist Bußpredigten, darunter auch hymnenartige Stücke (Tom. It. p. 367—561).

9) Zwölf (in den Handschr. 15 oder 11) Reden vom Paradiese (Tom. III. p. 562—598). Vgl. Uhlemann in Jügens Zeitschrift für die histor. Theologie I, 1. S. 127 ff.

10) Achtzehn Reden verschiedenen Inhalts (Tom. It. p. 599—687). — Sonst findet sich noch in syrischer Sprache

11) das sogenannte Testament Ephräm's (Opp. graec. Tom. II. p. 395—410), welches er kurz vor seinem Tode geschrieben haben soll. In einer erweiterten Form ist es auch griechisch vorhanden (Tom. It. p. 230—247), aber schon der syrische Text scheint Interpolationen erfahren zu haben.

Außer diesen ehirten Werken Ephräm's (s. die Uebersicht in *Assem. bibl. orient.* Tom. I. p. 63 sqq.) ist noch Manches von ihm in Handschriften verbergen, Manches auch verloren gegangen. Dahin gehören z. B. sieben rhythmische Traktate de ecclesia (s. *Assem. l. c.* p. 68). Auch eine Chronik von der Schöpfung bis auf Christus, in sechs Perioden jede von tausend Jahren getheilt, die viel sagenhaften apokryphischen Stoff, besonders zur biblischen Urgeschichte enthält und den Titel *Mearat gase* (spelunca thesaurorum) führt, wird dem Ephräm beigelegt (*Assem. bibl. or.* III, 1. p. 281. 563) und ist in einem Codex Vatican. (*Assem. II. p. 498*), wie auch in einer Handschrift des britischen Museums enthalten, in welcher diese Schrift gleich hinter dem Testament des Ephräm steht (vgl. auch Dillmann, das christl. Adambuch, in Ewald's bibl. Jahrb. V. S. 9 f.); der Verfasser mag indeß jünger seyn und Ephräm's Schriften nur benutzt haben. In den liturgischen Büchern der syrischen Kirche tragen gar viele Lieder, Gebete u. dgl. Ephräm's Namen, die ihm sicherlich nicht angehören und etwa nur in seiner Manier abgefaßt sind, oder deren Abkunft von ihm mindestens zweifelhaft ist. Dahin gehören auch die zwei Gebete am Schlusse der von Guido Fabricius Boderianus

(Antwerp. 1572) herausgegebenen und fälschlich dem Severus beigelegten Taufsulturgie. Im 3. Bande der Opp. graec. p. 605 sind diese wieder abgedruckt und vielfach emendirt. Auch die drei syrischen Theile der röm. Ausgabe mögen ein oder das andere unechte Stück enthalten, wie sich dort einzelne Zusätze und Interpolationen leicht entdecken und ausschneiden lassen.

Ephräm ist als ein Mann inniger und strenger Frömmigkeit, als Vertheidiger des orthodoxen Glaubens, wie auch als eifriger Volkpredner und theologischer Schriftsteller eine ehrwürdige Gestalt der älteren syrischen Kirche. Als Ereget ist er mit seinen Vorzügen und Fehlern am vollständigsten und gründlichsten von Pengerke geschildert worden in der Schrift: *De Ephraemi Syri arto hermeneutica* (Königsberg 1831. 8.). Er commentirt nicht den Grundtext der Bibel, sondern den Text der alten syrischen Uebersetzung, der Peshittha, der aus seinen Commentaren vielfach emendirt werden laun*). Die gelegentliche Berücksichtigung des Hebräischen und der griechisch-alexandrinischen Uebersetzung scheint nur auf mündlichem Befragen und Benutzung syrischer Randglossen zu beruhen. Von den Apokryphen, auf welche zuweilen Bezug genommen wird, wie auch von den neutestamentlichen Büchern, die der Peshittha eigentlich fehlen, wie 2 u. 3 Joh., 2 Petr., Br. Jub. und Offenbarung, und doch von Ephräm benutzt werden, lagen damals wohl schon syrische Uebersetzungen vor (s. *Lengerke*, commentat. S. 3 f.). Hiernach dienen diese Commentare vorzugsweise nur der Kritik und Erläuterung der Peshittha, aber sie enthalten auch Brauchbares für das Verständniß des Grundtextes. — Den Vortragsgehalt der Schriften Ephräm's und seine theologische Gesamtansicht hat man noch nicht vollständig und übersichtlich dargestellt; Einzelnes ist dafür von Hahn, Uhlemann u. A. geschehen. (Vgl. die oben angeführten Abhandlungen, auch Uhlemann, die Schöpfung, eine historisch-dogmatische Entwicklung der Ansichten Ephräm's, in *Jüden's Zeitschr. f. bibl. Theol.* III, 1. S. 104 ff.). Tschirner (*de claris veteris ecclesiae oratoribus*, in *J. Opuscul. acad. ed. Winzer. Lips. 1829. 8. S. 262 ff.*) schildert ihn in seiner Eigenschaft als Redner, aber fast nur nach den griechisch vorliegenden Schriften. Das Poetische in seinen Schriften findet man gewürdigt bei Zingerle und Burgeß (s. oben). Ephräm schrieb vorzugsweise für das Volk und wählte für die äußere Darstellung die rhythmischen Formen, mittelst welcher die Irrlehren des Bardesanes und Harmonius so viel Eingang gefunden hatten. Die Glaubenslehren, die er vorträgt, sind die zu seiner Zeit in der Kirche herrschenden, er pflegt sie nicht in lehrhafter Art zu erklären, sondern in paränetischer Weise vorzuhalten, die Darlegung derselben ist weniger eine dogmatische als eine pathetische. Er dringt auf gläubige Annahme derselben ohne philosophische Grübeleien; er fordert sittliche Strenge, empfiehlt wohl eine asketische Lebensform und verachtet oder tadelt jede weltliche Bestrebung, und diese Anforderungen und Grundsätze besiegelt er durch sein eigenes Beispiel. Die h. Schrift bildet nach Inhalt und wörtlichem Ausdruck den Boden seiner gesamten schriftstellerischen Thätigkeit; doch verschmäht er es nicht, dem Bibelworte eine rhetorische oder poetische Erweiterung zu geben oder ein Weniges von apokryphischer Ueberslieferung zuzulassen bis zur legendenartigen Ausschmückung (vgl. *J. B. Opp. graec. T. II. S. 297 ff.*). Sein Vortrag ist oft malend und lebendig; ja dramatisch, obwohl nicht immer am rechten Orte (s. *J. B. Opp. syr. Tom. II. S. 415 f.* die Art, wie er die Maria das Christuskind anreden läßt); er liebt Exclamation und Apostrophe, Antithesen und witziges Wortspiel, häufige und prägnante Bilder, die er für die Vergleichung vielseitig zu nutzen und auszubenten weiß, wenn dies zuweilen auch bis

*) S. *Spahn*, de ratione textus biblicae in Ephr. Syri comm. obviis ejusque usu critico. Lips. 1786. 4. *Deff.* Collatio vers. syr., quam Peschito vocant, cum fragmentis in comm. Ephr. obviis. Spec. 1. Lips. 1785. 4. Spec. 2. 1794. 4. (Jesala). *Wahl's Magazin*, 2. u. 3. Hef. *Risch*, Vorr. zum syr. Pentateuch. Gredner, a. a. D. *Lengerke*, commentatio de Ephr. Syro S. S. interprete. Hal. 1828. 4. *Hirsch*, de Pentateuchi vers. syr. indolo. Lips. 1825. 8. *Reediger*, de orig. et indolo arab. libror. V. T. hist. interpr. Hal. 1829. 4.

zu geschmackloser Uebertreibung und gesuchter Spielerei getrieben wird. Seine Darstellung hat überhaupt viel äußeren Schmuck, er versteht sich auf die äußeren Mittel der Redekunst; aber oft genug leidet sie auch an Ueberladung und schwülstigem Wesen oder an Weitschweifigkeit bis zur Ermüdung. Seine Worte treffen das Herz, denn sie berühren vielfach die menschlichen Freuden und Sorgen, sie schildern die Kämpfe und Stürme des Lebens, wie die stille Ruhe desselben. Er weiß Schreden und Schauder zu erregen, wenn er dem Sünder die Strafe vorhält, wenn er Gottes Gericht, das Schicksal der Verdammten schildert; er weiß aber auch aufzurichten und zu trösten, wenn er von der Hoffnung der gläubigen Seelen, von der Wonne der ewigen Seligkeit predigt. Seine Rede erklingt in milden und weichen Tönen, wenn er die selige Ruhe des Frommen, den Seelenfrieden des gläubigen Christen malt; sie tobt und donnert, wenn er die Keyer geißelt oder wenn er Stolz und Thorheit züchtigt. Ephraim war ein Redner von Geist und Geschick, und das Maß seiner poetischen Gaben war gewiß geeignet, seine Wirksamkeit als Lehrer seines Volks kräftig zu unterstützen. (Vgl. den vom Unterzeichneten abgefaßten Artikel Ephraim in der Hall. Encyclopädie, der in Aschbach's allg. Kirchen-Lexikon Bd. II. S. 613 ff. wörtlich und selbst mit einigen Druckfehlern benützt worden ist). E. Mödiger.

Ephraim (עִפְרַיִם Fruchtbarkeit, von עָרַף wie עָרַן mit vorgesetztem א 1 Mos. 41, 52. Hof. 13, 15.).

1) Name des zweitgeborenen Sohnes des Erzbaters Joseph und des von ihm entsprossenen Stammes. Er wurde nebst seinem Bruder Manasse von Jakob aus Liebe zu Joseph an Kindesstatt angenommen und ihm ein gleiches Erbtheil mit den übrigen Söhnen zugesichert, übrigens seinem älteren Bruder mit Bezug auf seine künftige Bedeutsamkeit vorangestellt, 1 Mos. 48, 1—19. Zwar scheint der Stamm, welcher zur Zeit des Auszugs aus Egypten 40,500 streitbare Männer zählte, wo zu gleicher Zeit von Manasse 32,200 gezählt wurden, 4 Mos. 1, 32—35., während des Aufenthaltes in der Wüste durch Unglücksfälle, wie sie 1 Chron. 8 (7), 20—23. angedeutet werden, sehr nothgelitten zu haben, da die zweite Zählung am Ende dieser Wanderung nur 32,500 ergab, während zu gleicher Zeit Manasse mit 52,700 austritt (4 Mos. 26, 37. 34.); weshalb er auch bei der Vertheilung des Landes, vielleicht durch Josua's Bescheidenheit, der selbst diesem Stamme angehörte, ein gegen Manasse (Jos. 16, 9.) untergeordnetes Erbtheil empfing, mit welchem namentlich er sich unzufrieden zeigen mochte (Jos. 17, 15—18.): aber wohl schon unter Josua, der ihm einen zusammenhängenden, sehr fruchtbaren Landstrich (Hof. 9, 13.) in der Mitte des Landes zwischen den südwestlich und südöstlich gelegenen Stämmen Dan und Benjamin und dem nördlich gelegenen Halb-Manasse durch das Poos anwies, in der ganzen Breite vom Mittelmeer bis an den Jordan, und noch mehr unter den Richtern tritt sein Selbstgefühl und sein Uebergewicht entschieden hervor (Jos. 17, 14. 15. Richt. 8, 1. 2; 12, 1—3.), welches noch dadurch genährt werden mochte, daß bis zum Tode Eli's die Stiftshütte und Bundeslade in Silo, als dem Mittelpunkt Palästina's, sich befand (Jos. 18, 1. Richt. 18, 31. 1 Sam. 1, 3; 3, 21; 4, 3. 4. 12.). Seine spätere Volksmenge mag aus 1 Chron. 12, 30. und daraus erschlossen werden, daß sich schon in der Richterzeit Ephraimiten in anderen Stämmen ansiedelten, Richt. 19, 16. In diesem Stamme verwirklichte sich auch zuerst die Idee einer Monarchie, die schon zu Gideons Lebzeiten sich hatte verlauten lassen, Richt. 8, 22 f., wiewohl nur auf kurze Zeit unter Abimelech Richt. 9. Auch Samuel, der aus diesem Stamme war, 1 Sam. 1, 1., gab demselben neuen Glanz. Nach Saul's Tode schloß sich der Stamm Ephraim aus Eifersucht gegen das längst geistig überlegene Juda mit den zehn anderen Stämmen an Jiskoseth an, 2 Sam. 2, 9., unterwarf sich übrigens nach dessen Ermordung dem David, 2 Sam. 6., ohne jedoch seine Abneigung gegen den Stamm Juda unterdrücken zu können, 2 Sam. 19, 41., benützte aber nach Salomo's Tode einen dargebotenen Anlaß, um sich nebst den nördlichen Stämmen unter Leitung Jerobeams, eines Ephraimiten (1 Kön. 11, 26.), von Juda und dem Hause Davids für immer loszureißen, 1 Kön. 12., nachdem der Prophet Ahia aus dem

ephraimitischen Silo (1 Kön. 11, 29 ff.) die Einleitung dazu getroffen hatte. Der Hauptzug dieses neuen Reiches (Sichem, Thirza, Samaria) war stets im Stamme Ephraim, und es führte unter den Propheten geradezu den Namen von diesem es leitenden Stamm, Jof. 7, 2 ff. 9, 9; 11, 13; 28, 1. Jos. 4, 17; 5, 3, 9; 12, 1. vgl. Zir. 47, 23.

2) Name eines Gebirges und Waldes. Das Gebirge, welches Jof. 17, 15; 19, 50; 20, 7; 21, 21; 24, 33. Richt. 3, 27; 4, 5; 7, 24; 10, 1; 17, 1; 18, 2; 19, 16. 1 Sam. 1, 1; 9, 4; 14, 22. 2 Sam. 20, 21. 1 Kön. 4, 8; 12, 25. 2 Kön. 5, 22. Gebirg Ephraim und Jof. 11, 16. 21. Gebirge Israel genannt und in letzterer Stelle genau von dem Gebirge Juda unterschieden wird, nahm seinen Ausgangspunkt von der Ebene Esdräon (näher beim Flecken Ginea, Jos. Ant. 20, 6, 1. bell. 3, 3, 4.) und erstreckte sich über die Südgrenze von Ephraim hin bis gegen Jerusalem, wo es mit dem Gebirge Juda in Verbindung trat. Im engeren Sinn beschränkte es sich auch wohl auf den Stamm Ephraim allein, 1 Kön. 4, 8. Es bestand aus waldbreichen Berg- räden, von langen und fruchtbaren Thälern durchschnitten, Jer. 50, 19., die gegen Juda hin enger und wilder werden. Ritter 2, 392. Schub. 3, 127. Die hervor- ragenden Berge waren im Stamm Ephraim Salmon unweit Sichem, Richt. 9, 48. Ps. 68, 15., Ebal, die nördliche (Jof. 8, 30. 5 Mos. 11, 29.) und Garizim (5 Mos. 11, 29; 27, 12. Jof. 8, 33.) die südliche Spitze des Gebirges Ephraim, Gass (Jof. 24, 30. Richt. 2, 9.) und der Amalekiter-Berg, Richt. 12, 15. — Der Wald Ephraim aber, 2 Sam. 18, 6. vgl. Jof. 17, 15., lag ohne Zweifel im Nordosten des Stammes gegen den Jordan und Succoth zu. Dort wurde die entscheidende Schlacht zwischen Absalom's und David's Heer zum Vortheil des letzteren geliefert. Ganz mit Unrecht wollen Ewald, Jfr. Gesch. 2, 656. und Thénius zu 2 Sam. 17, 22. 24; 18, 6 ff. diesen Wald in's Ostjordanland verlegen. Wenn namentlich Ewald nicht begreift, warum David, falls er diesseits des Jordans gelegen wäre, nicht sofort nach Jerusalem aufgebrochen wäre; so ist dies doch sehr begreiflich, wenn man bedenkt, daß er nicht durch den feindlich aufgeregten Stamm sofort ziehend mehr Blutvergießen veranlassen wollte, und daß also sein Rückzug nach Mahanaim ihm durch die Klugheit und Wildbe geboten war.

3) Name einer Stadt, welche Jof. 11, 54. erwähnt wird. Auch Joseph. bell. 4, 9, 9. erwähnt einer Stadt *Ἐφραίμ* in der Nähe von Bethel, und gibt die 2 Chron. 13, 20. ebenfalls in selbiger Gegend und mit Bethel genannte Stadt *Ἐφραίμ* nach Keri durch *Ἐφραίμ*. Es ist wohl dieselbe Stadt, welche Jof. 18, 23. *Ἐφραίμ* genannt wird und vielleicht später wegen eines zweiten Theils der Stadt ihren Namen umgebogen hat. Vgl. Jof. 15, 19. Unter der Wüste, von welcher als in der Nähe liegend Jof. 11, 54. spricht, hat man demnach nicht die Wüste Juda, sondern die bei Bethaven, das bekanntlich in der Nähe von Bethel lag, Jof. 7, 2; 18, 12. 1 Sam. 13, 5; 14, 23., zu verstehen.

Walflinger.

Ephron, *Ἐφρων*, Name mehrerer Verticlichkeiten in Kanaan; er bezeichnet 1) Jof. 15, 9. ein Gebirge (nicht einen einzelnen Berg, denn es ist von »Städten« desselben die Rede) an der Grenze zwischen Juda und Benjamin, wohl einerlei mit dem bekannten »Gebirge Ephraim« (s. d. Art.), das sich bis gegen Jerusalem hin erstreckte und mit dem »Gebirge Juda« in Verbindung trat, vgl. Richt. 4, 5. 1 Sam. 1, 1. — s. Robinson, Pal. II. S. 58 f.; — 2) eine Stadt in der Nähe von Bethel, welche Abia dem Reiche Jerobeam's entriß, 2 Chron. 13, 19.; in dieser Stelle liest das Athib Ephron, ihm folgen LXX und Vulg., Ari aber hat *Ἐφρων*, was darauf führt, diesen Ort zu identificiren mit jenem Jof. 11, 54. erwähnten *Ἐφραίμ* oder *Ἐφρών*, wohin sich Jesus nach der Auferweckung des Lazars zurückzog und von wo er seine letzte Reise nach Jerusalem antrat; diese Stadt lag »nahe bei der Wüste«, d. h. der sogenannten Wüste Bethhauen auf der nordöstlichen Grenze Benjamin's, Jof. 16, 1; 18, 12.; auch Joseph. B. J. 4, 9, 9. erwähnt ein, von Vespasian erobertes, Städtchen *Ἐφραίμ* in der Nähe von Bethel; Euseb. s. v. *Ἐφρων* gibt die Entfernung jener von Johannes erwähnten Stadt auf 8 Meilen nördlich von Jerusalem an, was aber schon Hieronymus in 20 R.

sein mußte. Es zeigt sich nämlich der auffallende Umstand, daß die Basilidianer, nach dem Zeugnisse des Clemens v. Alex. Strom 1, 1. die Ersten waren, welche in Alexandrien das Fest feierten; und Neander gründet nun darauf die Vermuthung, daß sie es von judenchristlichen Gemeinden in Syrien und Palästina entlehnt haben und auf ihre Weise deuteten; allerdings erklärt sich so am besten, wie es dazu kam, daß die alexandrinische Kirche bald ein Fest feierte, welches durch Häretiker in's Land gebracht worden war. Diese Kirche ließ sich hiebei vielleicht auch von dem Interesse leiten, die wahre antignostische Bedeutung der Taufe Christi durch ihr Epiphanienfest zu beurlunden.

Dem sey wie ihm wolle, so viel ist gewiß, daß das Fest zunächst der orientalischen Kirche und zwar nicht bloß in denjenigen Gegenden, wo sich das Judenchristenthum besonders geltend gemacht hatte, ausschließlich eignete, und daß dagegen das Weihnachtsfest erst in der zweiten Hälfte des 4. Jahrhunderts in der orientalischen Kirche eingeführt wurde, wie denn Chrysostomus in einer Homilie am Weihnachtstage den 25. Dec. 386 zu Antiochien mit deutlichen Worten sagt, daß dieses Fest erst seit zehn Jahren eingeführt sey. Die erste Spur der Epiphanie im Abendlande finden wir in der zweiten Hälfte des 4. Jahrhunderts; Ammianus Marcellinus lib. XXI. 2. erwähnt, daß Kaiser Julian 360 in Bienne das Epiphanienfest gefeiert habe; denn wie Neander mit Recht bemerkt, durch die Verbindung der griechischen Kolonial- und Handelsstädte des südlichen Frankreichs mit dem Oriente mochte dieses Fest wohl früher nach dieser Gegend als nach andern abendländischen Gegenden gekommen seyn. Sowie das Weihnachtsfest ein ursprünglich abendländisches Fest von Westen nach Osten drang, so verhält es sich umgekehrt mit dem Epiphanienfeste. Das Fest verbreitete sich, und die Polemik der Donatisten, die es als eine aus dem Oriente eingebrachte Neuerung verwarfen, konnte die Verbreitung nicht hindern, sondern mußte sie vielmehr befördern. Weil es aber nicht der alten Tradition der abendländischen Kirche angehörte, so konnte um so leichter die Bedeutung desselben sich ändern; es war schon zu des Augustinus Zeiten Fest der Offenbarung Christi für die Heiden *), und als Substrat davon diente die Anbetung der Weisen aus dem Morgenlande, Matth. 2, 1—12. Daher der Name Dreikönigsfest (s. d. Art.). Aber der Begriff der Epiphanie wurde auch auf die erste Offenbarung der Wunderkraft Jesu nach seiner Taufe in dem ersten Wunder zu Rana Joh. 2, 11. bezogen, daher die Namen dies natalis virtutum Domini und Bethphania; allein alle drei Beziehungen, Taufe Christi, erste Offenbarung für die Heiden, erste Offenbarung des Wunder wurden verbunden festgehalten, wie wir dies sehen aus einer Predigt des Bischofs Maximus von Turin in dem 7. Sermon über das Fest, aus dem Anfang des 5. Jahrhunderts. Damals hatte sich im Abendlande bereits die Uebersieferung gebildet, daß alle drei erwähnte Ereignisse an demselben Tage geschehen seyen. Es kam noch eine vierte Beziehung hinzu, auf die wunderbare Speisung der 5000 Mann durch den Herrn; daher der Name Phagiphania. Aber am meisten machte sich im Abendlande geltend die Beziehung auf die Anbetung der Weisen, und die Erscheinung des Sternes wurde nun auch mit der Bedeutung des Wortes Epiphanie in Verbindung gebracht. In der abendländischen Kirche wurde nun auch in einigen Kirchen das Epiphanienfest als Tauftermin gebraucht (als dies luminum), so in der afrikanischen Kirche; als die Sitte auch in Italien aufzukommen anfang, fand sie an Leo I. einen entschiedenen Gegner; er nennt sie *irrationabilem novitatom*. Aber auch in die fränkische Monarchie drang sie. Gerbert in d. vetus lit. Alem. P. II. disq. 6. führt einen alten ordo S. Gallensis an, worin Epiphanien als Tauftermin angegeben ist; und Karl der Große in der Epistel an den Bischof Garibald erwähnt die Sitte als im fränkischen Reiche bei Einigen üblich, doch ohne sie zu billigen. Schon Gregor II. 726 hatte ver-

*) Aug. Sermo 203. *hodierno die manifestatus redemptor omnium gentium fecit solennitatem omnibus gentibus.* — Daher der Tag auch *primitias gentium* genannt.

boten zu taufen, ausgenommen an Ostern und an Pfingsten. Mehrere Concilien aus dem 9. und 11. Jahrhundert wiederholt das Verbot.

Nach alter Tradition der griechischen Kirche wird in der griechisch-russischen Kirche noch heutzutage am Epiphaniensfeste die Wasserweihe vorgenommen. S. Stäudlin, kirchl. Geogr. u. Statistik I. S. 279, während in Rom, gemäß der abendländischen Tradition und dem vorherrschenden Charakter des Festes, am Epiphaniensfeste Männer aus allen Ländern und Nationen, die sich in der Propaganda in Rom bilden, um als Missionäre in ihrem Vaterlande verwendet zu werden, jeder in seiner Mundart religiöse Vorträge halten, und so die Offenbarung Christi unter den Heidenvölkern anschaulich und hörbar darstellen sollen, bei welcher Gelegenheit auch der berühmte Mezzofante seine gewaltige Sprachfertigkeit zu entwickeln pflegte. — Noch muß angeführt werden, daß am Epiphaniensfeste die morgenländischen Bischöfe den Termin der Ostersferien ankündigten, *indictio paschalis* genannt; diese Sitte ging auch für eine Zeit in die abendländische Kirche über, wie denn die vierte Synode zu Orleans 541 sie gesetzlich machte. S. Meander, Kirchengesch. 2. Ausgabe I. 528. Augusti, Handbuch der christlichen Archäologie I. 528. II. 476.

Verzog.

Epiphanius, Bischof von Constantia, dem alten Salamis auf Cypren. Wenn jede Richtung geistigen Lebens, bevor sie einem Zeitalter ihr Gepräge entscheidend und dauernd aufdrückt, ihren prototypischen Ausdruck in einzelnen hervorragenden Persönlichkeitten hat, so gilt dies in verdoppelter Maß hinsichtlich der Mönchsförmigkeit und der aller freien religiösen Forschung abholden Buchstabenrechtgläubigkeit von Epiphanius. Sein Leben fällt in die Zeit, wo das welt- und bildungsfeindliche Mönchtum, nachdem es, an dem altchristlichen Entfugungs- und Märtyrerdrang ersarkt, den Anstoß zur ersten, gebietenden Macht in der Kirche nahm, alle Verhältnisse durchdringend, aber unerfüllt vom Geist evangelischer Freiheit, das Christenthum in ein System äußerlicher, willkürlicher, mehr auf heroische als sittlich veredelnde Kraftanstrengung angelegte Uebungen zu verkümmern anhub und an die Stelle der bei aller Kühnheit der Untersuchung doch positiven, biblisch-gläubigen Wissenschaft im Verfolg der großen Lehrstreitigkeiten die Vorliebe für die Formel der überlieferten Kirchenlehre, die sogenannte Theologie der Väter trat. Für beide Richtungen war durch Natur, Erziehung, Lebensweise und Studium einer der Hauptbeförderer Epiphanius. Er wurde zu Besandus, einem palästinischen Flecken nahe der Stadt Cleutheropolis, im Anfang des 4. Jahrhunderts geboren und von früher Jugend durch Mönche Palästina's, später Aegyptens, wo er vielleicht noch mit dem Vater des Mönchtums, dem als Urbild ascetischer Vollkommenheit heilig gehaltenen Antonius in Verührung kam, ferner aber einseitig gebildet (Soer. h. e. 6. 32.). In Aegypten bestand sein so zu sagen mit der Muttermilch eingefogener Eifer für Rechtgläubigkeit die erste Probe. Gnostische Frauen von verführerischer Schönheit suchten den jungen Eiferer zu fesseln, welcher Epiphanius rasch entschlossen dadurch answich, daß er die ihm dargebotenen legerischen Bücher dem Bischof der Stadt auswändigte, in dessen Folge nahe an hundert dieser Irrlehrer des Orts verwiesen wurden (Epiph. haer. 26, 17.). In sein Vaterland zurückgekehrt und im vertrauten Umgang mit Hilarion, dem Gründer und Ideal des palästinischen Mönchtums noch enthusiastischer für diese Form weltverachtenden, gottseligen Lebens, wirkte er fast ein Menschenalter als Vorstand eines von ihm in der Nachbarschaft seines Geburtsorts gestifteten Klosters. Von seinem Metropolitansitz in Constantia aus seit 367, wo seine Zeit sich theilte zwischen erbaulichen Werken, bischöflichen Amtverrichtungen, fleißiger Lectüre der zugänglichen christlichen Schriften und Vertheidigung der Kirchenlehre durch Bekämpfung der Ketzer oder Antheilnahme an den obschwebenden Lehrkämpfen, verbreitete sich sein Ruhm über die ganze Kirche, ohne daß er beim Mangel an gründlicherer theologischer Durchbildung und bei seiner klösterlichen Unbekanntschaft mit der Welt in den Gang der Streitigkeiten namhaft eingriff. So treffen wir ihn als Synodalmitglied in Antiochien (376), um die über den Apollinarianismus ausgebrochenen Unruhen beschwichtigen zu helfen.

Wenige Jahre darauf (382) beschied ihn der Wille des Kaisers nach Rom, um mit den dort anwesenden Bischöfen über die endliche Beilegung der in Antiochien hartnäckig fortwährenden meletianischen Spaltung Rath zu pflegen, bei welcher Gelegenheit er mit der durch ihre Wildthätigkeit und asketische Bußstrenge weitgenannten älteren Paula das Band gegenseitiger Bewunderung und Freundschaft knüpfte (Hieronym. epitaph. Paul. ep. 27.). Seinen eigentlichen Lebensberuf fand er nächst der Ausbreitung des Mönchthums, welchem er durch Wort und Beispiel einen weit über Palästina und Cypern hinausreichenden Schwung gab, in der Verstreitung der Häretiker, als deren gefährlichster ihm Origenes erschien. Diesen glühenden Kegerhaß insbesondere gegen Origenes hatte er von den Mönchen in den Einöden Aegyptens geerbt. Hier pflegte Pachomius den großen Alexandriner, von dessen Verdiensten um Kirche und Wissenschaft das Mönchthum dieses Schlages kaum eine Ahnung hatte, nicht bloß als den ruchlosesten aller Keger öffentlich bloßzustellen und vor dem Lesen seiner Schriften zu warnen, weil derselbe unter dem Vorwand, die heilige Schrift zu erklären, ihren wahren Sinn durch verderbliche Betrachtungen verfälsche, sondern verpflichtete im Angesichte des Todes feierlich alle Vorsteher der von ihm geleiteten Klöster, daß sie niemals mit Anhängern des Origenes in Verbindung treten wollten (Walch, Geschichte der Ketzereien VII. S. 438 f.). Epiphanius schenkte die Nähe nicht, die zahlreichen Werke des Origenes zu durchlaufen, um für dieses Verdammungsurtheil die urkundliche Rechtfertigung zu gewinnen. Nachdem er vorerst in seinem Panarion (haeros. 64.) den Origenes als Vater des Arianismus und einen in fast allen Glaubensartikeln gröblich irrenden Neuerer zum Erzfeind gestempelt, trieb ihn die Nachricht, daß derselbe bei den angesehensten Kirchenlehrern Palästinas in allgemeiner Verehrung stehe, um Ostern 394 dorthin, um die Häupter des Origenismus zu dem gleichen Anathem zu bewegen. Sein leidenschaftliches Auftreten gegen den Bischof Johannes von Jerusalem und die nicht minder unbefugte Einnischung in anerkannte Diöcesanrechte desselben entzündete die langwierigen origenistischen Streitigkeiten (s. d. Art.), welche, so kleinlich als geßäßig in Ursprung und Fortgang, die Kirche auf lange hin um eines ihrer höchsten Lebensgüter, die religiöse Speculation und Wissenschaft, betrogen. Voll Freude, daß, was er jederzeit gewollt, seinem Greisenalter noch durch die Beistimmung eines solchen Kirchenfürsten geworden sey, verschmähte er selbst die Freundschaft des heuchlerisch räuberischen Theophilus von Alexandrien nicht, der sonst doch ziemlich geringschätzig auf ihn als Antropomorphiten herabsah, und ließ sich als blindes Werkzeug für dessen hierarchische Pläne gegen den edlen Chrysostomus von Constantinopel gebrauchen. Nicht zweifelnd, daß, wie er in einem Brief an Hieronimus (ep. 73.) schreibt, endlich Amalek bis auf den Stamm ausgerottet und auf dem Berg Raphabim die Trophäe des Kreuzes aufgerichtet sey, hatte er dem für die »Irrthümer des Origenes nicht verschlossenen, aber die unendliche Bedeutung desselben für die Kirche würdigenden« Chrysostomus die auf einer Versammlung cyprischer und benachbarter Bischöfe vollzogene Verdammung des Origenes mittelst Synodalschreibens kundgethan (401). Da Chrysostomus durch Nichtachtung dieser Notification sich ihm selbst im Licht eines Origenisten darstellte, schiffte Epiphanius in der Einnistung, daß es nur seines persönlichen Erscheinens bedürfe, um der vielförmigen Forder die letzten noch übrigen Köpfe zu zertreten, überdies aufgelaßt durch Theophilus, mitten im Winter des Jahres 402, sehr ein Greis von nahe an hundert Jahren, nach der Hauptstadt; wollte hier weder mit Chrysostomus, der ihm liebevoll seine gesammte Geistlichkeit zur Begrüßung vor die Stadt entgegensandte, in Kirchengemeinschaft noch für den todt-kranken Sohn der Kaiserin fürbittend eintreten, bevor alle origenistischen Keger aus der Residenz verjagt wären; und traf schon Anstalten, durch solenne Verkündigung des Anathems vom Altar der Hauptkirche herab die Volkswuth gegen Origenes und seine Anhänger aufzuregen. Von diesem Unterfangen schreckte ihn die Erinnerung an die für ihn selber bedenklichen Folgen zurück. Plump, aber ehrlich, wie er war, merkte er auch wohl etwas von den Ränken seiner Parteigenossen. Zuletzt völlig enttäuscht durch ein

Gespräch mit den verkehrten Origenisten, zog er sich durch rasche Abreise aus dem wenig ehrenvollen Handel, mit den Worten an die ihn zum Meere geleitenden Bischöfe: ich lasse euch die Stadt, den Palast und die Heuchelei. Die Ahnung seines nahen Hingangs, welche ihn gleichzeitig überkam und welche er in dem Ausruf andeutete: ich aber gehe, denn ich habe sehr zu eilen! erfüllte sich nur zu bald. Er starb noch vor der Heimkehr auf dem Schiff im Sommer des Jahres 403.

Im Charakter des Epiphanius sind mit einer redlichen Gesinnung und aufrichtigen Frömmigkeit große Fehler vermischt. Sein Feuereifer für Reinheit der Lehre und die strenge Selbstverlängerung, welche auch auf dem Thron des Bischofs von den Entbehrungen des Mönchthums in nichts nachließ, beweisen, daß es ihm ein heiliger Ernst war mit dem, was ihm als Blüthe christlicher Wahrheit und Vollkommenheit feststand. Aber diesem durch die natürliche Festigkeit seines cholertischen Temperaments leicht gereizten Eifer ging nicht das gleiche Maß von Geistesfreiheit und Besonnenheit zur Seite. An sich mäßig begabt, durch mönchische Erziehung noch beschränkter, beim Mangel einer innerlich selbstständigen religiösen Entwicklung ohne die Fähigkeit, das Recht des religiösen Subjekts neben dem Machtgebot der Kirche zu begreifen, setzte er alles Heil in die Exactheit der äußern Bekenntnisformel und Uebung. Dem hieran genährten Regereiß mußte selbst seine ausgebreitete Belesenheit ausschließlich dienen. Er redete 5 Sprachen (*πεντάλωτρος* nach Hieronym. apol. 2. adv. Rufin. II. 158.), seine Landessprache, das Syrische, außerdem hebräisch, ägyptisch, griechisch, einigermaßen auch das Lateinische, mit Bezug worauf Rufin (bei Hieronym. a. a. O. S. 150) höhnend sagt: er betrachte es als seine Evangelistenpflicht, in allen Völkern und Sprachen über Origenes Uebles zu reden. Und wie seine Leichtgläubigkeit oft das Abenteuerlichste prüfungelos aufnahm und weiter trug oder fremden Absichten zum Spielball wurde, so sparte er, wo es auf die Vernichtung der Häresie ankam, keine Consequenzmacherei, keine Verunglimpfung und Eigenmächtigkeit. Es mag ihm als Zeichen schöner Humanität zur Ehre gereichen, daß er, wo die Hilfsquellen des eigenen Vermögens nicht genügten, seinem Wohlthätigkeits-sinn die Einkünfte der Kirche preiszugeben nicht Anstand nahm. Ebenso läßt es sich aus dem alchristlichen Abßeu gegen kirchliche Bildwerke unschwer erklären, daß er einst in einer Dorfkirche Palästinas, wo er das Gemälde eines Mannes, unbestimmt ob Christi oder eines Heiligen erblickte, den dasselbe enthaltenden Vorhang ohne Weiteres in Stücke riß, weil schriftwidrig sei, daß das Bild eines Menschen in der Kirche hänge. Wenn er aber bei'm Ausbruch des origenistischen Streits in der Kirche Jerusalems ohne vorgängige Rücksprache und im Tone des Strafpredigers über den Origenismus des Bischofs Johannes, der ihm gastfreundlich Haus und Herz geöffnet, herfährt; wenn er als auswärtiger Bischof den von ihrem Metropolitens losgerissenen Mönchen Bethlehems einem Presbyter weicht; wenn er ähnlich in Constantinopel ohne Vorwissen und Eintheissen des Patriarchen sich kirchliche Amtshandlungen anmaßt: so lassen sich Regelwidrigkeiten der Art wohl aus seinem durch die erfahrenen Huldigungen verwöhnten Selbstgefühl oder aus dem Ungefühle seines rasch zufahrenden Temperaments, nicht aber, wie er selber will, aus dem Brennenden seiner Liebe zu Christus ableiten. Bei alle dem stand er als Patriarch der Orthodoxie so hoch in der Verehrung der Zeitgenossen, daß selbst dergleichen Uebergriffe ihm nur zur Folie für neue Triumphe wurden. Es war nicht bloß ein Hieronymus, der ihn als das Ueberbleibsel der alten Heiligkeit beglückwünschte. Das ganze Jahrhundert steht in ihm den Heiligen. Als er eines Tages in Jerusalem mit dem Bischof Johannes über die Strafe ging, trugen die Mütter ihm ihre Kinder zu, daß er sie segne. Stürmisch küßte ihm das in Masse heranströmende Volk die Füße, und pries sich glücklich, wenn es vom Saum seines Kleides ein Stück erhaschte. Um ihn predigen zu hören, harrte die lautlos versammelte Menge Stunden lang. Daß sich um sein Leben bald auch der Glorienchein vollbrachter Wunder und Offenbarungen herbreitete und von einem jüngern Mythographen schon seine Kindheit mit dem Sagenkreis vorbeudeutender Zeichen ausgestattet wurde, wie er überall im Alterthum die Geburt außerordentlicher

Männer verherrlichte, konnte bei einem Mann nicht ausbleiben, dessen Andenken die Cyprier eine Kirche weihen.

Zuerst im Jahr 374 hatte Epiphanius auf Bitten von Geistlichen und Mönchen eine Schrift über den Glauben verfaßt, welche, wie alle Schriften des Mannes mit Begier, von den Gelehrten wegen des Inhalts, von den Ungebildeten wegen des Stils gelesen wurde (*Hieronym.*, vir. ill. c. 114.). Sie versuchte als ein Anker für alle durch Keger und Teufel auf dem Meer der Lehre Umhergetriebenen (daher ἀγκυροσ) in 121 Kapiteln die Vertheidigung einer Reihe von christlichen Lehren, besonders der Trinitätslehre, Menschwerdung des Herrn und der Auferstehung der Todten. Da sie aber die bekämpften Irrlehrer nur in kurzer Namensübersicht anführte, entsprach Epiphanius gern der Aufforderung zur Ausarbeitung seines Hauptwerks über die Häresien als eines sichereren Verwahrungsmittels gegen den Stich der keyerischen Schlange, welches er, weil es nicht bloß die geschichtliche Darstellung, sondern zugleich die Widerlegung der behandelten 80 Häresien lieferte, *πανάγιος*, d. h. Apothekersifte überschrieb. Es hat die Tendenz, den Begriff der Härese in seinem ganzen Umfange zu erschöpfen. Mit unermüdlichem Sammlerfleiß sind daher alle häretischen Erscheinungen vom Weltanfang bis auf die Messalianer zusammengestellt. Gleichwie aber der theils aus keyerischen und andern Schriften, theils aus mündlichen Erkundigungen entlehnte Reichthum an Thatfachen ohne logische Ordnung und Chronologie bunt durch einander laufend nicht selten das Ungeordnete unkritisch zusammenrafft und die Härte des Urtheils bei meist sehr schwacher und unglücklicher Widerlegung der gutgemeinten Absicht wenig zu ihrem Rechte hilft, so erweitert sich der unklar gedachte Begriff der Härese bis fast auf alles Nichtchristliche innerhalb des religiösen Gebiets. Daher nicht befremden kann, z. B. selbst die heidnische Philosophie als christliche Härese verurtheilt zu sehen. Der Styl ist alt, zerfloßen, ungefleist, wie man ihn erwarten kann von einem Mann, der seinen Sinn hat für attische Anmuth (*Phot. cod.* 122.) und wird eintönig durch redselige Breite. Bei allen diesen Schwächen gehört das Werk zu den wichtigsten Literaturwerken des christlichen Alterthums, einerseits als reichhaltiges Archiv von Nachrichten aus der alten Keyergeschichte, andererseits als Denkmal und Vorbild der Polemik, wie sie allgemein das Zeitalter gegen die Härese übte. — Einen gebrängten Auszug des Panarion mit etwas veränderter Ordnung hat Epiphanius selbst in der *ἀναγκαλαστωσις* entworfen. — Von den übrigen minder belangreichen Werken existiren noch: die Abhandlung über die Maße und Gewichte in der Bibel (*περί μέτρων καὶ σταθμῶν* v. J. 392) mit allerlei Abschweifungen — und der Traktat über die zwölf Edelsteine im Kleide des Aaron (*περὶ τῶν δωδεκά λίδων*) in dreifachem Text, eine historische Erläuterung ihrer Namen, Figur und Eigenschaften mit allegorischer Ausdeutung. — Der in lateinischer Uebersetzung von Joggini (Rom 1750. 4.) veröffentlichte Commentar über das hohe Lied bringt mystische Ausführungen theils moralischen, theils prophetischen Inhalts. Verloren ist die kurze Lobrede auf Hilarien. Manches noch ungedruckt.

Quellen: *Socrat.* h. e. 6, 10. 12 ff. 7, 27., *Sozom.* 6, 32. 8, 14 f. und *Hieronym.* an vielen Orten, bes. ep. 61. ad Pammach., ep. 62. ad Theophil. und vir. ill. c. 114. Die zuerst von Petau (opp. II. 318 sqq.) griechisch herausgegebene Biographie aus den Uebersetzungen des Metaphrastes Simeon, angeblich das Werk von Zeitgenossen und Gefährten, reflectirt nur die spätere Verherrlichung des heiligen Vaters. Beste Ausgabe, aber auch sie in unkritischem Text und willkürlicher Uebersetzung von Petau (Par. 1622. 2 fol. Nachdruck Eöln 1682). Bearbeitungen: *Gervais*, l'histoire et la vie de St. Epiphane. Par. 1738. — *Tillemont*, mémoires T. X. 484 sqq. 802 sqq. — Schröckh, christl. Kirchengesch. 2. Aufl. X. S. 3 ff. Ueber die Schriften: *Fabric.* bibl. graec. ed. Harl. VIII. S. 261 ff. Semisch.

Epiphanius, Bischof von Pavia, geb. 439 in dieser Stadt von adelichen Eltern, und unter der Leitung des Bischofs zum Geistlichen herangebildet, bereits im 16. Jahre von demselben zum Subdiakon, zwei Jahre hernach zum Diakon geweiht, als

solcher mit der Verwaltung des Kirchenvermögens betraut, bewies große Wohlthätigkeit gegen Arme und Leidende und stand dem alternden Bischöfe in jeder Hinsicht mit Hülfe bei, so daß er nach dem Tode desselben (466) vom Klerus und Volk einstimmig als sein Nachfolger gewählt wurde. Beim Antritte seines Amtes hielt er an seinen Klerus eine Ermahnungsrede, worin er aber auch sich selbst nicht vergaß: wenn sie an ihm etwas Unwürdiges bemerkten, so sollten sie ohne Scheu es rügen. Von dieser Zeit an wurde seine Lebensweise noch strenger als zuvor, er aß nur Einmal des Tages, und auch dann kein Fleisch, enthielt sich der im warmen Italien so wohlthuenden Bäder; als besonderer Beweis seiner Andacht wird ihm nachgerühmt, daß er dem Gottedienste stets mit aneinander geschlossenen Füßen bewohnte. Solcher ernst gesinnter Bischöfe bedurfte damals die Kirche mehr als je zuvor. Das weströmische Reich erlag unter den Streichen des Odoacer; dieser mußte dem König Theoderich die Herrschaft abtreten; die besiegten Römer saßen unter hartem Joch. In diesen Verhältnissen waren es besonders geisteskräftige Bischöfe aus altrömischen Familien, welche sich der Unterdrückten annahmen, unter den kämpfenden Partheien Frieden stifteten, römische und christliche Bildung rettend auf die Sieger übertrugen. Diesen Bischöfen muß Epiphanius beigezählt werden, wenn gleich er nicht unmittelbar für Aufbewahrung der geistigen Schätze des alten Rom gearbeitet hat. Er war es, der den Frieden zwischen Ricimer und seinem Schwiegervater, dem Kaiser Anthemius vermittelte. Als Eurich, König der Westgothen 474 das weströmische Reich auf Neue mit Gefahr bedrohte, nachdem man vergebliche Schritte um Frieden bei ihm gethan hatte, sandte Kaiser Nepos den Bischof von Pavia zu Eurich, der sich nun zum Frieden bewegen ließ. Als in demselben Jahre Odoacer Pavia verheert und die dortige Kathedrale zu Grunde gerichtet hatte, brachte Epiphanius den Wiederaufbau derselben glücklich zu Stande. Durch seine Verwendung geschah es, daß Odoacer den Bewohnern der abgebrannten Stadt Pavia fünf Jahre hindurch die Abgaben erließ. Befonders zeichnete er sich aus im Kriege zwischen Odoacer und Theoderich, indem er das Schicksal vieler Tausende linderte. Theoderich hielt ihn hoch und ertheilte auf seine Fürbitte den Einwohnern Figurien Amnestie und Steuernachlaß. Auf seinen Auftrag mußte Epiphanius zum burgundischen König Gundobald reisen, und die Loskaufung vieler ligurischer Gefangenen auswirken, um das verödete Oberitalien wieder bevölkern zu können. Die Mission gelang vollkommen, alle Figurier, welche die Waffen gegen die Burgunder nicht ergriffen hatten, wurden unentgeltlich freigegeben, die andern wurden um eine mäßige Summe losgekauft (491). Später bewirkte er noch, daß die durch den Krieg hart mitgenommenen Figurier nur den dritten Theil der neuen von Theoderich befohlenen Abgaben erlegen mußten. Er starb an den Folgen eines Unwohlseyns, welches er sich auf dieser Reise zu Theoderich zugezogen hatte, im 55. Lebensjahre. Seine Lebensbeschreibung, aufgesetzt von seinem Nachfolger Ennodius, findet sich in den Werken des Letztern (f. d. Art.). S. Ersch u. Gruber, Weyer u. Wette.

Hersog.

Epiphanius, Scholasticus, Freund des Cassiodor (f. d. Art.), war es, der im Auftrag desselben jene Uebersetzung der Kirchenhistoriker Sokrates, Sozomenus und Theodoret machte, die durch Cassiodor zusammengezogen und in Hinsicht des Styles ein wenig verbessert, die im Mittelalter so berühmte *historia tripartita* wurde. Ebenfalls von Cassiodor aufgefodert, übersetzte Epiphanius noch mehrere andere Schriften, den sogenannten *codex encyclicus*, Sammlung von Synodalbriefen an Kaiser Leo I. zur Vertheidigung der Synode von Chalcedon gegen Timotheus Melurus (bei Labbe Conc. Tom. V.) den Commentar des Epiphanius, Bischof von Cyprien über das Hohelied, den Commentar des Didymus über die Sprüchwörter und die katholischen Briefe u. A.

Hersog.

Episcopus, Simon, eigentlich *Viscop* genannt, wurde im J. 1583 zu Amsterdam von frommen Eltern reformirten Bekenntnisses (Egbert Rembert Viscop und Gertrude Johannis) geboren. In seiner Vaterstadt für das akademische Studium vorbereitet, begab sich Episcopus im J. 1600 auf die Universität Leyden, wo er in den ersten Jahren vorzugsweise mit philosophischen Studien beschäftigt war, und nach deren

vorläufigem Abschluß im J. 1606 die Würde eines Magister art. erhielt. Seine theologischen Lehrer waren Jakob Arminius (s. d. Art.) und dessen eifriger Gegner, der strenge Supralapsarist Franz Gomarus. Aber die Entschiedenheit, mit welcher sich Episcopius für den Lehrbegriff des Arminius erklärte, war die Ursache, welche seine Berufung auf ein Pastorat zu Amsterdam verhinderte. Als daher Arminius gestorben war (1609), entschloß sich Episcopius um den unaufhörlichen Vertrießlichkeiten, welchen er sich wegen seiner dogmatischen Richtung ausgesetzt sah, dadurch zu entgehen, daß er Leyden gänzlich verließ und auf die Universität Francker überzog. Indessen auch hier zog ihm seine Anhänglichkeit an die Lehre der Arminianischen Partei von Neuem allerlei Vertraß und Widerwärtigkeit zu, indem namentlich der Born des Gomaristen Sibbrandus Lubertus auf ihm lag. Von einer Reise nach Frankreich zurückgekehrt, ergriff daher Episcopius eine sich darbietende Gelegenheit auch Francker gänzlich zu verlassen, indem er im J. 1610 die Pfarrei zu Blesdewich, einem zum Gebiete von Rotterdam gehörigen Dorfe erhielt. Im folgenden Jahre wurde Episcopius zu der Conferenz im Haag deputirt, wo die Provinzialstaaten ein Gespräch zwischen fünf Contraremonstranten und sechs Remonstranten (unter letztern Episcopius) veranstalteten. Von da an galt Episcopius als einer der geachtetsten und gefürchtetsten theologischen Namen, welche in den vereinigten Provinzen genannt wurden. Da Gomarus seine Professur zu Leyden aufgab und sich in Widdelburg in Seeland niederließ (wo er Prediger und Lehrer der hebr. Sprache und der Theologie ward), so wurde Episcopius alsbald zu seinem Nachfolger an der Universität ernannt. Hier erfreute sich Episcopius anfangs, trotz der Calvinistischen Gesinnung seines Collegen Polhander der glücklichen Ruhe, in welcher Episcopius mehrere seiner bedeutendsten exegetischen Arbeiten (namentlich seine Commentare zu Apocal. 1 u. 2., zum ersten Brief des Johannes und seine Paraphrasen und Auslegung der vierundzwanzig ersten Kapitel des Matthäus) schrieb. Aber je höher sich der Ruhm seines Namens erhob und je bedeutender die Fortschritte waren, welche die Arminianische Partei in den Provinzen machte, um so mehr sahen die Contraremonstranten das heilige Interesse des orthodoxen Bekenntnisses und der wahren Kirche gefährdet. Die theologischen Controversfragen wurden bereits der Zankapfel wilder erregter kirchlicher und politischer Volksparteien, deren Kämpfe alle Ordnungen und alle Wohlfahrt des öffentlichen Gemeinwesens zu verwüsten drohten. Die Dortrechter Synode (s. d. Art.), welche im Jahr 1618 aus allen reformirten Landen einberufen ward, sollte der belgischen Kirche den verlorenen Frieden wiedergeben. Aber die Synode weigerte sich, mit den Arminianern als mit einer gleichberechtigten Partei zu verhandeln; nur als straffällige Irrlehrer und Unruhestifter sollten dieselben verhört werden. In diesem Sinne wurde Episcopius mit zwölf andern Arminianischen Theologen vor die Schranken der Synode gefordert, in deren Herzen jedoch weit weniger der supralapsaristische Calvinismus, als vielmehr unverföhnlicher Haß gegen die kirchlich-politischen Gegner lebte. Die herede Sprache, mit welcher Episcopius die Sache des Arminianismus führte, fand daher bei der Synode kein Gehör; vielmehr schleuderte dieselbe über die ganze Partei ihr Anathema. Episcopius und die zwölf andern Bergeladenen wurden außerdem des Landes verwiesen. Für die Dauer des bestehenden Waffenstillstandes begab sich nun Episcopius in die spanischen Niederlande, wo er einige Jahre mit den verschiedenartigsten literarischen Arbeiten beschäftigt war. In dieser Zeit schrieb Episcopius sein großes Arminianisches Glaubensbekenntniß, welches im J. 1622 Namens aller Arminianischen Theologen unter dem Titel erschien: *Confessio a. declaratio sententiae pastorum, qui in foederato Belgio Remonstrantes vocantur super praecipuis articulis religionis christianae*. Außerdem arbeitete Episcopius während seines Aufenthalts in Brabant die *Responsio ad duas Petri Wadingi Jesuitae epistolas* (unam de regula fidei, alteram de cultu imaginum), so wie sein *Autidotum a. genuina declaratio sententiae synodi Dordraecensis* und Anderes aus. Auch in Frankreich, wohin ihn im J. 1621 der zwischen den Niederlanden und Spanien wieder ausgebrochene Krieg zu fliehen nöthigte, setzte er — meist in Paris und Neuen

lebend — diese rege literarische Thätigkeit ununterbrochen fort. Episcopus veröffentlichte hier seine besonders wichtige Paraphrasis et observationes in 8. 9. 10 et 11 cap. epistolae ad Rom., woneben noch andre Schriften erschienen: Bodecherus ineptiens s. defensio confessionis Remonstr. a Socinianismo; Examen thesium Jacobi Capelli de controversiis, quae foederatum Belgium vexant, et, satiusne fuerit doctrinam Arminii tolerari quam damnari; Tractatus brevis in quo expenditur, an homini christiano liceat gerere magistratum; Tractatus brevis de libero arbitrio; Responsio ad defensionem Joannis Cameronis u. s. w. Indessen machte ihm das Jahr 1626 die Rückkehr in das Vaterland möglich. Nachdem daher Episcopus auf einer größeren Reise fast alle Gegenden Frankreichs besucht hatte, begab sich derselbe nach Amsterdam zurück, predigte daselbst in der den Remonstranten eingeräumten Kirche und übernahm sodann die Stelle eines Predigers an der arminianischen Gemeinde zu Rotterdam, für welche er eine eigenthümliche Liturgie ausarbeitete. Außerdem sah sich Episcopus hier veranlaßt, eine Apologie der remonstrantischen Confessio auszuarbeiten, welche unter dem Titel erschien: Apologia pro confessione s. declaratione sententiae eorum, qui in foederato Belgio vocantur Remonstrantes, super praecipuis articulis religionis christ. contra censuram quatuor professorum Loidensium. Andere Schriften, welche in den nächstfolgenden Jahren erschienen, bezeugten den unermüdlischen Eifer, womit Episcopus trotz seiner bedeutenden praktischen Wirksamkeit das remonstrantische Bekenntniß gegen die staatskirchliche Orthodoxie wie gegen den Papismus noch immer verfocht. Indessen sollte doch Episcopus auch in Rotterdam, wo sich derselbe mit der Wittwe eines verstorbenen Arminianischen Geistlichen verheirathet hatte, seines Bleibens nicht allzulange haben. Im J. 1634 erhielt nämlich Episcopus einen Ruf für eine theologische Professur an dem arminianischen Collegium zu Amsterdam, welchem er freudig folgte, um jetzt als erste theologische Auctorität des Arminianismus die Pflege des arminianischen Dogmas in noch wirksamerer Weise als bisher in die Hand zu nehmen. Und in der That führte die neue Stellung, in welche Episcopus eintrat die schriftstellerische Thätigkeit desselben zu derjenigen Vollendung, deren sie noch bedurfte. Denn Episcopus fuhr jetzt nicht allein fort, die arminianische Lehre gegen neue und alte Feinde zu vertheidigen und immer klarer festzustellen — namentlich in seinem Verus theologus remonstrans, worin er den arminianischen Lehrbegriff gegen die von dem Professor der Theol. Nicolaus Bebelius zu Francker ausgesprochene Beschuldigung des Socinianismus vertheidigte, — sondern arbeitete auch diejenigen beiden Schriften aus, worin er die vollständigste und umfassendste Darlegung und Begründung seiner Dogmatik lieferte, nämlich seine später unter dem Titel institutiones theologicae veröffentlichten Vorlesungen über das gesammte Gebiet der christlichen Lehre und seine Responsio ad quaestiones theologicas 64 ipsi a discipulis in privato disputationum collegio Amstelodami propositas. Beide Arbeiten trug Episcopus zunächst einigen Candidaten zu Amsterdam in Privatvorlesungen vor. Allerdings wurde Episcopus durch den Tod (im J. 1643) gehindert, seine Vorlesungen über die instit. theol. zu vollenden. Allein abgesehen davon, daß die responsio ad quaest. zur Ergänzung des Fehlenden (wie schon Curcelläus in seiner Vorrede zu den Werken des Episcopus bemerkt hat), dienen können, sind die dogmatischen Vorlesungen doch so weit fortgeführt, daß in ihnen das Wesentliche eines dogmatischen Lehrgebäudes und zwar im umfassendsten Sinne des Wortes vorliegt. Episcopus liefert nämlich in vier Büchern eine vollständige Apologie nicht bloß des Arminianischen Lehrbegriffs, sondern des Christenthums überhaupt. Im ersten Buche erörtert Episcopus den Begriff der Religion und der Theologie im Allgemeinen, und sucht namentlich zu beweisen, daß die Theologie nicht eine speculative, sondern eine rein praktische Wissenschaft ist. Im zweiten Buche werden die verschiedenartigen Offenbarungen Gottes und die Kennzeichen derselben besprochen. Im dritten erörtert Episcopus die mosaische Offenbarung und die messianische Prophetie; worauf im vierten Buche die eigentliche Entwicklung des christlichen Lehrbegriffs folgt.

In prägnantester Weise läßt Episcopus in dieser seiner Dogmatik wie in allen

andern Schriften den Gedanken hervortreten, daß das Christenthum nicht Lehre, sondern Leben, daß der Glaube nicht Theorie, sondern ethische Potenz, und daß darum die kirchliche Gemeinschaft nicht auf Anerkennung aller einzelnen schriftsmäßigen Wahrheiten, sondern nur auf ein solches Minimum von Glaubenserkenntniß zu gründen sey, welches als zur Ergreifung des neutestamentlichen Lebens wirklich nothwendig anerkannt werden müsse. Diese Betonung der ethisch-praktischen Seite des Dogmas war der Gesichtspunkt von dem aus Episcopus gegen den Prädestinatismus remonstrirte, in welchem er eine sündhafte Ungerechtigkeit gegen Gott nachwies. Es war daher unleugbar eine der Grundideen des Protestantismus, welche Episcopus gegen die prädestinationische Sophistik geltend machte, indem er sein ganzes System von dem Gedanken abhängig machte, daß in allen Momenten der Soteriologie die sittliche Verantwortlichkeit, d. h. die persönliche Stellung des Menschen zur Gnade festgehalten werden müsse. Aber so genügend sich auch Episcopus hiermit über die Verichtigung auswies, welche seiner Opposition gegen den prädestinationischen Calvinismus zum, ebenso unverkennbar treten auch die Schäden und Mängel seines Lehrbegriffs hervor, welche von seinen Gegnern mit Recht als Verletzung wesentlicher schriftsmäßiger Wahrheiten verworfen wurden. Episcopus beanstandete den Glauben an die wahre Gottheit Christi und hielt die Lehre von der übernatürlichen Zeugung desselben wenigstens für gleichgültig. Seine Darstellung der Trinitätslehre war ganz subordinativ, indem er nur dem Vater die Vollkommenheit der Gottheit zuschrieb, dem gegenüber der Sohn und der Geist non collateraliter sed subordinato an der göttlichen Majestät Theil nehmen sollten. Auch meinte Episcopus, es genüge zu glauben, daß der heil. Geist nur vom Vater ausgehe und der Geist des Sohnes sey. Die Lehre von der Erbsünde wurde von ihm auf das Eifrigste bekämpft.

Uebrigens hörten diese Lehrsätze des Episcopus noch zu dessen Lebzeiten auf, nur Eigenheiten ihres Urhebers zu seyn. Vielmehr gingen dieselbe sehr bald in die Gemeinlehre der arminianischen Partei über, als deren Vorkämpfer und Gewährsmann Episcopus allgemein anerkannt ward. Die unedirten Werke desselben erhielt Stephan Curcelläus (Professor an dem remonstrantischen Seminar zu Amsterdam, gest. 1659) von Franz Limborch, dem Schwiegersohn eines Bruders (Rembert Episcopus) des Episcopus zur Veröffentlichung übergeben. Curcelläus ließ daher im J. 1650 einen ersten Band der gesammten Werke des Episcopus mit einer Biographie desselben erscheinen, worauf Arnold Bölenbruch die übrigen Werke in einem zweiten Bande im Jahr 1665 nachfolgen ließ. Späterhin arbeitete ein Enkel des oben genannten Rembert Episcopus, Philipp Limborch mit Benutzung aller in der Familie des Episcopus erhaltenen schriftlichen und mündlichen Nachrichten in französischer Sprache eine Biographie desselben aus, welche im J. 1701, vielfach erweitert in einer unter des Verfassers Aufsicht von einem Freunde angefertigten lateinischen Uebersetzung erschien (unter dem Titel: *Historia vitae Simonis Episcopii scripta a Phil. a Limborch. o Belgico in latinum sermonem versa et ab auctore aliquot in locis aucta. Amstelodami MDCCL* mit einem Vorwort des Phil. Limborch.

Hepp.

Episcopus in partibus, *episcopus titularis*, *episcopus suffraganeus*, Weihbischof. Diese nicht selten als gleichbedeutend gebrauchten Ausdrücke beziehen sich streng genommen auf verschiedene Verhältnisse.

Da die Bischöfe wegen des großen Umfangs ihrer Geschäfte nicht im Stande sind, alle ihnen obliegenden Functionen in Person zu verwalten, so haben sie verschiedene Gehülfen (Archipresbyter, Archidiaconus, Coadjutor, s. die Art.). Was insbesondere die eigentlichen *jura pontificalia* betrifft, die nur von einem Bischöfe verwaltet werden dürfen (s. d. Art. Bischof Bd. II. S. 244), so konnten, da jede Diocese nur Einen Bischof haben darf (c. 8. Conc. Nicæn. a. 325), ursprünglich nur benachbarte Bischöfe zur Aushülfe gebraucht werden. Später verwendete man vornehmlich dazu aus ihren Sprengeln vertriebene Bischöfe, indem man dieselben fortwährend als *jura* ihren Diocesen angehörig betrachtete. Von jeher war die katholische Kirche darauf bedacht,

einmal gegründete Kirchen nicht aufzugeben und die Bischöfe derselben, welche durch Feinde verdrängt waren, von der Verbindung mit ihrer Cathedra nicht zu lösen. M. f. 3. B. die Entscheidung Gregor's I. von 592 in c. 42. Can. VII. qu. 1. Als im neunten Jahrhundert die Araber viele Bischöfe Spaniens vertrieben hatten, fanden dieselben Aufnahme in Oviedo, der Rückkehr in ihre Diöcesen harrend, so daß, wenn einer von ihnen starb, sogleich ein Nachfolger gewählt wurde. Inzwischen wirkten sie als Gehülfen des Bischofs von Oviedo, nach ausdrücklicher Bestimmung: „ut episcopi, qui ditione carerent, Ovetensi praesuli vicariam operam exhiberent, cura in multos partita, ejusque redditibus alerentur“ (m. f. die darüber mitgetheilten Berichte und Synodalschlüsse bei Thomassin, *vetus ac nova ecclesiae disciplina de beneficiis* P. I. lib. I. cap. XXVII. nro. VIII. Vinterim, die verglichenen Denkwürdigkeiten der christkatholischen Kirche Bd. I. Th. II. S. 379, 380). Seitdem finden sich vereinzelt Beispiele solcher Vice-Episcopi, vires gerentes in pontificalibus, vicarii in pontificalibus (a. a. D.), auch in Deutschland, häufiger seit dem Ende des 12. Jahrhunderts, der Zerstörung der Kirche im Oriente. Es wurden nunmehr auf den Titel der den Christen entzogenen, in den Händen der Ungläubigen (in *partibus infidelium*) befindlichen Diöcesen Bischöfe ernannt (*episcopi titulares*) und zur Aushülfe in andern Sprengeln beauftragt. Dabei kam es bald zu Mißbräuchen, indem vornehmlich Mönche nach solchen Episcopaten strebten und die hohe Stellung herabwürdigten. Daher verordnete Clemens V. im Jahre 1311 zu Vienne, ohne specielle Autorisation des apostolischen Stuhls sollten dergleichen Bischöfe nicht mehr creirt, Mönche aber ohne die Erlaubniß ihrer Oberen dazu nicht genommen werden (cap. 5. Clem. de electione [I. 3.]). Beschränkende Verordnungen ergingen dann auch zu Ravenna 1311, 1314 n. a. m., das Institut selbst dauerte aber fort. Daher findet sich 3. B. 1322 auf einer Synode zu Köln als Vertreter des Bischofs von Küttich ein Titularbischof (*episcopus ecclesiae Hennensis*) (*Hartzheim, Concilia Germaniae* Tom. IV. Fol. 284). Ebenso getrennt die Synode zu Salzburg von 1420 in can. 17. der: *episcopi titulares* (*Hartzheim, a. a. D.* Tom. V: Fol. 179), die Synode zu Passau von 1470 in can. 7. 8. (a. a. D. Fol. 478) der: *suffraganei*, denen die Ordination der Kleriker, die Consecration der Kirchen übertragen ist. Von dieser Weihe heißen sie später gewöhnlich Weihbischöfe; *suffraganei* aber werden sie genannt, da sie den Bischof durch That und Wort (*suffragio*) unterstützen sollen (f. *Du Fresno* s. h. v.). Leo X. gestattete auch auf dem fünften Lateranencil 1514, sess. IX. den Cardinälen die Annahme von *vicarii seu suffraganei*. Den außerdem noch immer stattfindenden Mißbräuchen, daß insbesondere die Titularbischöfe innerhalb der bestehenden Diöcesen gleichsam exemte Bischofthümer (*episcopalem cathedram in loco nullius diocesis*) zu begründen suchten, begegnete das Tridentinische Concil sess. VI. cap. 5. de reform., sessio XIV. cap. 2. 8. de reform. Daraus, wie auf einigen späteren Entscheidungen (vgl. *Benedict XIV. de synodo dioecessana* lib. II. cap. VII. lib. XIII. cap. XIV. *Ferraris, bibliotheca canonica* s. v. *Episcopus*. Art. VII. nro. 21 seq.) beruht noch die gegenwärtige Praxis, nach welcher möglichst auf den Titel der gegenwärtig nicht im Besitze der römischen Kirche befindlichen Bischofthümer Anstellungen erfolgen. Daher ist in der Bulle de salute animarum von 1821 für Preußen die Bestätigung der vorhandenen Suffraganstellen (*suffraganeatus*) erfolgt und zugleich die Wiederherstellung für Köln und Trier, mit der Bestimmung, daß die Befetzung in der hergebrachten Form geschehen solle (*servatis consuetis formis de episcopatu titulari in partibus infidelium*). Diese Form ist die sonst übliche (f. d. Art. Bischof Bd. II. S. 244), weshalb es auch in der Bulle heißt: *praevio canonico processu*, die Stellung selbst ist aber dadurch von derjenigen anderer Bischöfe, welche sich in der Verwaltung einer Diöcese befinden, verschieden, da sie nur als Gehülfen derselben, in deren Auftrage, ohne eigene Jurisdiction fungiren. Wenn sie ohne Auftrag ihres diocessanus ordiniren oder Pontificalien verrichten, trifft sie die Strafe einjähriger Suspension.

Die *Episcopi in partibus* als einfache und bloße Titularbischöfe sind revocable päbstl.

siche Delegaten, apostolische Vicare. Wenn sie als Missionsbischöfe verwendet werden, sind sie gleichfalls stets widerruflich; dagegen sind dieselben als Weihbischöfe in einer festeren Stellung, auch durch eine Congrua gesichert (cum assuetas congruae adsignatione. provideatur, sagt die Bulle de salute).

Specielleres findet man in: *Andr. Hieronym. Andreucci, tract. de episcopo titulari seu in partibus infidelium*. Rom. 1732. 4. *Thomassin a. a. O. P. I. lib. I. cap. XXVII. XXVIII. Fr. Aug. Dürr, diss. de suffraganeis seu vicariis in pontificalibus episcop.* German. Mogunt. 1782. 4. *J. H. Heister, suffraganei Colonienses extraordinarii sive de sacrae Colon. ecclesiae proepiscopis, vulgo von Weihbischöfen, novis access. auxit et continuavit A. J. Binterim*. Mogunt. 1843.

S. J. Jacobson.

Episkopalssystem in der römisch-katholischen Kirche. Zum Wesen der römisch-katholischen Kirchenverfassung gehört, daß die gesammte Kirchengewalt sich in den Händen der lehrenden Kirche, des Klerus, befindet und daß die Regierung der Kirche durch den hierarchisch gegliederten Klerus erfolgt, an dessen Spitze als Organ der Einheit der Pabst steht. Ueber das Verhältniß dieses Organs der Einheit zur ganzen lehrenden Kirche selbst, im Besondern zum gesammten Episkopat haben sich zwei Systeme gebildet, das feudale Papalsystem (s. d. Art.) und das aristokratische Episkopalssystem. Jenes sieht den Pabst, den Bischof von Rom, als den Inhaber der ganzen kirchlichen Jurisdiction an, von welchem die Bischöfe ihre Berechtigung herleiten, das Episkopalssystem dagegen betrachtet die Bischöfe in ihrer Gesamtheit als die jure ordinario berechtigten Kirchenobern, welche ihre Autorität unmittelbar göttlicher Verleihung verdanken, und unter welchen zur Erhaltung der Einheit als der erste Bischof unter den ihm sonst gleichberechtigten, als primus inter pares der Pabst eingelegt ist. Walter (*Lehrbuch des Kirchenrechts*, 11. Ausg. S. 128.) will drei Klassen oder Systeme unterscheiden wissen, indem er sagt: „Einige betrachten im streng monarchischen Sinne Pabst und Kirche als Eins, und lassen alle Gewalt in der Kirche bloß vom Pabste ausgehen. Diese Doctrin wird das Papalsystem genannt. Andre legen die höchste Gewalt in die Gesamtheit der Bischöfe, so daß der Pabst derselben gegenüber nicht der Erste, sondern ihr unterworfen sey. Diese Theorie heißt das Episkopalssystem. Noch Andre, und dies ist unstreitig die richtige Ansicht, stellen den Pabst und die Bischöfe zu einander in das Verhältniß wie das Haupt zu den Gliedern, so daß zwar die Fälle der Gewalt in dem Gesamtkörper des Episkopats ruht, jedoch der Pabst den Bischöfen sowohl einzeln, als in ihrer Gesamtheit gegenüber immer das Oberhaupt und die höchste Autorität ist.“ — Wenn die römischen Systeme niemals in vollster Konsequenz verwirklicht worden wären, dann ließe sich unter den von Walter angegebenen Modifikationen neben den beiden andern Doctrinen diese dritte statuiren. Da aber in der That das Pabstthum selbst auf dem höchsten Gipfel seiner Macht die Konsequenzen seines Prinzips vollständig nicht hat ziehen können, da die Bischöfe niemals schlechthin und in jeder Hinsicht zu bloßen päpstlichen Delegaten herabgesetzt worden sind, so besteht in der That das Papalsystem in einer Weise, welche sich gewissermaßen dem sogenannten dritten Systeme anschließt und den Gegensatz des Episkopalsystems bildet. Walter gibt eine Formel, welche sich auch die strengsten Curialisten aneignen können, wie denn z. B. Phillips, unbestritten einer der entschiedensten Vertheidiger des Papalsystems, zu einer ganz ähnlichen Wendung gelangt, indem er die Bischöfe als solche nicht für päpstliche Delegaten erklärt (m. f. dessen *Kirchenrecht* Bd. I. S. 24.).

Wenn Fald (schleswig-holstein'sches Privatrecht Bd. III. Abth. II. S. 694 Anm. 78) äußert: „Es ist auffallend, zu sehen, daß protestantische Kirchenrechtlehrer einerseits das Papalsystem eifrig bekämpfen, auf der andern Seite aber sich für das katholische Episkopalssystem interessieren. Es muß ohne Zweifel jedem bei näherer Erwägung einleuchten, daß, vom protestantischen Standpunkte aus, das eine System um nichts vernünftiger oder schriftgemäßer ist, als das andere“, so hat er in letzterer Beziehung nicht Unrecht, er übersieht indessen, daß auch für Protestanten der genetische Nachweis der römisch-katholischen Kirchenverfassung einleuchtend ist, und daß die römische Kirche in der That die Konsequenzen ihres Prinzips vollständig nicht hat ziehen können, da die Bischöfe niemals schlechthin und in jeder Hinsicht zu bloßen päpstlichen Delegaten herabgesetzt worden sind, so besteht in der That das Papalsystem in einer Weise, welche sich gewissermaßen dem sogenannten dritten Systeme anschließt und den Gegensatz des Episkopalsystems bildet. Walter gibt eine Formel, welche sich auch die strengsten Curialisten aneignen können, wie denn z. B. Phillips, unbestritten einer der entschiedensten Vertheidiger des Papalsystems, zu einer ganz ähnlichen Wendung gelangt, indem er die Bischöfe als solche nicht für päpstliche Delegaten erklärt (m. f. dessen *Kirchenrecht* Bd. I. S. 24.).

lischen Kirchenverfassung schon aus historischem Interesse nicht unwichtig ist, im Besondern aber, daß nach beiden Systemen das Verhältniß der evangelischen zur römisch-katholischen Kirche ein verschiedenes wird. Wo das Episkopalssystem herrscht, gelangt der Staat zu einer Selbstständigkeit, die es ihm möglich macht, auch der evangelischen Kirche ihr Recht zu Theil werden zu lassen, was nicht der Fall ist, wo der Staat das Papalysystem anerkennt und für dessen Vollziehung Sorge trägt. Auch bildet der Grundgedanke des Episkopalsystems von der allgemeinen Gleichberechtigung der Bischöfe einen Anhaltspunkt für das von den Reformatoren verteidigte Prinzip der Gleichheit der Bischöfe. (M. f. deshalb z. B. die Aeußerungen Luthers, in den Werken von Walch, Bd. XVII. S. 1398, Bd. XVIII. S. 925 u. a. Schmalkalb. Artikel, Anhang von der Bischöfe Gewalt und Jurisdiction.)

Das Episkopalssystem geht von dem Satze aus, daß Christus den Aposteln indogammt die Macht zu binden und zu lösen übertragen habe (Ev. Matth. 18, 18.). In der Ertheilung der Gewalt habe der Herr keinen bevorzugt, er habe jedem das gleiche Maß gegeben; nur um die Einheit Aller auszudrücken und zu erhalten, werde Petrus an die Spitze gestellt und mehrfach ausgezeichnet (Ev. Matth. 16, 16; 17, 4. u. a. St.); insofern habe Petrus den Primat empfangen. Es ist dieses die Auffassung der älteren Kirche, wie sie sich namentlich bei Cyprian (de unitate ecclesiae) findet, wo es unter Andern heißt: *Loquitur Dominus ad Petrum: Matth. 16, 18. Super unum aedificat ecclesiam, et quamvis Apostolis omnibus post resurrectionem suam parem potestatem tribuat et dicat: Sicut misit etc. Joann. 20, 21., tamen ut unitatem manifestaret, unitatis ejusdem originem ab uno incipientem sua auctoritate disposuit. Hoc erant utique ceteri Apostoli, quod fuit Petrus, pari consortio praediti et honoris et potestatis. Sed exordium ab unitate proficiscitur, ut ecclesia una monstraretur (c. 18. Can. XXIV. qu. I.). Petrus wurde der primus inter pares weniger um der Apostel selbst willen, als für die Zukunft: denn »daß der Primat mit Petrus wieder absterben sollte, läßt sich vernünftig nicht annehmen, wenn man auf den Zweck sieht, wozu Christus denselben anordnete; vielmehr muß dann geurtheilt werden, daß Christus den Primat mehr für die folgenden Zeiten, als für die Zeit der Apostel, wo derselbe wegen der persönlichen Unfehlbarkeit eines jeden einzelnen Apostels nicht so nöthig war, berechnet habe« (f. Sauter, fundamenta juris ecclesiastici Catholicorum [ed. III. Rotwilae 1825] §. 62. Zeitschrift für Philosophie und katholische Theologie [Köln 1832] Heft IV. S. 121. 122). Durch das Beispiel Petri hat Christus nur im Allgemeinen bezeichnet, daß Ein Bischof den Primat fortsetzen solle, keineswegs aber den Bischofsitz selbst bestimmt. Die Umstände vereinigten sich indessen zu Gunsten Roms, dessen Bischöfe schon zeitig vorzugsweise als Nachfolger Petri anerkannt wurden und zu dem Besitze des Primats gelangten. Die römischen Bischöfe haben den Primat nur mittelbar durch göttliche Anordnung, so daß auch, wenn es das Heil der Kirche erfordert, die Uebertragung auf einen andern Bischof statthaft ist (Sauter, a. a. O. §. 63. 64. und daselbst citirte Lit.). Darüber, welche Rechte zum Primat gehören, hat der Verlauf der Geschichte entschieden. Die Episkopalisten unterscheiden solche Gerechtsame, ohne welche der Primat überhaupt nicht bestehen kann (*jura essentialia, primigenia, naturalia*) von denjenigen, die damit zwar nach und nach verbunden sind, deren Besitz aber nicht unumgänglich notwendig ist, um die Zwecke des Primats zur Vollziehung zu bringen (*jura accidentalia, acquisita, secundaria*). (Sauter, a. a. O. §. 466. v. Droste-Hülshoff, Grundsätze des gemeinen Kirchenrechts Bd. II. Abth. I. §. 132 folg. Eichhorn, Kirchenrecht I, 574 folg. Roskorany, de primatu Pontificis Romani [Augustae Vindelicor. 1834], §. 44 sq. §. 54 sq. Der letztere gegen die Unterscheidung.) Als essentiell werden genannt der Primat der Ehre und der Jurisdiction, und in dieser das Recht der höchsten Aufsicht, der allgemeinen Regierung, namentlich der Disziplin, des Devolutions- und Protectionrechts, der Gesetzgebung. Zu den erworbenen Rechten zählt man die Verfügung über *causae arduae ac majores*, die Gerichtsbarkeit in vorbehaltenen Sachen in erster Instanz, in den übrigen in appellatione, und mannigfache Reservationen.*

Das Episkopalssystem ist doctrinell erst später ausgebildet, gestützt auf die geschichtliche Entwicklung der Kirche selbst. Die Kämpfe Bonifazius VIII. mit Philipp dem Schönen von Frankreich, sowie Johann's XXII., Benedict's XII. und Clemens VI. mit Ludwig dem Bayer führten zu Untersuchungen über das Verhältniß des Papstthums zur weltlichen Macht und zur Kirche überhaupt. Marsilius von Padua, Lupold von Bebenburg (s. d. Art. Bd. I. S. 754) u. A. behaupteten, der Primat des Papstes gehe nicht so weit, daß er der Autorität des Kaisers in weltlichen Angelegenheiten Abbruch thun dürfe, eben so wenig aber sey er befugt, die Jurisdiction der Bischöfe oder die Rechte der allgemeinen Concilien sich anzumessen. (M. s. die Auszüge aus der von Marsilius und Johannes von Sandun gemeinsam bearbeiteten Schrift *de summo pacis* bei Gieseler, Kirchengeschichte II, 3, 30 folg.). Das große Schisma seit 1378 und die Bemühungen, die daraus hervorgegangenen Uebelstände zu heben, führten zu der Ueberzeugung, daß über dem Primat die durch das allgemeine Concil repräsentirte Kirche selbst stehe. So erklärte schon 1380 Pierre d'Ailly die römische Kirche für eine partikulare, an welche nicht nothwendig der Primat gebunden sey (s. d. Art. d'Ailly, Bd. I. S. 194 unten) und es äußerte sogar 1387 Clemens VII. selbst: „*as Concilii generalis auctoritati et definitioni libenter submissurum imo cessurum, si sic Ecclesiae videretur expedire*“ (*Bulaei hist. universitatis Paris*. IV, 618). Die Universität Paris, wo d'Ailly und seine Schüler Johann Gerson, Nicolaus von Clemanges u. A. wirkten, gab 1394 ein Gutachten in diesem Sinne (*Bulaei hist.* a. a. D. 687 folg.). Demgemäß wurden auch die Concilien zu Pisa, Costniz und Basel gehalten und sowohl von ihnen, als von den bedeutendsten Theologen und Juristen der Zeit der Grundsatz wiederholtlich ausgesprochen, daß der Papst unter dem Concil stehe (s. Gieseler, a. a. D. II, 3. §. 105, II, 4. §. 136, insbesondere die Äußerungen Joh. Gerson's, Nicolaus de Cusa u. a. daselbst S. 209 folg.). Seitdem ist früher und später mit sehr schwachen Gründen (m. s. z. B. von Johannes de Torrecremata — Gieseler, a. a. D. S. 218 folg. S. 230 — von Phillips, in seinem *Kirchenrecht* II, 251 folg. IV, 435 folg.) die Unzulässigkeit jener Concilien überhaupt und insbesondere der das Papstthum betreffenden Beschlüsse von Anfang an behauptet worden: denn daß später die wieder erstarkten Päpste für unverbindlich erklärten, was ihre Vorgänger befähigt hatten, kann weniger befremden. Demungeachtet hat es seit dem 15. Jahrhundert zu keiner Zeit an Verteidigern der der Curie mißliebigen Bestimmungen gefehlt. In Frankreich gehörten die episkopalistische Grundsätze geradezu dem Systeme des gallikanischen Kirchenrechts an und sind mehrfach ausdrücklich und officiell verkündet worden, wie 1438 in der pragmatischen Sanction zu Bourges, 1663 in der Declaration der theologischen Facultät zu Paris, 1682 in den von Ludwig XIV. approbirten Artikeln des gallikanischen Clerus und öfter (m. s. Dupin, *manuel du droit public ecclesiastique français*, Paris 1845. G. de Champaux, *le droit civil ecclesiastique français ancien et moderne*, Paris 1848 u. a.). In den Niederlanden wurde durch die Janenistischen Streitigkeiten das episkopalistische Prinzip besonders genährt und wissenschaftlich von Jeger Bernhard van Espen entwickelt (m. s. desselben *jas ecclesiasticum universum*, Colon. Agripp. 1702 und öfter). Es verbreitete sich dieses System nun immer weiter, fand besonders Anhang in den österreichischen Niederlanden (m. s. z. B. Gorcein de Wynants [† 1732 zu Wien], *Mémoire sur la Constitution des Pays-Bas*) und dann in Deutschland selbst. Hier lieferte der Weihbischof in Trier Rikolaus von Hontheim (s. d. Art.) unter dem Namen Justinus Febronius ein vollständiges System des Episkopalismus (*de statu ecclesiae et legitima potestate Romani Pontificis Bullion* [Frankfurt.] 1763 ff. 4), und trug nicht wenig dazu bei, dessen Grundsätze in die Praxis einzuführen. Dies geschah besonders in Oesterreich, wo bald eine Menge von Schriften im Geiste des Episkopalsystems erschienen (vgl. über diese Weidtel, Untersuchungen über die kirchlichen Zustände in den k. k. österreichischen Staaten u. s. w. Wien 1849). Nachdem 1786 im Bade Ems eine Punctation von den rheinischen Erzbischöfen entworfen war, um dem Episkopalismus in Deutschland allgemeineren

Eingang zu verschaffen, geschahen mancherlei Schritte zur praktischen Ausführung (vgl. besonders Kopp, die katholische Kirche im 19. Jahrhundert u. s. w. Mainz 1830) und es wurde selbst eine Bearbeitung des Kirchenrechts hiernach unternommen (Carol. Fried. Dieterich, *systema elementare jurisprudentiae catholico-ecclesiasticae secundum principia congressus Emsani, Erfordiae* 1791). Von Rom aus ist aber beharrlich diese Richtung verworfen; so die gallikanischen Artikel von 1682 durch eine Bulle Innocenz XI. vom 11. April 1682, so die auf Grund der Emser Punctuation gestellten Forderungen durch ein Schreiben Pius VI. vom 24. November 1789 (f. S. S. Pii P. VI. *responsio ad metropolitanos Moguntinum, Trevirenses, Colonjensem et Salisburgensem aperiuntur apostolicis*. Romae 1789. Fol., wieder abgedruckt bei Roskorsky, *monumenta catholica pro independentia potestatis ecclesiasticae ab imperio civili* Quinque Ecclesias 1847. I, 352 sqq.). Wie in Deutschland waren die gleichzeitigen Bemühungen in Mailand (vgl. *Collezione d' J. R. leggi ed ordinanze in materie canoniche ecclesiastiche dell' anno 1767 fino al 1783*. Pavia 1785), in Toskana (f. *Acta et decreta synodi dioecesis Pistoriensis a. 1786*. Ticini 1789. 2 vol.) u. a. erfolglos. Die Synode zu Pistoja widerlegte und verdamnte die Bulle Pius VI. *Auctorem fidei* vom 28. August 1794 (Bullarium Rom. contin. ed. Barbéri. Tom. IX, 395).

Die Anhänger des Episkopalsystems hatten in ihren Bestrebungen gegen die Abhängigkeit von Rom Hülfe beim Staate nachgesucht, jedoch in der begehrten Weise und mit Erfolge nicht erlangen können. Da nun überdies die Kirche durch die Revolution und die in Folge derselben eintretenden großen Säkularisationen auch vom Staate selbst sich verlassen und geschnitten sah, blieb dem Episkopate nichts übrig, als sich aufs Neue enger an Rom anzuschließen, welches seitdem um so konsequenter die alten curialistischen Grundsätze zu realisiren im Stande war. Indessen ist doch das Episkopalssystem, wenn gleich von Rom beharrlich und aufs Entschiedenste verfolgt, weder aus der Wissenschaft, noch aus dem Leben verschwunden.

In Frankreich hat dasselbe noch immer großen Anhang und die Regierung unterläßt es nicht, von Zeit zu Zeit ihm gemäß zu verfahren. So publicirte dieselbe erst im Januar 1855 die päpstliche Enklytika vom 1. August 1854 mit dem Zusatz „jedoch ohne Genehmigung und Genehmigung der Clauseln, Formeln oder Ausdrücke in derselben, welche sind oder seyn könnten gegen die Konstitution, gegen die Gesetze des Reichs, gegen die Freiheiten der gallikanischen Kirchen“. In den Niederlanden besteht nach dem Prinzip des Episkopalsystems noch immer das Erzbisthum Utrecht mit den dazu gehörigen Suffraganen. In Toskana ist das Gouvernement noch immer darauf bedacht, diesem Systeme gemäß die Verwaltung zu regeln u. a. m. Zu den Verteidigern der neuesten Zeit gehören von Drost-Hälschhoff (Grundsätze des gemeinen Kirchenrechts. Münster 1830), Kopp (f. die vorhin citirte Schrift), Brendel (Handbuch des Kirchenrechts. Bamberg 1839. 1840. 3. Ausg.), Nitz (juris ecclesiastici institutiones. Turin 1844. in *jus ecclesiasticum universum tractationes*. Turin 1850, verurtheilt durch das päpstliche Breve vom 22. August 1851, bei Ginzel, Archiv für Kirchengeschichte und Kirchenrecht. Jft. II. S. 294 folg., worauf sich Nitz durch ein besonderes Sendschreiben vertheidigt hat).

H. F. Jacobson.

Episkopalssystem in der evangelischen Kirche. Die sächsischen Reformatorn erklärten die ältere römische, auf einem angeblich göttlichen Rechte beruhende Hierarchie für schriftwidrig und unzulässig, und wenn sie auch nicht abgeneigt waren, den Episkopat als eine menschliche Ordnung fortbestehen zu lassen, so legten sie doch das Kirchenregiment der gesammten Kirche bei. Der Bruch mit der alten Kirche erfolgte indessen in manchen Ländern sehr bald und an die Stelle der römischen Bischöfe traten entweder evangelische mit beschränkteren Befugnissen oder andere Organe. Das frühere *jus episcopale* erlitt daher materielle und formelle Veränderungen, vornehmlich durch das Hinzutreten der Obrigkeit, welche selbst Theile des Episkopalrechts übernahm. So äußert z. B. der Herzog Albrecht von Preußen in der Vorrede zur Kirchenordnung von 1530:

„Cum videremus, multas graves causas in ecclesiis nostri Ducatus negligentius curari ab his, quorum intererat, illas cognoscere, dijudicare et componere, ut omnia ordine et decenter fierent, quemadmodum Paulus ad Corinthios monet, *coacti sumus, alienum officium*, hoc est, *episcopale in nos sumere*, ut quantum fieri posset, corrigenda aliquo modo mutarentur adeoque in meliorem formam et statum dirigerentur.“ (Jacobsen, Geschichte der Quellen des evangelischen Kirchenrechts von Preußen, I, 2, 53.) Was der Herzog hier als Zwang, als Nothwendigkeit bezeichnet, wurde von den Reformatoren vollkommen gebilligt (vgl. den N. Consistorialverfassung Bd. III. S. 122), aus dem Patronate und der Vogtei der Landesherren gerechtfertigt, wie dies Melanchthon in einer Rechtfertigungsschrift für den Kurfürsten von Sachsen 1530 that (Corpus Reformatorum II, 994. vgl. Richter, Geschichte der evangelischen Kirchenverfassung S. 77). Dazu kamen noch andere Gründe, namentlich der auf die heilige Schrift gestützte Beweis, daß der Obrigkeit die Sorge für das Evangelium obliege, insofern sie Hüter beider Tafeln des Gesetzes sey (Corpus Ref. III, 224, 470 u. a.). Ja man ging selbst so weit, die Landesherren geradezu als von Christus bestellte Häupter der Kirche zu erklären, wie Capito in der dem Pfalzgrafen Ruprecht 1537 ertheilten: Responsio de missa, matrimonio et iure magistratus in religionem (Argentor. 1540): „... Qui princeps est idem pastor est, idem pater, idem caput ecclesiae in terris externum. Causam hujus hanc damus. Christus verum et naturale caput est, qui ascendit ad coelum, ut hic adimpleret omnia. Is dono gubernandi principes pios affudit, conferendo pie gubernandi prudentiam, quos ob id in terris capita quosque suae ecclesiae esse voluit.“ Die Umstände übten offenbar bei solchen Erklärungen mehr Einfluß, als die eigentliche innerste Ueberzeugung und der Wunsch der Reformatoren, da dieselben von der Vereinigung der geistlichen und weltlichen Gewalt in den Händen der Fürsten nichts Besseres erwarteten, als von der früheren Vermengung bei den Bischöfen. „Video postea multo intolerabiliorem futuram tyrannidem, quam antea unquam fuit,“ sagt Melanchthon 1530 im Hinblick auf den Fortfall der bischöflichen Verwaltung (Corpus Reform. II, 333). Ähulich klagt Brenz (a. a. O. 362): „Nescis quantis oneribus premanur viri boni ecclesiae in ducatibus evangelicis ab officialibus et praefectis principum? Et ut anla ministerium in ecclesia ordinat, bonis non videtur consultum.“ Die Erhaltung einer eigenen, vom Staate geforderten, kirchlichen Administration blieb der beständige Wunsch, wie ihn z. B. 1548 noch Melanchthon gegen den sächsischen Minister von Carlweis wiederholte (Politiam ecclesiasticam . . . conservari opto. Corpus Reform. VI, 882). Er ging nicht in Erfüllung, da die Bischöfe nicht zur Nachgiebigkeit in dem, was die Reformation bezweckte, zu bewegen waren. Der Augsburger Religionsfriede 1555 schloß die deshalb gepflogenen Verhandlungen und es bestimmte der Reichsabschied, welchem der Friede einverleibt wurde, in §. 20: „Damit auch beiderseits Religions-Verwandte, so viel mehr in beständigem Frieden und guter Sicherheit, gegen und bei einander sitzen und bleiben mögen, so soll die geistliche Jurisdiction . . . wider der Augsburgerischen Confessions-Verwandten, Religion . . . bis zu endlicher Vergleichung der Religion nicht exercirt . . . werden, sondern derselbigen Religion . . . ihren Gang lassen . . . und also . . . die geistliche Jurisdiction ruhen, eingestellt und suspendirt seyn und bleiben.“ Darauf gestützt konnten die Obrigkeiten noch weniger gehemmt, als früher, ihre Kirchengewalt weiter entwickeln. Daher beruft sich Markgraf Karl von Baden schon 1556 bei der Einführung einer Kirchenordnung auf den Religionsfrieden (Richter, Kirchenordnungen des 16. Jahrhunderts II, 178). In der hessischen Reformation von 1572 heißt es deshalb (a. a. O. II, 349): „Dieweil die Examination und Confirmation der präsentirten Personen alzeit der geistlichen Jurisdiction, die uns in diesen unsern Fürstenthumben Landen und Gebiet durch den Passauischen Vertrag, und in Anno ic. LV gefolgtem Augspurgischen Reichs Abschied zugeeignet und befreitigt ist, zugestanten hat u. s. w.“ (Viele andere Zeugnisse aus dem Anfange des 17. Jahrhunderts hat v. Rammß gefammelt: Ueber das bischöfliche Recht in der evangelischen Kirche in Deutschland: in

den Jahrbüchern für die preussische Gesetzgebung. Berlin 1828. Heft LXI. S. 25 folg. f. bef. S. 55 folg.) So gewöhnte man sich daran, den Fürsten die frühere geistliche, bischöfliche Jurisdiction als ein *jus episcopale* beizulegen und darunter bald mehr, bald weniger Befugnisse zu begreifen (s. Nettelblatt, *observationes juris ecclesiastici* (Halae 1783). *Observ. VI. de tribus systematibus doctrinae de jure sacrorum dirigendorum etc.* pag. 124. verb. Jo. Gerhard, *loci theologici* (Jenae 1610 sq. 4.) *Locus XXIV. de ministerio ecclesiastico*, XXV. de magistratu politico. Jacobson, *Geschichte der Quellen des evangelischen Kirchenrechts von Rheinland-Westphalen* S. 179, f. auch den Art. *Consistorialverfassung*, B. III. S. 126).

In diesem Verlaufe der Thatfachen liegt überhaupt der Erklärungsgrund für den Besitz des landesherrlichen Episcopalsrechts. Für diesen Besitz den Rechtsgrund wissenschaftlich festzustellen und darauf ein eigentliches System zu bauen, unternahm zuerst *Matthias Stephani* in dem tractatus de jurisdictione. Francofurti ad M. 1611. 4. (Nettelblatt a. a. O. Stahl, die Kirchenverfassung nach Lehre und Recht der Protestanten, S. 8). Er declarirt, daß die Fürsten selbstständig, *jure proprio*, die weltliche Gewalt besitzen, die geistliche aber kraft kaiserlicher Verleihung, *concessione imperatoris*, indem der Kaiser die durch den Religionsfrieden suspendirte bischöfliche Jurisdiction bei den Fürsten auf so lange (*ad interim*) niedergelegt habe (*instar depositi*), bis die im Frieden vorausgesetzte endliche christliche Vergleichung der Religion erfolgt seyn würde. Man betrachtete diese provisorische und mehr zufällige Vereinigung beider Gewalten als Devolution und bediente sich auch dieses Ausdrucks sowohl in der Wissenschaft, als Praxis. So heist es z. B. in dem Stettiner Grenzrecess zwischen Schweden und Brandenburg 1654: „*Ut jurisdictio ecclesiastica una cum ceteris juribus episcopalibus, sicut ex transactione Passaviensi et pace religiosa excluso capitulo ad solos principes devoluta est, ita in posterum quoque pertineat*“. Dagegen machten aber die Jesuiten, besonders in Dillingen geltend, der Kaiser sey zu einer solcher Concession nicht berechtigt, auch sey seit dem Abschlusse des tridentinischen Concils das Provisorium abgelaufen, und gaben dadurch Anlaß zu einer Weiterführung der Stephani'schen Auffassung (Meher, die Propaganda. Bd. II. Göttingen 1853. S. 163). Es erklärte deshalb Theodor Reinking in der diss. de brachio seculari et ecclesiastico 1616 und in dem tractatus de regimine seculari et ecclesiastico (ed. I. 1619) lib. III. *Classis I. cap. I. sq.*, zu der ältern Auffassung zurückkehrend und diese ergänzend, daß dem Magistratus als *custos nriusque tabulae* die Kirchengewalt gebühre, daß ihm von Christus der Schutz der Kirche übertragen sey, daß auch die Reichsgesetze dies stets anerkannt, insbesondere nach dem Passauer Vertrage und Religionsfrieden „kraft habender landfürstlicher Obrigkeit“ die Ausübung erfolge, indem dieselbe dadurch nicht sowohl verliehen, als zurückgegeben sey (*per hanc pacificationem non tam data quam restituta fuit magistratibus secularibus jurisdictio ecclesiastica a. a. O. cap. X. §. 2*). Dieses, später sogenannte Episcopalsystem, ist seitdem, insofern es sich auf den Rechtsgrund des landesherrlichen Kirchenregiments bezieht, im Ganzen unverändert von vielen Theologen und Juristen angenommen worden, wie namentlich von Benedikt Carpzov (in seiner *jurisprudentia consistorialis*. Lipsiae 1655. Fol.), Sam. Strijf (de principe quolibet papa in ano territorio. Viteb. 1690. 4. de jure papali principum evangelicorum. Halae 1694. 4. u. a.), Carl Friedrich v. Moser (der reussische Hofrath Bretschneider in den vertrauten Briefen über das protestantische Kirchenrecht Frankfurt 1761. S. 43 folg.), v. Rampus (oben cit.) u. v. a.

Das Episcopalsystem hat den von den Reformatoren wieder zur Anerkennung gebrachten Grundsatz festgehalten, daß Staat und Kirche von einander verschieden sind und daß der Landesherr die sogenannten Episcopalsrechte als kirchliche besitze. Dagegen liegt in dem System ein Irrthum, indem es den Uebergang der geistlichen Jurisdiction auf den Landesherrn durch Devolution oder durch Restitution behauptet, entweder durch kaiserliche Uebertragung oder durch die Natur der Sache. Die bischöfliche geistliche Juris-

viction konnte einem Laien überhaupt nicht zusallen, und wenn derselbe auch Oberhaupt des Staats war, wenigstens so weit nicht, als dieselbe jura ordinis in sich begreift. Daher sehen sich auch schon die ersten Vertheidiger dieser Doctrin genöthigt, verschiedene Limitationen eintreten zu lassen (s. Stahl, a. a. O. S. 12 folg.). Wollte man nicht in den strengsten Curialismus verfallen, so mußte man auch der Geistlichkeit Antheil am Regiment zugestehen, und wollte man nicht im Romanismus überhaupt verharren, so mußte auch den Gemeinden ein solcher Antheil gewährt werden. Die Grenzen, welche demnach gezogen werden mußten, waren Anfangs weiter für die Obrigkeit, als für die beiden andern Stände, später günstiger für den Lehrstand. Die Gemeinde blieb immer über Gebühr beschränkt. Höfling (Grundsätze evangelisch-lutherischer Kirchenverfassung S. 35.) sagt sehr wahr: »Das Episcopalsystem wurde von dem nachfolgenden Territorialsystem der hierarchischen Tendenz nicht mit Unrecht bezüchtigt, weil es durch unzureichende Unterscheidung zwischen Kirchenregiment und Kirchenamt die potestas interna so ziemlich ausschließlich dem Lehrstande vindicirte, den magistratus politicus nur zum Vollzieher von dessen Beschlüssen machen und den status oeconomicus gleichsam quiesciren wollte.« Es hat dieses System übrigens vielfach auf die spätere kirchliche Gesetzgebung eingewirkt und ist daher zu deren Verständnis unentbehrlich. V. s. die oben cit. Schriften von Kettelbladt, von Kampff, Stahl, Richter, Geschichte der evangelischen Kirchenverfassung, S. 192 folg. F. F. Jacobson.

Epistolae formatae et canonicae, f. lit. formatae.

Epistolae obscurorum virorum. Der Kampf der Humanisten gegen die veraltete Scholastik, als Trägerin der Theorie und Praxis der herrschenden Kirche, hatte bereits am Ende des 15. und am Anfange des 16. Jahrhunderts einen für die Vertreter der vielfach verderbten kirchlichen Zustände gefährlichen Charakter angenommen. Mit nachdrücklichem Ernste und bitterem Spotte griffen die Humanisten die Verderbnis der Kirche in Lehre und Verfassung an; ihre Thätigkeit schien sich noch zu steigern, je mehr sie dem damaligen Zeitgeiste Rechnung trugen und in allen Ständen Beifall fanden, je ängstlicher die Dunkelmänner um Rom sich scharten, je eifriger diese für die Erhaltung der bestehenden Verhältnisse kämpften, dabei aber nur Unwissenheit und Ungeheiß an den Tag legten, auf allen Seiten sich bloß stellten und Preis gaben. Zur vollen Flamme schlug der Kampf in Deutschland aus, als der zum Christenthume bekehrte Jude Joh. Pfefferkorn in einer Flugschrift (1509) darauf gedrungen hatte, alle Juden zu verjagen, ihre Kinder christlich zu erziehen, ihre Bücher aber, das Alte Testament ausgenommen, zu verbrennen. Als seine Schuldträger traten besonders die Dominikaner zu Köln auf. Indem Reuchlin, zu einem Gutachten aufgefordert, dahin sich äußerte, daß man nur die gegen das Christenthum gerichteten jüdischen Schmähschriften vernichten sollte, wagte es Pfefferkorn, von Hochmuth, Ehrsucht und Eitelkeit aufgebläht, den gefeierten Gelehrten seiner Zeit in unverschämter Weise anzugreifen. Beide wechselten mehrere heftige Schriften (vergl. Ernst Theod. Mayerhoff, Johann Reuchlin und seine Zeit. Berl. 1830. S. 110 ff.), und mit Pfefferkorn im Bunde erhoben sich namentlich die Kölner Dominikaner Arnold v. Tongern, Ortwinus Gratius und Jakob Hochstraten gegen Reuchlin. Hochstraten konnte die Verurtheilung des Gegners nicht durchsetzen, und als der Bischof von Speier sich für Reuchlin aussprach, appellirten die Kölner an Papst Leo X., der aber, von Hochstraten bestochen, sein Urtheil hinausgeschob. Leo mußte wohl ermaßen, daß er die humanistische Richtung, der er zugethan war, zum Nachtheile seiner Macht öffentlich nicht unterstützen dürfe, auch wußte er, wie gefährlich ihm die Macht der Mönche werden könnte, wenn er sich gegen sie aussprechen würde. Beides erkannten die Humanisten recht wohl, um so mehr wuchs ihnen der Muth und gern folgten sie der Aufforderung Reuchlin's, ihm Beistand zu leisten. Nach dem Vorgange der Kölner Dominikaner, die sich mit ihren Brüdern in allen Gegenden verbunden hatten, bildete sich rasch ein zahlreicher Bund der Humanisten gegen die Kölner und die ganze mit denselben harmonirende Partei der Dunkelmänner. Aus diesem Kreise der Reuchlinisten quoll eine ganze Fluth höchst beißender Satyren im

den verschiedensten Formen gegen die Obscurantenpartei, unter denen sich vor allen die *Epistolae obscurorum virorum* auszeichnen. Diese Briefe, eine Sammlung solcher Satyren in barbarischem Mönchslatein, enthalten eine treffende Schilderung der ganzen Denk- und Handlungsweise der Finsterlinge, charakterisiren in pikantester Weise ihre Ketten, Lehren und Schriften, geißeln ihre Unwissenheit, Unstittlichkeit und obscönes Wesen, bezeichnen die Ausschweifungen, Thorheiten und Lebensverhältnisse der Pfaffen und Mönche in allen Formen, unter welchen ihre moralischen Gebrechen sich kund geben, schildern das Treiben der Mönche auf den Universitäten, ihre verächtliche Scheinheiligkeit, ihre pedantische Gravität, die jedes soliden Grundes entbehrte, ihre in allerlei alberne scholastische Streitfragen sich verlierende Greßthuererei, die nur darauf berechnet war, durch Verwirrung der Begriffe Unklarheit und Dunkelheit zu verbreiten, ihre Frechheit und ihr gehässiges Verfahren gegen die, welche nicht ihres Schlages waren. Dabei legten die Briefe unter dem Deckmantel der Satyre den ganzen verderbten Zustand der Geistlichen von jedem Stande, jedem Range und Alter offen dar, so daß sie zugleich die ganze Verderbnis der herrschenden Kirche und des gesamten Clerus abspiegelten. Die Satyre war so fein gehalten, der Mönchsgeist und die Mönchssprache so glücklich nachgeahmt, daß die Franziskaner und Dominikaner in England, wie Erasmus in einem Briefe an Mart. Pysinus (vom 6. Sept. 1528. *Erasmii Opp.* III. 2. Pag. 1110) schreibt, die Briefe mit außerordentlichem Beifalle aufnahmen und in der Meinung standen, dieselben wären zu Gunsten der Mönche und gegen Reuchlin geschrieben, daß selbst ein Dominikanerprior eine Menge Exemplare kaufte und diese den Ordensobern zusandte, in der Meinung, daß die Briefe nur zur Ehre des Ordens (in *Ordinis honorem*) geschrieben seyen. Mag nun diese Angabe des Erasmus in ihrer Richtigkeit immerhin bezweifelt worden seyn, die Wahrheit lag doch in seiner Mittheilung, daß die Obscuranten die Briefe als in ihrem Sinne geschrieben betrachteten, — bis der Erfolg der Briefe sie enttäuschte. Als sie sich enttäuscht sahen, erhoben sie ein lautes Geschrei gegen die Briefe, und bald gelang es ihnen theils durch dasselbe, theils durch Geld ein Verbammungs-Breve vom Pabste Leo X. (vom 15. März 1517; es steht u. A. in der Ausgabe der *Epistolae obscur. vir.* von E. Mäsch. Pp. 1827. Einl. S. 31 ff.; vergl. dazu Pag. 504. *Oratio de virtute clarium et Bulla condemnatoria Leonis*) auszuwirken. Zugleich suchten sie durch Gegenschriften die Wirkung der Briefe zu neutralisiren, doch ihr Bemühen war ganz vergeblich. Pfefferkorn schrieb schon 1516 für sich und seine Freunde eine Vertheidigungsschrift gegen die Briefe und die Mönche gaben *Lamentationes obscurorum virorum*, Col. 1518 heraus, in denen sie aber nur mit lahmen und erzwungenen Wigen den Humanisten entgegenzutreten vermochten.

Die Briefe waren fast sämmtlich an einen Hauptwortführer der Finsterlinge, an Ortuinus Gratius in Köln, gerichtet; er war wenigstens dafür bekannt, daß er den Stoff, den Pfefferkorn geliefert hatte, zu den gehässigsten Schriften gegen Reuchlin verarbeitet, so daß er als der eigentliche Verfasser der Schriften Pfefferkorns galt. Der Spott trat aber nicht bloß in dem gesammten Inhalte der Briefe, sondern auch äußerlich in den Typen hervor, mit welchen sie gedruckt waren, wie in der Angabe des Druckortes und des Verlegers. Die Typen waren schlecht, mit vielen Abbreviaturen versehen und in auffallender Weise denen nachgebildet, welche in der Officin von Duentel in Köln gebräuchlich waren. Als Druckort war Venedig, als Verleger Aldus Manutius angegeben, — offenbar auch ein Spott auf Köln, um anzugeben, daß der Druck kein Werk der berühmten Druckerei des Aldus Manutius in Venedig war. Zugleich war auch noch, um den Spott zu steigern, ein päpstliches Privilegium auf 10 Jahre gegen Nachdruck beigelegt.

Die Briefe erschienen in drei Bächern, zu verschiedenen Zeiten, an verschiedenen Orten und unter verschiedenen Titeln. Das erste Buch trat 1515 in Hagenau bei Wolfgang Angst oder Anst (bekannt als Freund Reuchlins, als gelehrter Buchdrucker, Dichter und Philolog) an das Licht unter dem Titel: *Epistolae obscurorum virorum ad venerabilem virum Mag. Ortuinum Gratium, Daventriensem, Coloniae Agrippinae bonas litteras*

docentem, variis et locis et temporibus missae ac demum in volumen coactae; das zweite Buch erschien bei Froben in Basel 1517 unter dem Titel: *Epistolae obscurorum virorum* ad Mag. Ortuinum Gratium, Daveutriensem, Coloniae latinae litteras proficientem, non illas quidem veteres et prius visae, sed et novae et illis prioribus elegantia, argutiis, lepore ac venustate longe superiores. Das dritte Buch ist weit später, zwar noch als ein Produkt aus dem 16. Jahrhundert so wie der Freunde und Geistesverwandten von den Verfassern der zwei ersten Bücher, beigelegt worden, aber auch an geistreichem Witz, natürlicher Sprache und Darstellung hinter den beiden ersten Büchern zurückgeblieben. Auch an Umfang ist es kleiner als jene beiden Bücher; es führt den Titel: *Epistolarum obscurorum virorum a diversis ad diversos scriptarum et nil praeter lusus jocumque continentium, in arrogantes sciolos, plerumque famae honorum virorum obrectatores, et sanioris doctrinae contaminatores* Pars III. Daß übrigens die Verfasser der *Epistolae* mehrmals sich vertheilt ließen, in ihrer Darstellung von der Wahrheit abzugehen, kann nicht geleugnet werden; das erkannte man auch schon bei ihrem Erscheinen, und Viele, die mit dem Zwecke der Briefe ganz einverstanden waren, rügten diesen Mangel, oder billigten die Briefe nicht, weil auch das rechte Maß in der Züchtigung der Gegner überschritten war. Luther stellte sie in einem Schreiben an Johann Lange (de Welle, Luthers Briefe I. S. 37) mit der *Supplicatio contra Theologastros* zusammen, nennt diese Schrift *Ineptias* und setzt hinzu: *nimis apparat, a non modesto ingenio effictas, prorsusque eandem olentes testam, quam Epistolae obscurorum virorum.* In einem Briefe an Spalatin (de Welle a. a. O. S. 38) sagt er von jenen *ineptiis: eundem vel similem histrionem sui testantur autorem, quem et Epistolae obscurorum virorum.* *Votum ejus probo, sed opus non probo, quod nec a conviciis et contumeliis sibi temperat.*

Diese Worte berühren zugleich die schwere, und schwerlich je sicher zu lösende Frage über den oder die Verfasser der Briefe. Schon nach dem Erscheinen der Briefe war sie aufgeworfen, doch unerledigt geblieben, da man damals wegen der offenbaren Beleidigungen und Persiflagen bekannter Persönlichkeiten den oder die Verfasser sorgfältig zu verschweigen suchte. Natürlich suchte man die Entstehung der Briefe im Humanistenkreise, unter den Gliedern des Reichskleinodienbundes, und schrieb die Aulorschaft bald dem Erasmus, bald dem Reuchlin, bald Hutten u. A. zu. Die neueren Untersuchungen haben dargelegt, daß Erasmus und Reuchlin an der Abfassung der Briefe überhaupt sich gar nicht betheiligt haben, daß an dem ersten Buche der Briefe hauptsächlich der gelehrte Buchdrucker Angst und Erotus Rubianus, an dem zweiten Buche hauptsächlich Erotus Rubianus, Hutten und Birckheimer, vielleicht auch mit Angst, Coban Hess, Franz v. Sidingen und anderen Humanisten gearbeitet haben mögen, und daß das zweite Buch auf der Ebernburg angefertigt worden seyn dürfte. Die erste Idee zur Herausgabe der Briefe wird bald Angst, bald Erotus Rubianus zugeschrieben. Vgl. über den oder die Verfasser: Meusel, *Historisch-literarisch-bibliographisches Magazin* St. 1. 1788. Zürich. S. 38 ff.; Panzer, Ulrich v. Hutten in literarischer Hinsicht: Nürnberg. 1798. S. 40 ff.; Rohlfke in der *Encyclopädie von Ersch und Gruber* im Artikel: Angst; Mäusch in seiner Ausgabe der *Epistolae*. Einleitung S. 28 ff.; desselben Franz v. Sidingens Thales. Stullg. 1827. I. S. 348 ff. Die *Epistolae obsc. vir.* sind oft herausgegeben worden; unter den älteren Ausgaben sind die, welche in Frankfurt 1643, sowie die, welche in London (ohne Angabe der Jahrzahl) mit neun Bildern erschienen und die, welche Mailtaire (London 1710) besorgte, als die besten zu betrachten; unter den neueren sind die Ausgaben von H. W. Rotermund (Hann. 1827) und von Mäusch die vorzüglichsten; Feglerer hat in einem Anhange S. 323—545 mehrere sehr seltene Beiträge zur Literatur-, Sitten- und Kirchengeschichte jener Zeit beigelegt.

Reubeder.

Epochen, f. Zeitrechnung, christliche.

Equitius, Abt vieler Klöster in der Provinz Valeria, blühte im 6. Jahrhundert. Es wird von ihm berichtet, daß er, obwohl Abt, die Weihen nicht empfing, und oft

seine Klöster verlassen, um in verschiedenen Städten und Dörfern zu predigen, worüber der Papst selbst bedenklich geworden, so daß er ihn zur Untersuchung nach Rom ziehen wollte; allein wegen der Heiligkeit des Lebens dieses Laienabtes stand er davon ab. Equitius trug auf seinen Missionsreisen ein sehr ärmliches Gewand, ritt das schlechteste Thier, das er im Kloster finden konnte und führte stets die heil. Schrift bei sich. Auf ihn beriefen sich, nach dem Zeugnisse des Alanus, die Waldenser, als sie angingen, ohne Auftrag von Seite der Hierarchie dem Volke zu predigen. Gregor der Große in den Dialogen I, 4. spricht weitläufig über das Leben und Wirken des Equitius, bereits Legendenartiges einmischend.

Herzog.

Erasmus, Desiderius, ward den 28. Oktober 1467*) in Rotterdam geboren, daher Roterodamus. Er war die Frucht einer ungesegneten Verbindung, welche seine Mutter Margarethe mit einem dem Klosterzwang sich entziehenden jungen Manne Gerhard,**) aus einer angesehenen Familie in Gouda (Süd-Holland) eingegangen hatte. Schon in seinem 6. Altersjahre kam er nach Utrecht, wo er an der Kathedralkirche den Dienst eines Chorknaben versah und zugleich in den Wissenschaften unterrichtet wurde, zu denen er anfänglich wenig Anlagen zeigte. Besser entwickelte er sich auf der Schule der Brüder des „gemeinsamen Lebens“ zu Deventer, wohin seine Mutter als neunjährigen Knaben ihn brachte.

Schon im 12. Jahre zog er durch seine wohl geschriebenen Aufsätze die Aufmerksamkeit des berühmten Humanisten Agricola auf sich, der ihm seine künftige Größe geweissagt haben soll. Bald darauf starben seine Eltern. Von seinen Vormündern ward er nach Herzogenbusch geschickt, um dort seine Vorstudien zum geistlichen Stande zu machen. Der dortige Unterricht war schlecht und geistlos. Nach zweijährigem Aufenthalte, der ihm durch Mißhandlungen, die er von seinen Lehrern zu erdulden hatte, nicht wenig verbittert wurde, kehrte er nach Gouda zurück. Zum Klosterleben, wozu ihn die Vormünder bestimmten, zeigte er wenig Neigung: endlich aber ließ er sich auf Bitten seines Freundes Cornelius Verdunus bewegen, in das Kloster Emaus, genannt Stein, unweit Gouda, einzutreten.

Fünf Jahre (1486—91) brachte er in diesem Kloster zu, wo er sich an einen Freund und Landsmann, Wilhelm Herrmann angeschlossen, mit dem er auch die klassischen Autoren las und sich in Nachbildungen derselben mit Glück versuchte. Außerdem beschäftigten ihn die Schriften des Laurentius Valla, dessen Ansichten er mit aller Leidenschaft der Jugend verteidigte. Im Uebrigen hatte er an dem Klosterleben auch jetzt kein Gefallen, und willkommen war ihm daher die Gelegenheit, die sich ihm bot, den Bischof von Cambrai auf einer Reise nach Rom zu begleiten und dadurch vom Klosterzwang befreit zu werden. Im Februar 1492 empfing Erasmus die Priesterweihe, und 1496 erhielt er vom Bischof die Erlaubniß nach Paris zu gehen, um dort die scholastische Theologie zu studiren, von der er jedoch keinen vortheilhaften Eindruck erhielt. Um sich seinen Lebensunterhalt zu gewinnen, unterrichtete er junge Engländer und durch einen derselben, den Lord Montjeie, ließ er sich bewegen, selbst nach England zu gehen, wo seine Gönner und Freunde reichlich für ihn sorgten. Unter diesen ragt besonders Thomas Morus hervor, der Lordkanzler von England, zu dem Erasmus in das vertraueste Verhältniß zu stehen kam und durch den er auch vorläufig die Bekanntschaft des Prinzen Heinrich, des nachmaligen Königs Heinrich VIII. von England machte. Nach einem Aufenthalte, der nicht viel über ein Jahr dauerte, verließ Erasmus England wieder; er lehrte nach Frankreich und den Niederlanden zurück. Sein lange gehegter Wunsch, Italien, das Land der Wissenschaften und Künste zu sehen, ging endlich im Jahr 1506 in Erfüllung. In Turin nahm er die

*) So wird sein Geburtsjahr auf dem Denkmal zu Rotterdam angegeben. Andere Nachrichten geben die Jahre 1465 und 66.

**) Gerhard, f. v. a. Gernhaber, Liebhaber, wovon die Namen Desiderius und Erasmus nur die Uebersetzungen sind.

theologische Doktorwürde. Dann verweilte er längere Zeit in Bologna und in Venedig, wo er bei dem berühmten Buchdrucker Aldus Manutius seine Sprichwörterammlung (*Adagia*) drucken ließ. Außerdem besorgte er eine neue Ausgabe des Terenz und Plinius. Schon jetzt war der Ruf seiner Gelehrsamkeit durch ganz Europa verbreitet, so daß ihm in Rom ein sehr ehrenvoller Empfang bei dem Cardinal Grimani und bei andern Mitgliedern des Cardinalkollegiums zu Theil ward. Unter ihnen war auch Joh. von Medicis, der nachmalige Papst Leo X. Nun folgte er einem Ruf Heinrichs VIII. nach England. Hier verfaßte er sein berühmtes Werk, das Lob der Narrheit (*ἑυαίσμων μωρία*, *laus stultitiae*), das er dem Kanzler Morus dedicirte. Zu einer länger anhaltenden Thätigkeit war er nicht zu bringen; doch bekleidete er eine Zeitlang in Cambridge die Professur der griechischen Sprache. Auch eine ihm angetragene einträgliche Pfarrei (zu Abington) gab er bald wieder auf. Am liebsten wirkte er als Schriftsteller, und um den rein gelehrten Beschäftigungen ungestört nachhängen zu können, zog er sich, nachdem er England wieder verlassen und sich noch längere Zeit auf Reisen umhergetrieben, im Jahr 1516 nach Basel zurück, wo der Buchdrucker Johann Froben ihm bei seinen gelehrten Arbeiten hilfreich zur Seite stand. Hier besorgte er die erste gedruckte Ausgabe des griechischen Neuen Testaments*), womit er den Grund legte zur neutestamentlichen Textkritik. Er hatte dabei mit vielem Fleiß die wenigen alten Handschriften verglichen, die ihm zu Gebote standen, und nicht eben die zuverlässigsten, wie spätere Untersuchungen gezeigt haben; auch folgte er keinen festen kritischen Grundsätzen, sondern mehr seinem allerdings feinen und mitunter das Richtige ahnenden Gefühl. Das Werk fand reißenden Absatz, so daß er während seines Lebens 5 neue Ausgaben besorgen konnte, auf die er nicht mindere Sorgfalt verwandte**). (Nach der 2. Ausgabe 1519 hat Luther übersezt.) Auch die elegante lateinische Uebersetzung, die er neben dem Texte abdrucken ließ und worin er häufig von der Vulgata sich entfernte, war sehr beliebt. In den Anmerkungen beschränkte er sich nicht, wie er auf dem Titel angibt, auf die Rechtfertigung der von ihm bevorzugten Lesarten, sondern machte auch seinem Aerger über die Scholastik und über die Unwissenheit der Mönche Luft.

Das Werk dedicirte er Leo X., dessen Approbations-Breve er der 2. Ausgabe vorbruden ließ. Auch schickte er ihr seine *Ratio s. methodus compendio perveniendi ad verum theologiam* voran, die er 1522 als ein besondres Werkchen erscheinen ließ, der Anfang zu einer theologischen Encyclopädie (vgl. d. Art. Encyclopädie). — Auch seine *Adnotationes in N. T.*, die er der Ausgabe des N. T. in einem besondern Bande beifügte, Bas. 1522 (und öfters wieder aufgelegt), sowie seine Paraphrasen des N. T. waren sehr geschätzt und sind es zum Theil noch; wenn auch, in Beziehung auf die Paraphrase, nicht geeignet werden kann, daß durch die elegante Umschreibung des Schriftwortes der Sinn desselben mitunter verläßt und dessen Kraft eher geschwächt, als gehoben wird. Immerhin waren die exegetischen Leistungen des Erasmus von großer Wirkung und brachen auch in formeller Hinsicht einer geschmackvollern Behandlung der theologischen Wahrheiten Bahn, dem dürrn Scholasticismus der Zeit gegenüber. Dieses Verdienst hat auch der seine Sinn eines Melanchthon anerkannt***).

*) *Novum Instrumentum omne, diligenter ab Erasmo Roterodamo recognitum et emendatum*, non solum ad graecam varietatem, verum etiam ad multorum utriusque linguae codicum eorumque veterum simul et emendatorum fidem s. f. v. una cum annotationibus, quas lectorem doceant quid et qua ratione mutatum sit.

**) Die zweite: 1519, die dritte: 1522 (hier schon er zum erstenmal die Stelle 1 Joh. 5, 7. ein, die er in den beiden früheren Ausgaben aus kritischen Gründen weggelassen); die vierte: 1527, die fünfte: 1535. Das Nähere siehe bei Wetstein, Proleg. in N. T. Amst. 1730. pag. 132 sqq. § 8, Ueileitung in's N. T. Bd. I. Kap. 7.

*** Bgl. auch Herder, der bei aller Abneigung gegen Paraphrasen die des Erasmus „wegen ihrer klaren Denkart und schönen Sprache Goldeswerth achtet“, Briefe über das Studium der Theologie (Brief 22). — Dagegen äußerte sich Luther verächtlich gegen sie und nannte sie Paraphrasen.

In Basel schloß sich bald ein Kreis von Freunden und Verehrern um den berühmten Mann, wie Joh. Amerbach und seine Söhne, Beatus Rhenanus, Johann Oecolampad, Ludwig Beer. Der Bischof Christoph von Utenheim suchte ihn für immer an Basel zu fesseln. Vorerst begab sich indessen Erasmus wieder nach den Niederlanden, von wo aus er verschiedene Reisen unternahm, bis er im Jahr 1521 mit der Absicht nach Basel zurückkehrte, für immer seinen Wohnsitz dort zu nehmen.

Unterdessen waren die Reformationskämpfe in Deutschland ausgebrochen. Wie stellte sich Erasmus zu ihnen? wie weit kann er unter die Vorläufer der Reformation oder gar unter die Reformatoren der Kirche selbst gezählt werden? Von der Beantwortung dieser Fragen hängt die kirchlich-theologische Bedeutung des Mannes ab, die uns hier am nächsten berührt, während seine literarischen Verdienste anderwärts zu würdigen sind. Daß Erasmus der Reformation vorgearbeitet, wird Niemand leugnen, und zwar ist dies nicht nur in negativer, sondern auch in positiver Weise geschehen. In negativer Weise dadurch, daß er der Trägheit, der Geistesdummsheit und Unwissenheit der Mönche, der Barbarei des Scholasticismus und den Thorheiten und Lastern der Zeit entgegentrat und sie mit den Waffen des Witzes und der Satire bekämpfte, aber auch in positiver Weise dadurch, daß er die heil. Schrift als die reine Quelle der christlichen Erkenntnis darstellte, die Allen müßte zugänglich gemacht werden und auf Christus als den Grund des Heils hinwies^{*)}. Freilich geschah dies mehr in doktrinärer, als in energischer reformatorischer Weise. Nach seiner ganzen Eigenthümlichkeit schien Erasmus mehr darauf angewiesen mit der Feder, als durch die Macht des Wortes zu wirken; es war mehr Fein- als Tiefinn in seinem Wesen, und so erkannte er auch mehr die Seiten des Christenthums, die es mit der Weisheit der Alten gemein hat^{**)}, als daß er in das Centrum seiner Geheimnisse mit ganzer Hingebung der Seele eingebrungen wäre. Dies gibt uns jedoch kein Recht, ihm jede ernstere christliche Gesinnung abzusprechen und ihn etwa bloß für den Voltaire seiner Zeit zu erklären. Fragen wir, wie die Zeitgenossen selbst seine Stellung zur Reformation auffaßten, so war es den Gegnern derselben, namentlich den Mönchen ausgemacht, daß Erasmus »das Ei gelegt habe, welches Luther ausgebrütet« und auch in der berühmten »Stummen Comödie« tritt er als derjenige auf, der die von Renschlin hingeworfenen Stäbe zu ordnen und die krummen gerade zu biegen suchte, worauf er mit Kopfschütteln die Scene verläßt^{***)}. — Unter den Reformatoren

*) So lautet ganz reformatorisch die Vorrede zu der Paraphrase des R. L.: *Judaorum est populum celare sua mysteria, qui in umbris versabantur. Evangelici lux premi non sustinet. Olim in saecula sanctorum unus ingrediebatur sacerdos. At ubi templi velum in morte domini seissum est, ad ipsum usque Christum, qui vere sanctus est sanctorum et sanctificator omnium datus est omnibus aditus, et exaltatus a terra omnia trahit ad se, qui cupit omnes salvos facere. Exclamant indignum sacrum, si mulier aut corarius loquatur de sacris litteris, at ego puellas quasdam audire malle de Christo loquentes, quam quosdam summos vulgi opinione Rabbinos.... Equidem cupio (sacras litteras) in omnes verti linguas n. s. w. Hier zeigt er auch ein Herz für das verwahrloste Volk und dessen religiöse Bedürfnisse.*

**) Charakteristisch in dieser Beziehung ist die Stelle in den Colloq. familiar. (Convivium religiosum): *sacris quidem litteris ubique primum debetur auctoritas, sed tamen ego nonnunquam offendo quaedam vel dicta a veteribus vel scripta ab Ecclesiis, etiam poetis, tam casta, tam sancta, tam divinitus, mihi non possim persuadere, quin pectus illorum, cum illa scriberent, nomen aliquod bonum agitaverit. Et fortasse latius se fundit spiritus Christi, quam nos interpretamur. Et multi sunt in consorcio sanctorum, qui non sunt apud nos in catalogo. Proinde quum hujusmodi quaedam lego de talibus viris, vix mihi tempero quin dicam: Sancte Socrates, ora pro nobis. At ipse mihi saepe numero non tempero, quin bene omnes sanctas animas Marouli et Flaccii.*

***) Auch sonst wurde Erasmus häufig von den Gegnern der Reformation mit Luther in Verbindung gebracht. Beispiele bei Ad. Müller. S. 284 ff.

hielt allermeist Zwingli Großes von ihm und stand auch mit ihm in Briefwechsel*); wobei Erasmus nicht unterließ, ihm Mäßigung und Klugheit im Reformationswerk zu empfehlen und sich über die Extravaganzen derer zu beschweren, die ihm darin zu weit gingen (wie Luther und Hutten). Weniger fand sich Luther's Geist durch die erasmische Theologie angesprochen. Beider Persönlichkeiten schon waren grundverschieden, wie unter anderm aus ihren beiderseitigen Beziehungen zum Mönchtum hervorgeht. Während Luther's Lebensgang und seine Reformation nur aus dessen ernster Gemüthsrichtung und aus den innersten Regungen seines Gewissens begriffen werden kann, erklärt sich uns bei Erasmus das Meiste aus der Richtung seines Geistes auf Verbesserung der Studien, auf Läuterung des Geschmacks und Beförderung der Aufklärung in den höhern Kreisen der Gesellschaft. Luther war Mann des Volkes, und suchte auf dieses zu wirken; Erasmus dagegen sah die vornehme und gelehrte Welt in's Auge und ließ sich bei seiner ganzen Reformationsthätigkeit so sehr durch rücksichten der Klugheit leiten, daß er von Menschenfurcht und Menschengefälligkeit allerdings nicht freisprechen ist. Diese Fehler, die in gewöhnlichen Zeiten weniger wären beachtet worden, mußten um so greller auffallen, dem kühlen und rücksichtslosen Auftreten Luther's gegenüber. Schon im Reuchlin'schen Handel hatte Erasmus nicht die Energie gezeigt, die man von ihm, dem sarkastischen Feinde des mönchischen Obscurantismus erwartete**), und als nun der Thesenstreit (1517.) ausgebrochen war, betrachtete er die ganze Bewegung mehr als einen Mönchstreit, von dem er wenig Ersprießliches für die Förderung der schönen Wissenschaften, woran ihm doch Alles lag, erwartete; später äherte er sich günstiger***), indem er an Luther einen Bundesgenossen in der Bekämpfung der Unwissenheit zu erhalten hoffte. Luther seines Ortes aber hatte schon ehe er den großen Kampf begonnen, sich gegen Spalatin mißfällig über die Art ausgesprochen, wie Erasmus in seiner Erklärung der paulinischen Briefe die Gerechtigkeit aus dem Geseze verstand†). So schrieb er auch an Johann Lange, Prior in Erfurt, im März des verhängnißvollen Jahres 1517: „Unfern Erasmus lese ich zwar, aber täglich kann ich weniger ein Herz zu ihm fassen; das gefällt mir zwar an ihm, daß er sowohl den Ordens- als Weltgeistlichen mit eben so viel Standhaftigkeit als Gelehrsamkeit zu Leibe geht und sie ihrer verrosteten und träumerischen Unwissenheit wegen verdammt, aber ich fürchte, daß er Christum und die Gnade Gottes nicht genug treibe, worin er viel unwissender ist als (Haber) Stapulensis. Menschliches gilt bei ihm mehr als Göttliches. Obwohl ich ungern ein solches Urtheil über ihn fälle, so thue ich es doch, um Dich zu warnen, damit Du nicht alles lesest und ohne Urtheil annehmest; denn die jetzige Zeit ist eine gefährliche, und ich sehe, daß nicht Jeder schon darum ein weiser Christ ist, weil er ein guler Grieche oder Hebräer ist.“††)

Obgleichwohl machte sich's Luther zur Pflicht, den Finsterlingen gegenüber, die Verdienste des Erasmus herauszuheben und nur gegen Vertraute ließ er seine Verstimmung gegen ihn laut werden†††). Ja, ein Jahr später (28. März 1519) wandte er sich sogar auf Capito's Bitten in einem freundlichen Schreiben an Erasmus selbst, worin er ihm

*) Vgl. Opp. Zwinglii ed. Schuler et Schulthess VII. (Epistolae lat. Pars t.) p. 9. t2. 221. 222. 251. 307. 310. Unter diesen findet sich übrigens nur ein Brief (p. t2.) von Zwingli an Erasmus, die übrigen sind alle von diesem an jenen.

**) Conflictationes illas virulentas inter Reuchlinum et hos, qui Jacobo Hoogstrato favabant, mihi majorem in modum displicuerunt. (Epp. ed. Bas. p. 400.)

***) Er schrieb 1518 an den Card. Wolsey: Adversus Lutherum aliquando fuimus iniquiores, ne quid invidiae recideret in bonas litteras, quas volebam amplius onerari.

†) Vgl. Brief an Spalatin vom 19. Okt. 1516, bei de Wette I. Nro. XXII.

††) Bei de Wette I. Nro. XXIX., vgl. auch den Brief an Spalatin vom November 1517. Nro. XLVII. n.

†††) Vgl. den merkwürdigen Brief an Spalatin, vom 18. Jan. 1518 bei de Wette I. Nro. LIII.

seine Hochachtung bezeugte und ihn um seine Freundschaft bat*). Erasmus unterließ nicht in der Antwort, ihn zu ermuntern, daß er das Evangelium mit Aufrichtigkeit und Sanftmuth verkündigen möge, empfahl ihm aber Mäßigung, Accommodation an die Vorurtheile der Gegner und eine geziemendere Sprache, dem Oberhaupt der Kirche gegenüber**). Im November desselben Jahres hatte Erasmus auch Gelegenheit, sich gegen den Kurfürsten Albrecht von Mainz über sein Verhältniß zu Luthern auszusprechen. Dieser hatte ihm einen goldenen Becher verehrt. In dem Dankagungsschreiben, welches Erasmus zu Händen des Gebers an Hutten sandte, suchte er nun ängstlich jede wahre Bekanntschaft mit der Person Luther's und seinen Schriften abzulehnen. Gleichwohl erwähnt er des »sehr christlichen« Briefes (beno christianum), den er von ihm erhalten und in der angegebenen Weise beantwortet habe, wie er denn auch Luther selbst als einen Mann bezeichnet, »aus dem einzelne Funken evangelischer Frömmigkeit hervorleuchten;« auch tadelte er die beschränkte Verdammungslist seiner Gegner, die dasselbe, was sie an Luthern verdammt, für fromm und orthodox halten würden, wenn es in Augustin oder dem heiligen Bernhard stände. Er zeigte ferner, wie schon vor Luther manche reformatorische Stimmen in der Kirche sich erhoben hätten und wie allerdings in derselben Stoff genug zu Tadel vorhanden sey, wenn auch Luther in seinem Eifer zu weit gehen möge. Auch in diesem Briefe unterließ er nicht, auf die Unwissenheit der Bettelmönche den größten Theil der Schuld zuwälzen***). Hutten, statt den Brief nach Auftrag an die Adresse des Erzbischofs zu befördern, ließ ihn drucken und zwar veränderte er an einer Stelle desselben das bloße »Luther« in »unser Luther,« in der Absicht, dadurch den Erasmus zu einem öffentlichen Uebertritt zur Sache der Reformation hinzudrängen. Allein damit erwies er Erasmus einen schlechten Dienst. Dieser suchte sofort bei dem Erzbischof sich gegen jeden Verdacht sicher zu stellen und nahm von nun an eine noch zurückhaltendere Stellung ein als zuvor, was ihm von den Freunden der Reformation sehr verdacht wurde†). Ebenso wenig aber ließ er sich einstimmen von der Gegenpartei zu öffentlichem Auftreten gegen Luther bewegen, weil er es nicht für rathsam hielt, »einen Mann, der keine stumpfen Böhne habe, sondern, wie seine Bücher weisen, wegen seiner Festigkeit sehr zu fürchten sey, sich auf den Hals zu laden††). So gab er denn auch in jener Unterredung, welche der Kurfürst Friedrich der Weise von Sachsen mit ihm in Köln hatte (Jeg. 1520) nach langem Zögern jene bekannte ausweichende Antwort: Lutherus peccavit in duobus, nempe quod totigit coronam pontificis et ventres monachorum †††). Bei dem Papst Hadrian VI., der zu Anfang des Jahres 1521 den päpstlichen Stuhl bestieg, suchte sich Erasmus sofort in Gunst zu setzen. Er theilte ihm von Basel aus schriftlich seine Reformationsvorschläge mit, die dahin gingen, von allen Gewaltmaßregeln Umgang zu nehmen, einigen billigen Forderungen nachzugeben und soweit es ohne Schaden der Religion geschehen könne, dem in der Zeit sich künftgebenden Drange nach Freiheit entgegen zu kommen. Ja, Erasmus folgte sogar einer Einladung des Papstes nach Rom, um sich mit ihm des Weiteren über die Reformation der Kirche zu besprechen, kam aber nicht weiter als bis Constanz, wo ihn die heftigen Anfälle von Steinschmerzen, denen er unterworfen war, nöthigten, von seinem Vorhaben abzusehen und wieder nach Basel zurückzukehren. Bald darauf ward er in eine ärgerliche Fehde mit Ulrich von Hutten verwickelt. Dieser war nämlich im Jeg. 1522 nach Basel gekommen und hatte eine Unterredung mit Erasmus gewünscht; allein unter allerlei Ausflüchten hatte sich Erasmus derselben entzogen. In seinen Briefen

*) Er nennt ihn *virum amabilem*, sich selbst *fratreculum in Christo*. *Bel de Bette* I. Nro. CXXIX.

**) Epp. p. 244 (Ed. Bas.).

***) Erasmus. Epp. (ed. Bas.) p. 400. Adolfs Wälder S. 280. 83.

†) Vgl. Wälder S. 297 und besonders das treffliche Urtheil Melancthon's S. 298.

††) Epp. (ed. Bas.) lib. XV. p. 475.

†††) Vgl. die überaus rühmliche Darstellung dieser Scene in Syvatins Annalen. S. 25 (abgedruckt bei Macheleidt, Geschichte der deutschen Ref. I. S. 225 ff.).

erwähnte er dann des Vorfalles in sehr ungleicher Weise, so daß er allerdings den Vorwurf der Zweisüßigkeit sich zuziehen mußte *). Durch Zwischenträger, wie der Ritter Eppendorf, wurde der Hader der Zwietsucht zwischen ihm und Hutten erst recht angeblasen, bis die Feindschaft dann in helle Flammen ausbrach und von beiden Seiten in Streitschriften sich Luft machte. Hutten (vgl. den Art.) hatte sich von Basel nach Wülshausen (im Elsaß) gegeben und von da seine Expostulatio gegen Erasmus erlassen; dieser ließ seine Spongia folgen, womit er nach Luther's Urtheil seinem eigenen Namen und Ansehen am meisten geschadet hat. Hutten bekam die Schrift nicht mehr zu Gesicht. Nun kam auch der offene Bruch mit Luther hinzu. Hatte Erasmus auch längere Zeit einen öffentlichen Zusammenstoß mit dem deutschen Reformator vermieden, so konnte er doch der Aufforderung nicht länger widerstehen, mit dem Gegner aus dem Gebiete der Theologie sich zu messen. Dazu bewogen ihn sowohl die verheerenden Angriffe Luther's auf König Heinrich VIII. von England, seinen persönlichen Gönner, als auch ein Brief Luther's an ihn selbst vom Jahr 1524, worin ihn dieser bei aller Schonung, womit er ihn behandelte, doch allzu deutlich seine theologische Ueberlegenheit fühlen ließ **). Erasmus wollte sich nicht zum Stillschweigen in Bezehung auf die großen Fragen verurtheilen lassen, welche die Theologie bewegten. Er beantwortete den Brief den 5. Mai in einem gereizten Tone***), rüstete sich aber unterdessen auf einen Hauptschlag, der wohl berechnet schien. Zu einem Verteidiger des Aberglaubens, des Ceremonienwesens, des Mönchtums, der Scholastik konnte Erasmus begreiflicherweise sich nicht hergeben, ohne mit seinen früheren Äußerungen in den grellsten Widerspruch zu treten. Dagegen konnte er hoffen, gerade bei den Freisinnigen Lob zu ernten, wenn er die von Luther angegriffene Lehre vom freien Willen in Schutz nahm. Wie Luther zu dem streng augustinischen Dogma *de servo arbitrio* gekommen, ist hier weiter nicht zu zeigen. Aber daß Erasmus den tieferen Grund und Zusammenhang nicht ahnte, den dieses Dogma in Luther's Seele hatte und daß ihm überhaupt die tiefere Einsicht in den ganzen augustinischen Lehrzusammenhang verschlossen war, liegt auf der Hand. In semipelagianischer Weise, größtentheils an Laurentius Valla sich anschließend, machte Erasmus gegen die Lehre von der Unfreiheit des Willens die oberflächlichen Gründe geltend, die sich dem gewöhnlichen Raisonnement zunächst darbieten, ohne in das Wesen der Freiheit tiefer einzugehen, und so half er sich auch in Absicht auf die Prädestination damit, daß das Vorherwissen Gottes noch kein Vorherbestimmen in sich schließe. Die beste Meinung schien ihm die, wenn man zwar bei der Bekehrung das Meiste der göttlichen Gnade zuschreibe, dabei aber auch dem freien Willen des Menschen seine Geltung lasse. — Die Gegner Luther's begrüßten die Schrift mit Jubel, und vor Allem fehlte ihrem Verfasser nicht der Dank des hohen Gönners Heinrichs VIII. von England. Dagegen sprach Luther unverhohlen seinen Ekel aus, den er bei der Lesung des Buches empfand †), wie er denn auch bald darauf sein Gegenschrift: *de servo arbitrio* folgen ließ, deren Inhalt hier nicht weiter zu verfolgen ist. Erasmus antwortete durch Gegenschriften, in denen er es an Bitterkeit nicht fehlen ließ ††). Ueberhaupt zog er sich nun darauf zurück, die Fortschritte der Reformation, die er nicht verhindern konnte, mit verhaltenem Aerger zu bewachen, wobei ihm namentlich die Priesterschaft zum Stichblatt dienen mußte. (Statt die Reformation einer Tragödie zu vergleichen, sollte man sie eher eine Komödie nennen, weil jeder Aufruhr

*) Vgl. den einen Brief an Melancthon (Ep. 703. p. 817), den andern an Laurentius (Ep. 650. p. 748) und über den ganzen Streit: Stolz, Ulrich von Hutten gegen Desiderius Erasmus und Desiderius Erasmus gegen Ulrich von Hutten. Maran 1813. 8. und Stöckmeier, Ulrich von Hutten in den „Beiträgen zur vaterländischen Geschichte.“ Basel 1843. II. S. 99 ff.

**) de Bette Bd. II. Nro. DXCH.

***) Der Brief findet sich nicht in den Ausgaben der Erasmischen Briefe. S. Beckendorf, Commentar. de Lutherismo I. p. 310.

†) Bei de Bette II. Nro. DCXXIX. (Schluß.)

††) Hyperaspistes, Diatriba adv. servum arbitrium Lutheri. Vgl. auch den heftigen Brief an Luther vom 11. April 1526 (Ed. Bas. p. 790).

mit einer Hochzeit schließe.) — Auch in seinen nächsten Umgebungen konnte indessen Erasmus den Stürmen der Reformation nicht entgehen. Mit dem Basler Reformator Desolampad war Erasmus früher in gutem Vernehmen gestanden, allein dieses wurde in der Folge gestört*), und als dann vollends die Reformation in Basel soweit geziehen war, daß es zu tumultuarischen Ausbrüchen und zum Bildersturm kam, fand er, obgleich er von der Obrigkeit nichts zu befürchten hatte, gleichwohl gerathener, die Stadt zu verlassen, die ihm zur zweiten Heimath geworden war. Er zog sich im Frühjahr 1529 nach Freiburg (im Breisgau) zurück, wo er bei seinem Freunde, dem berühmten Rechtsgelehrten Zasius mit offenen Armen empfangen wurde. Auch da setzte er seine literarischen Arbeiten fort und unterhielt einen ausgebreiteten Briefwechsel mit seinen Freunden und mit allen Notabilitäten Europa's. Für die Gunst der Großen, ihre Schmeicheleien und ihre Geschenke war er besonders empfänglich, und diese himmelmehr sahen sich geehrt, wenn er ihre Namen seinen Werken vorsetzte. Dagegen schlug er kirchliche Ehrenstellen beharrlich aus. Sogar der Cardinalsstuh, den ihm Papst Paul III. anbot, hatte für ihn nichts Verlockendes. Auf die Bitten der Statthalterin der Niederlande, nach Brabant zurückzukehren, verließ er im Sommer 1535 Freiburg wieder. Er sollte indessen auf seiner Reise nicht über Basel hinauskommen. Er brachte daselbst den Winter zu, in der Absicht, im folgenden Frühjahr nach Brabant aufzubrechen. Allein Krankheit hinderte ihn an der Ausführung seines Plans. Zu dem alten Uebel der Stein- und Gichtschmerzen gesellte sich noch eine Ruhr, der er den 12. Juli 1536 erlag. Er verschied ohne alle Ceremonien der Kirche unter Anrufung des Namens Jesu. Mit großen Ehren ward er im Basler Münster beigesetzt, wo sein Grabmal noch zu sehen ist. Zum Universalerben seines Vermögens setzte er seinen gelehrten Freund Amerbach ein. Aus der Basler Bibliothek werden noch mehrere seiner Handschriften, auch ein Exemplar des Lobes der Nothheit mit den Randzeichnungen von Holbein, nebst andern Reliquien aufbewahrt. Auf dem dortigen Museum befindet sich auch sein sprechendes Portrait von Holbeins Meisterhand. Seine Vaterstadt Rotterdam hat ihm zu Ehren 1622 eine ehrene Bildsäule aufgerichtet. Sein Sinnbild, das sich auf seinem Siegelringe und auch auf seinem Grabmal befindet, war der Terminus, mit der Umschrift: *Cedo nulli* **). Wie die Protestanten in Luther den zweiten Augustin, so haben die Katholiken in ihm den zweiten Hieronymus verehrt. — Von seinen theologischen Werken sind außer den schon genannten noch zu erwähnen sein *Enchiridion militis christiani* (1508), worin er dem Aberglauben seiner Zeit eine gesunde christliche Frömmigkeit entgegensetzte und worin sich eine sittlich-erle Gestattung ausdrückt, sein *Modus orandi Deum*, seine *Tractate de immensa Dei misericordia, de contemptu mundi*, seine *Explicatio in Symb. Apostolorum et Decalogum*, seine *Institutio principis christiani*, seine irenischen Schriften: *Pacis Querela* und *de sacienda ecclesiae concordia* (an Julius von Pflug) u. a. m. Außerdem hat er die Werke mehrerer Kirchenväter (Irenäus, Origenes, Cyprian, Pactanz, Hilarius, Ambrosius, Hieronymus, Chrysostomus, Augustinus u. A.) edirt und durch Uebersetzung der griechischen Kirchenväter in's Lateinische

*) Vgl. Herzog, Desolampad I. S. 120 und 233. Eine ungünstige Aeußerung Luther's über Erasmus in einem Briefe an Desolampad, worin er diesen zur Fortsetzung seiner Vorlesungen über Jesaja ermunterte (bel de Wette II. Nr. DV.), war dem Erasmus wieder zu Ehren gekommen und dies mochte zuerst eine Trübung des guten Verhältnisses herbeiführen. Später theilte Luther dem Desolampad seine Absicht mit, sich mit Erasmus zu versöhnen, bel de Wette II. Nr. DXXIII. Charakteristisch ist auch das Urtheil, welches Erasmus, vom Basler Rathe dazu aufgefordert, über Desolampad's Schrift vom Abendmahl (1525) abgab: *Perlegi librum . . . mea sententia doctum, disertum et elaboratum, adderem etiam pium, si quid pium esse posset, quod pugnat cum sententia consensuque ecclesiae, a qua dissentire periculosum esse videtur.*

**) Die Worte wurden fälschlich auf Erasmus bezogen und ihm als Annäherung gedeutet. Sie beziehen sich aber auf den Terminus, d. i. nach Erasmus Deutung auf den Tod. S. dessen Brief an Baldes v. J. 1528. Opp. IX. p. 1432.

das Studium der Patristik befördert. In seinem *Ecclesiastes* endlich *sive de ratione concionandi* gab er den Studirenden eine brauchbare Hülfsleit in die Hände.

Unter seinen philologischen und philosophischen Schriften sind außer den schon oben genannten *Adagien* und dem Lob der Nüchtheit die Editionen verschiedener Klassiker, sein *Ciceronianus* s. de optimo genere dicendi (wider die sogenannte Sekte der Ciceronianer), sein *Anti-Barbarus*, seine öfter herausgegebene *Colloquia* und seine Annotationen zu *Curtius*, *Sueton*, *Terenz* u. s. w. zu nennen. Seine sämtlichen Werke sind zuerst in Basel (1540) in 9 Foliobänden erschienen. Die beste Ausgabe ist die von *Clericus*, Lugd. Batav. 1703—1706 in 11 Fol. Außerdem gibt es verschiedene Ausgaben seiner für die Biographie höchst wichtigen Briefe. Von seinem Leben hat er selbst eine kurze Skizze gegeben (Ausg. von *Cler.* Tom. I.). Sodann hat dasselbe sein Freund *Beatus Rhenanus* (Bilde) beschrieben (ebend.). Außerdem sind zu nennen: *Adami Vitae* p. 40—47. *Baile*, Dictionnaire. *Le Clerc*, Bibliothèque des choleis. T. V. p. 135 sqq. *S. Knight*, the life of Erasmus. Lond. 1726 (übers. von *Arnold*. Leipz. 1736). *Jortin*, Life of Erasmus. Lond. 1758—60. *Burigny*, Vie d'Erasmus. Par. 1757 (übers. von *Reich* mit Zusätzen von *Henke*. Helmst. 1782. II.). (Hess) Erasmus von Rotterdam. Zür. 1790. II.). *Adolf Müller*, Leben des Erasmus v. Rotterdam. Hamb. 1828 und die Rec. von *Ullmann*, in den Stud. u. Krit. 1829. H. 1. *Erhard*, Art. Erasmus in *Ersh* und *Gruber*. XXXVI. *Stockmeier*, Erasmus in seinen Briefen an *Vonif. Amerbach*, im Schweizerischen Museum für histor. Wiss. Frauenfeld 1839. III. S. 73 ff. *Escher* in *Raumer's* histor. Taschenbuch. 1843. S. 489 ff. *Glasius*, über Erasmus als Kirchenreformer (holländische Preisabhandlung in den Schriften zur Verteidigung der christlichen Religion im Haag. 1850).

Sagenbuch.

Erasmus, der Heilige, Bischof und Märtyrer; die ältesten Aiten sind in den Act. 88. vom 2. Juni. Das Wahre darin beschränken die Vollantisten darauf, daß Erasmus, Bischof einer Stadt des antiochenischen Patriarchates unter Diocletian, zu Antiochien und dann zu Sirmium viel gelitten, zuletzt in Formia in Campanien sich niedergelassen habe und daselbst gestorben sey; — hier hatte er sein Grab. Bereits *Gregor der Große* nennt ihn Märtyrer, ep. I. 8. — Im 9. Jahrh., als diese Stadt durch die Sarazenen zerstört wurde, sollen seine Gebeine nach dem benachbarten Gavia gebracht worden seyn; — andere Städte Italiens rühmen sich auch, die Gebeine des Heiligen zu besitzen; — öfter wird er so abgebildet, daß ihm die Eingeweide aus dem Leibe gerissen werden, weshalb das Volk ihn als Patron gegen Kolikschmerzen und die Schmerzen der Gebärenden anruft; indessen findet sich nichts Derartiges in den Märtyrerkatten. Erasmus gehört unter die 14 oder 15 Nothhelfer, und das Landvolk verehrt ihn in manchen Gegenden als Patron in Viehkrankheiten. — In Italien und Portugal wird er unter dem Namen St. Elmo verehrt. Act. 88. vom 2. Juni.

Herzog.

Erasmus, Thomas, eigentlich Liebler oder Lieber wurde im Jahre 1524 geboren. Als sein Geburtsort wird gewöhnlich Baden in der Schweiz angegeben; es ist aber nicht ausgemacht, ob er nicht ursprünglich dem badiſchen Lande angehört, indem er nach anderen Angaben zu Ruggen bei Mählheim und Badenweiler, im oberen Theil der damaligen Markgrafschaft Baden, geboren ist. Obwohl der Sohn armer Landleute, gelangte er doch dazu, Theologie in Basel zu studiren, wo er denn auch, der gelehrten Liebhaberei seiner Zeit folgend, seinen Namen in den griechischen, Erasmus, verwandelte. Die Pest vertrieb ihn von Basel; er begab sich nach Bologna, und widmete sich dort und in Padua der Philosophie und Medizin. Nach neunjährigem Aufenthalt in Italien wurde er Leibarzt der Grafen von Henneberg, 1558 des Kurfürsten Otto Heinrich von der Pfalz und zugleich Professor der Medizin in Heidelberg. Man schätzte ihn als praktischen Arzt sowie um seines biederen Charakters willen. Als denkender Naturforscher trat er gegen die astrologischen, alchymistischen und magischen Verirrungen des Paracelsus und Anderer als einer der ersten in besonderem Streitschriften auf; auf der anderen Seite aber richtete er der Zeit seinen Tribut, indem er die Rechtmäßigkeit der Todesstrafe an Hegen

in einigen Schriftchen (1577 f.) zu begründen suchte. In die theologische Realencyclopädie gehört er aber darum, weil er auch in die kirchlichen Angelegenheiten seines Zeitalters praktisch und theoretisch so eingegriffen hat, daß sein Name (wenigstens in Großbritannien) heute noch zur Bezeichnung einer kirchlichen Richtung gäng und gäbe ist.

Erasmus hielt nämlich in Hinsicht der Lehre und der praktischen Kirchenfragen standhaft und thätig zu der schweizerischen, näher zu der zwinglischen Richtung, wozu nächst seiner eigenen Gemüthsart theils seine zu Basel betriebenen theologischen Studien, theils sein ärztlicher und Naturforscherberuf das übrige beigetragen haben mögen. Namentlich in Heidelberg machte er seinen Einfluß von Anfang an in dieser Richtung geltend, indem er noch unter dem Kurfürsten Otto Heinrich dem General-Superintendenten und ersten Professor der Theologie Heshus gegenübertrat und schweizerisch gesinnte Männer in die theologische Fakultät zu bringen suchte, was jedoch erst unter Friedrich III. (1559—1576) gelang. Dieser ernannte ihn zum Mitglied des Kirchenraths, und er wohnte auf dessen Befehl den Religionsgesprächen zwischen lutherischen und reformirten Theologen in Heidelberg 1560 und im Kloster Maulbronn 1564 bei. In dem Nachtmahlstreit vertheidigte die schweizerische Ansicht, zuerst in einer Schrift: „Vom Verstand der Wort Christi: Das ist mein Leib u. s. w. und sodann in einer kurzen Vertheidigung dieses Büchleins gegen Dr. Joh. Marbach in Straßburg, der dasselbe heftig angegriffen hatte; diese Vertheidigungsschrift ist betitelt: „Besondrige Ableinung der vngegründten Beschuldigung, damit Dr. J. Marbach das Büchlein Thomae Erasti Medici vom Verstand der Wort Christi, Das ist mein Leib ic. unterstehet verbedtlich zu machen. Heidelberg 1565. 12. S. 69. Die Anschauung des Erasmus erhellet aus folgenden Stellen; S. 29 f.: „das Sacramentlich brot ist ein zeichen, damit diejenigen, die es niesen, offentlich bezeugen, daß sie glieder Christi seien, und jr vertrauen auff den bittern todt Christi allein setzen, jm dafür dank-sagen, und in summa, wie Christen gesinnet seien. Wie solchs glaubige und ungläubige eusserlich bezeugen, also seind sie auch eusserlich ein leib, Die aber nicht allein eusserlich vom heiligen brot essen, sonder auch innerlich den geereuhtigten leib Christi essen, wie uns denselbigen Christus am 6. cap. Joh. gelet hat essen, seind mit eusserlich allein sonder auch innerlich und wahrhaftig glieder des leibs, dessen haupt Christus ist.“ Ferner erklärt Erasmus den Begriff „Gemeinschaft des Leibs Christi,“ 1 Kor. 10, 16. S. 40: „nit daß das brot die Gemeinschaft, die wir an dem leib Christi haben, selbß wesentlich sey, sonder daß es solcher Gemeinschaft des Leibs Christi ein unleugbar wo-zeichen, sigill oder Pfand ist.“ Erasmus hielt also unverkennbar an der zwinglischen Ansicht vom h. Abendmahl fest, und war von der calvinischen Anschauung, welche schon seit 15 Jahren bei den Reformirten der Schweiz die herrschende geworden war, weit entfernt.

Ebenso vertrat Erasmus die zwinglische Richtung in bestimmtem Gegensatz gegen die streng calvinische in Betreff der praktischen Fragen über Kirchengewalt, Verfassung und Zucht. Während nämlich die calvinische Partei in Heidelberg, an deren Spitze der berühmte Caspar Olevian stand, seit 1560 nach Einführung der presbyterialen Verfassung und Kirchenzucht strebte, war unter den Gegnern dieser Richtung, neben mehreren Predigern und einigen Professoren der philosophischen Fakultät, Thomas Erasmus einer der entschiedensten und bedeutendsten. Er vermochte zwar mit seinen Gesinnungsgenossen nicht durchzubringen, denn i. J. 1570 führte Friedrich III. wirklich Presbyterien zum Behuf der Kirchenzucht ein, doch erzielte der Widerstand so viel, daß die Senfer Kirchenzucht doch mit Milderungen in der Kurpfalz heimisch wurde. Indessen hatte sich Erasmus durch seine energische Opposition nicht nur die Ungnade seines Fürsten zugezogen, sondern er wurde auch selbst eines der ersten Opfer der neu eingeführten Kirchenzucht: man beschuldigte ihn, wegen seines Briefwechsels mit stebensbürgischen Unitariern, leyerischer Ansichten über die Person Christi und die göttliche Dreieinigkeit und excommunicirte ihn förmlich, jedoch ohne ihm den Grund dieses Verfahrens offen mitzutheilen; erst nach mehreren Jahren wurde er (1575) in Folge einer eingereichten Erklärung vom Bann wieder los-gesprochen. Er selbst versichert übrigens einmal in einem Brief, er sey in seinem ganzen

Leben von keinem Irrthum weiter entfernt gewesen, als vom Arianismus, und kein Mensch könne weniger, als er, an der Lehre von der h. Dreieinigkeit zweifeln. — Im J. 1580 verließ Crastus Heidelberg und begab sich nach Basel, wo ihm, kurz vor seinem Tode, der Lehrstuhl der Moral übertragen wurde. Er starb daselbst 1. Jan. 1583, nachdem er ein Kapital von 4000 Basler Pfund zu Stipendien, zwei für Basel, zwei für Heidelberg, gestiftet hatte.

Was den Namen des Crastus am bekanntesten gemacht hat, das ist seine Opposition gegen Kirchenzucht und Presbyterialverfassung. Nachdem er, wie gesagt, zum Nachdenken über diese Gegenstände praktisch veranlaßt worden war, ließ er sich später in einen Briefwechsel darüber mit Theodor Beza ein, dem er befreundet war, allein er ließ nichts dahin einschlagendes drucken. Erst nach seinem Tode gab der Gatte seiner Wittwe, Casp. retro, einen Aufsatz, den er unter dem Nachlaß gesunden hatte, heraus mit dem Titel: *Explicatio gravissimae quaestionis, utrum excommunicatio mandato nitatur divino, an excoGITATA sit ab hominibus*. Diese Schrift bestritt sodann Beza in den Abhandlungen *De presbyteris* und *De excommunicatione*, und nun wurde Crastus auch in Großbritannien bekannt, wo im 17. Jahrhundert unter andern Sekten auch die der Crastianer auftauchte. Und noch heutzutage bezeichnet man sowohl in England als in Schottland diejenige Richtung, welche die Autonomie der Kirche bekämpft und die Kirche der Staatsgewalt schlechthin unterwerfen will, mit dem Namen Crastianismus. Crastus selbst hielt wenigstens den Kirchenbann für unbiblisch und tyrannisch, und fürchtete, die Presbyterien mit den Mitteln der Kirchenzucht ausgerüstet, möchten zu einer Hierarchie, ähnlich der römischen, heranwachsen, und eine Gewissensbeherrschung, wie die spanische Inquisition, herbeiführen. Positiv schwebte ihm die zürcherische Ordnung vor, wo die christliche Obrigkeit, im Namen der Gemeinde, zugleich das Kirchenregiment handhabte.

Vergl. Viertordt, *Gesch. der Reformation im Großherzogthum Baden*, 1847. S. 456. 474 ff.

G. B. Lehner.

Erbauung — ein bildlicher Ausdruck neuteamentlichen Ursprungs, bestehend in der Vergleichung der Gemeinde oder Kirche Christi mit einem Hause, Gebäude, oder ihre Darstellung als Tempel, Haus Gottes — vgl. 1 Tim. 3, 15. 1 Petr. 2, 9; 4, 17. 1 Kor. 3, 9. Eph. 2, 21. Es bezeichnet den Aufbau und Fortbau des geistlichen Gebäudes durch Einfügung der Einzelnen in dasselbe (Bekehrung) und durch Befestigung und Ausbildung derselben. So steht das Zeitwort theils vom Jüdischen, sey es nun des Anfangs, der Aufnahme in das Gemeinleben, oder des Fortgangs, der fortgehenden Heiligung durch den göttlichen Geist (Eph. 2, 20–22.); theils in einem Wunsche, Apg. 20, 32.: daß die göttliche Heiligungskraft sich an den Glaubigen erzeigen möge; theils in Ermahnungen: daß sie der heiligenden göttlichen Wirksamkeit sich hingeben (Kol. 2, 7. 1 Petr. 2, 5.), oder auch, daß sie sich gegenseitig fördern mögen, 1 Theß. 5, 11. Judä v. 20. Auf entsprechende Weise wird das Hauptwort gebraucht von Förderung der Gemeinde durch die Wirksamkeit der Apostel, der Lehrer, der mit Geistesgaben ausgerüsteten, und von gegenseitiger Förderung der Glieder, Röm. 14, 19; 15, 2. 1 Kor. 14, 3; 5. 12. 26. 2 Kor. 10, 8; 13, 10. Eph. 4, 12. 29. In der Stelle Eph. 4, 16. aber erscheint die Gemeinde als die sich selbst erbauende, nämlich eben durch die Wechselwirkung ihrer Glieder, deren Basis die Liebe ist. Eine schärfere Fassung des Ausdrucks, wie er in der kirchlichen Sprache sich eingebürgert hat, führt zu folgenden Bestimmungen. Unter Erbauung verstehen wir im weitesten Umfang die Förderung des christlichen Lebens in seiner Totalität, nach seiner intellektuellen, gemüthlichen und sittlichen Seite und zwar sowohl des persönlichen, als des Gemeinlebens, und des einen mit dem andern und durch und für das andere. — Zuörderst denkt man dabei an die gemüthliche Erregung, Auffassung, Hebung, Stärkung; aber unzertrennlich davon, ein gleichwesentliches Moment der Erbauung ist der intellektuelle und sittliche Fortschritt, sowohl als Ursache wie als Wirkung der gemüthlichen Förderung. Das tiefer Hineingeführtwerden in die Erkenntniß der Wahrheit, das völliger Eingehen des Geistes in die Gedanken der Offenbarung

Gottes in Christo, wirkt eben so anregend, befriedigend, erhebend auf das Gemüthsleben ein, wie durch das befriedigte und gehobene Gemüthsleben die Erkenntniß der heilsamen Wahrheit erweitert und gesteigert wird. Ebenso steht der sittliche Fortschritt der Einigung des Willens mit dem göttlichen Willen in Christo, der wachsenden Energie der Selbstzucht und der Liebe in lebendiger Wechselwirkung mit der gemüthlichen Hebung. In allem dieses geht so in einander und ist so unzertrennlich, daß es mit gutem Rechte in dem einen Begriff der Erbauung zusammengefaßt wird, und man unbedenklich behaupten kann, die Erbauung werde in dem Maße alterirt, als das eine von dem andern getrennt sey, oder des anderen ermangle. Wenn Jemand auch gemüthlich stark angeregt und gehoben wird, so kommt es doch nimmermehr zu einer wahren und nachhaltigen Förderung des Gemüthslebens bei ihm, wenn nicht auch sein christliches Gedankenleben klarer und kräftiger wird, oder seine sittliche Haltung extensiv und intensiv fortschreitet. Ebenso ist eine einseitige Verstandesentwicklung in Bezug auf den Inhalt der christlichen Wahrheit kein wahrhaft christlicher Lebensfortschritt ohne innige Betheiligung des sich entwickelnden sittlichen und Gemüthslebens. Dasselbe gilt von dem Sittlichen in seiner Isolirtheit. Hinreichende Belege hierzu bieten sich dar in der troden verständigen, in der sentimental und in der einseitig praktischen Frömmigkeitsentwicklung. — Ähnliches muß auch in Bezug auf das Zusammen- und Ineinander sehn, der Erbauung des persönlichen und Gemeinlebens gesagt werden. Wahrhafte Erbauung des Individuums kann nicht gedacht werden ohne lebendige Beziehung desselben zum Gemeinleben in Christo und Förderung in demselben, so daß es ein Glied und ein immer mehr in's Ganze hineinwachsendes Glied am Leibe Christi wird, da ja Christus und sein Leib nicht getrennt werden mag, also Hineinwachsen in ihn zugleich Hineinwachsen in seinen Leib seyn muß. Die Gemeinde als Ganzes aber mag nicht anders erbaut werden, denn in kräftiger Förderung der einzelnen Glieder durch Wachsthum des Glaubens, der Liebe, der Hoffnung, der Geduld, der Tüchtigkeit zu allem guten Werke. Diese wesentliche Zusammengehörigkeit des Individuellen und Gemeinschaftlichen in der Erbauung erhellt schon daraus, daß Förderung im christlichen Leben Förderung in der Gemeinschaft Gottes, also Förderung in der Liebe ist, welche, im Einzelnen gepflegt und erhöht, ihn in die gliedliche Gemeinschaft tiefer hineinführt, in der Gemeinde belebt (erhöhter Gemeinfinn), die Hebung des Einzelnen in sich schließt, weil die wahre Liebe die Individuen nicht absorbiert, sondern zu ihrer rechten Entfaltung bringt, indem sie als eine heilige jedes persönliche Leben als eine eigenthümliche Gestaltung der göttlichen Idee der Menschheit unverleghch achtet, als eine gerechte Jedem das Seine gewährt haben will, und als die rechte Weisheit nur in der Fülle der sich einigenden Persönlichkeiten das göttliche Leben in der Menschheit erkennt.

Das Prinzip der Erbauung ist die Gnade Gottes, oder Gott der Vater durch Christum im h. Geiste; die Mittel derselben aber sind die Gnadenmittel: Wort Gottes und Sakramente, und was deren Wirksamkeit trägt und vermittelt, amtliche und außeramtliche, ordentliche und außerordentliche Personen und deren Thätigkeit, brüderlicher Verkehr, Ermahnung durch Rede und Beispiel, Trost und Zurechtweisung. Kling.

Erbauungsbücher, s. Andachtsbücher.

Erbe (אֲרָצָה). Da nach dem mosaischen Gesetze das von Israel eroberte Land unter die zwölf Stämme vertheilt werden, also jeder derselben seine liegenden Güter, im Stamme jedes einzelne Haus seinen bestimmten Antheil am Stammlande besitzen sollte, welcher als Erbauer für immer diesem Hause verbleiben und den festen Grund alles Eigenthums bilden sollte (cf. Levit. 25, 13. 23. Num. 27, 1 ff.; 32, 18; 33, 54; 34, 13., vgl. Ps. 16, 5 f.): so empfing jedes einzelne Glied des Gottesvolkes ein Erbgut, das eigentlich nicht ihm als zufälliger Person, sondern Jehovah, dem bleibenden Eigenthümer des ganzen Landes gehörte (Lev. 25, 23.). Deshalb durfte dieser Erbauer nicht bleibend verkauft werden, sondern bloß dessen Nutzung konnte auf einige Zeit abgetreten werden; im Jubeljahre sollte er stets wieder an den ursprünglichen Besitzer oder dessen berechnigte Erben zurückfallen oder schon vorher vom nächsten Verwandten (אֲחֵי) gelöst werden, vgl. Lev.

5. u. Ruth. Kap. 4. Man begreift, wie bei dieser Ansicht die Heiligkeit des Eigenthums, besonders des Grundbesitzes, sehr hoch gehalten werden mußte, so daß aus religiöser Ehen und Gewissenhaftigkeit ein ächter Israelit, wie Rabot (1 Kön. 21, 3 f., vgl. 2 Kön. 9, 10.) um keinen Preis einen solchen Erbauer zu verkaufen oder auch nur zu verkaufen sich bewegen ließ. Neben dem Erbauer als der bleibenden Grundlage alles unbeweglichen Eigenthums konnten aber theils von Anfang an als Belohnung besonderer Verdienste (3. B. bei Eleasar, Caleb, Josua, s. Jos. 14, 6 ff.; 24, 30. 33. vgl. Num. 33, 54.), theils durch spätern Erwerb, Kauf u. dgl. noch andere Besitzungen an beweglichen und unbeweglichen Gütern erworben werden. Alles Eigenthum aber, 3. B. auch Sklaven (Lev. 25, 46.), ging beim Tode des Hausvaters alter Stammesitte gemäß (Gen. 21, 10; 31, 14 f.), an welche sich auch in diesem Stücke die mosaische Gesetzgebung sehr weise anschloß, auf seine Söhne über und zwar nur auf die in rechtmäßiger Ehe erzeugten Söhne, während diejenigen bloßer Redeweiber nur mit Geschenken abgefunden wurden (Gen. 25, 5 f., vgl. 24, 36. — wegen die Gleichstellung der Söhne der Concubinen [35, 22.] Jakobs mit seinen andern, Gen. Kap. 49., bei dem in solchen Dingen nicht streng-historisch zu nehmenden Stücke nicht angeführt werden kann), mit Huren erzeugte Kinder aber gar nichts erbten (Richt. 11, 2. 7.). Dabei erhielt der Erstgeborne (722) einen doppelten Antheil am ganzen Nachlasse (Deut. 21, 17.) — wie er unter den königlichen Prinzen meist auch der Thronfolger war, 2 Chr. 21, 8., vgl. jedoch 11, 22. — mußte dann aber als Familienhaupt für die hinterlassenen Wittwen, unverheiratheten Töchter und unmündigen Söhne sorgen, was freilich vom Gesetze nicht ausdrücklich geboten ward, sondern der kindlichen Pietät überlassen blieb, vgl. Ruth 4, 15. Dieses Recht der Erstgeburt mußte respektirt werden, wenn schon von einer andern, bevorzugten Gemahlin ein lieber Sohn vorhanden war (Deut. 21, 15 ff., doch s. dagegen die königliche Willkür Davids, 1 Kön. 1, 2., und Rehabeams 2 Chr. 11, 22.); aus der vorgesehlichen Zeit haben wir indessen an Esau und Ruben (Gen. 25, 31 ff.; 49, 3 f., vgl. 48, 5 ff.) bekannte Beispiele, daß unter Umständen das Erstgeburtrecht verloren gehen, sey's strafweise entzogen, sey's freiwillig abgetreten werden konnte. Töchter erhielten nur ausnahmsweise als Geschenk liegende Güter (Jos. 15, 18 f. Hiob 42, 15.), erbten aber, wie das Gesetz festsetzte, nur, wenn keine Söhne vorhanden waren, in welchem Falle aber solche Erbtochter innerhalb ihres Stammes heirathen mußten, damit der Erbauer diesem nicht entfremdet werde, s. Num. 27, 1 ff.; 36, 1 ff. Jos. 17, 3 f. und Beispiele noch aus späterer Zeit, 1 Chr. 23, 22. Ruth 4, 1 ff. Tob. 6, 12. (Joseph. Ant. 4, 7, 5. führt — offenbar aus dem Standpunkt einer spätern Zeit das Gesetz so an, als wäre den Töchtern zwar erlaubt gewesen, außer den Stamm zu heirathen, aber dann bloß auf den Erbauer verzichten zu müssen; in der That hob das spätere Recht, als die Erbtochter bei ganz andern gewordenen Bodenverhältnissen keinen Sinn mehr hatten, jene mosaische Beschränkung auf, s. Thaaith 30b). Waren gar keine Kinder vorhanden, so erbte der Bruder, weiter der väterliche Oheim, endlich der nächste Blutsverwandte des Erblassers, Num. 27, 9 ff., cf. Philo, opp. II. p. 172 M. In diesem Falle mochte es etwa auch vorkommen, daß mitunter ein treuer Sklave zum Erben eingesetzt wurde, entweder indem er mit der Erbtochter verheirathet wurde (1 Chr. 2, 34 f.), oder wie an Rimbesath angenommen (vgl. Gen. 15, 2 f.), oder gerabzu neben zwar vorhandenen, aber vielleicht geistig beschränkten Söhnen mit der Vormundschaft und einem Theil des Erbes bedacht wurde, Spr. 17, 2., vgl. 30, 23. In soweit konnte von einem Testament, oder einer wohl nur mündlichen, letzten Anordnung die Rede seyn, doch sicher nur in einem sehr beschränkten Sinne und in höchst seltenen Fällen, da das Gesetz sehr bestimmt die Intestaterbsfolge festsetzt und ordnet, Testamente also völlig überflüssig waren, obwohl über die bewegliche Habe immer leichter eigenwillig verfügt werden mochte (vgl. Deut. 21, 16.). Daher hat auch die ältere hebräische Sprache nicht einmal einen Ausdruck für den Begriff »Testament«; denn die Phrase וְיָרַשׁ אֶת אֲבִיו 2 Sam. 17, 23. Jes. 38, 1. besagt im Grunde nur: die letzten Anordnungen treffen in Bezug auf sein Haus

(vgl. z. B. 1 Kön. 2, 1 ff.), was keineswegs Verfügungen über die Erbschaft und den Besitz seyn müssen. Etwas Anderes kam erst auf, als die Juden ihr Vaterland verloren hatten und unter Heiden zerstreut lebten, wo manche Bestimmung des Gesetzes, z. B. über die Erbäcker, von selbst wegsiel oder bedeutende Modifikationen nöthig wurden, wie denn wirklich der Talmud das mosaische Erbrecht weiter gebildet und ergänzt hat. Da kamen nun auch nicht bloß in fürstlichen Häusern (Joseph. Antt. 17, 3, 2; B. J. 2, 2, 3.), sondern auch bei Privaten — wenn auch immer mit einiger Beschränkung nach den noch anwendbaren mosaischen Vorschriften — Testamente vor (vgl. Gal. 3, 15. Hebr. 9, 17.), unter dem Namen $\pi\alpha\tau\epsilon\rho\iota\kappa\eta$ = $\pi\alpha\tau\epsilon\rho\iota\kappa\eta$, wofür die Rabbinen auch $\מִצְוַת יְרֵכָה$ gebrauchten nach der oben angeführten hebräischen Redeweise. Endlich mag noch angemerkt werden, daß ausnahmsweise eine theilweise Herausgabe des väterlichen Erbes noch bei Lebzeiten des Vaters vorkommt, Tob. 8, 21., vgl. Ew. Luz. 15, 12. Daß auch Erbstreitigkeiten nicht unerhört waren, zeigt Luz. 12, 13 f. Vgl. Ewald, Alterthüm. Isr. S. 156 ff. — Saalfeld, mos. Recht S. 820 ff. Winer R.W.B. Kültzsch.

Erbrecht der Kirche, s. Kirchengut.

Erbünde, s. Bünde.

Eremit, s. Anachoreten.

Ergebung. Der Grundbegriff für das passive Verhalten des Menschen im Leben, wie es allein in der Religion seine Wurzel haben kann, eben darum ein Begriff, in dem der Unterschied des Heidenthums und des Christenthums, der falschen und wahren Religion, wie auch der falschen und wahren Religiosität aufs Schärfste sich ausdrückt. Ergebung bezeichnet die ruhige Haltung der Seele allem dem gegenüber, was aus dem Zusammenseyn mit der Welt, nach ihrer Endlichkeit oder Böswilligkeit, aus dem großen Weltzusammenhange oder der Beschränktheit der eignen Natur, »von außen« an, über oder bestimmter wider den Menschen kommt, das praktische Verhalten gegen die Leiden und Trübsale des Lebens, das aber auf einer bestimmten theoretischen Grundlage und Gemüthsstimmung ruht, eine Ruhe, die der Mensch nicht in sich selbst sucht und findet, sondern in der demüthigen Hingebung in den göttlichen Willen und der getuldige Hinnahme dessen, was also betrachtet »von oben« kommt. Dieser göttliche Wille steht allerdings dem menschlichen gegenüber, als ein unabänderlicher und übermächtiger, dem sich der Mensch unterordnen muß, aber die Ergebung unterscheidet sich sehr bestimmt von jeder andern Art, das Unabänderliche hinzunehmen, dadurch, daß diese objektiv-nothwendige Unterordnung eine subjektiv-freiwillige, ein Sichhingeben, eine freie That des Gehorsams ist. Dieselbe beruht aber auf der Gewißheit, wie sie Röm. 8, 28. ausgesprochen ist, daß »denen die Gott lieben, müssen alle Dinge zum Besten dienen,« darauf, daß der göttliche Wille als der väterliche erkannt wird. Dieses neutestamentliche Bewußtseyn schließt nicht bloß die Erhabenheit Gottes in sich, die Superiorität, wie sie der Vater dem Kinde gegenüber beanspruchen muß, also die Erhabenheit Gottes nach seiner Macht, da er allein Herr ist Himmels und der Erden, und nach seiner Weisheit, Röm. 11, 33., die für uns kurzsichtige Menschen unerforschlich, doch in ihrem Rathe »Alles führet herrlich hinaus:« sondern zur Erhabenheit Gottes gestellt sich als die, die christliche Ergebung als solche motivirende Grundeigenschaft Gottes, die Liebe, die es gut meint mit dem kleinsten der Geschöpfe und die, wenn auch im Augenblicke nicht als solche erkannt, doch im Glauben fest angenommen wird, bis sie sich dereinst auch wirklich als solche zu erkennen gibt. Diese Liebe erweckt im Menschen das innerstehende Vertrauen, daß Matth. 10, 30. auch die Haare auf unserm Haupte alle gezählt sind, und die sichere Zuversicht, Röm. 8, 35. 39., daß keine Kreatur der Welt, keine Erscheinung des Lebens und Sterbens im Stande ist, uns zu scheiden von der Liebe Gottes, wie sie uns geoffenbart und verbürgt ist in Jesu Christo unserm Herrn. Ergebung ist demnach wie freier Gehorsam gegen Gottes Führungen, so die Mischung von Demuth und Vertrauen, wie sie im Glauben zur Ruhe kommen. Nur ein gläubiger Christ kann Ergebung haben und Christus selbst ist uns das höchste Vorbild der Ergebung beim Seelenkampfe in

Gethsemane, wo die in den Tod betrübte Seele in dem Gedanken zur Ruhe kommt: Vater, nicht wie ich will, sondern wie Du willst; Sioh wird in die Schule der Ergebung genommen und der christlich populäre Wahlspruch für dieselbe ist: „was Gott thut, das ist wohlgethan.“ In der biblischen Sprache ist Ergebung Vertrauen, Ebr. 10, 35., die Sorgen auf den Herrn werfen, der für uns sorgt, 1 Petri 5, 3., ihm seine Wege befehlen, mit der Gewißheit, daß er es wohl macht, Ps. 37, 5., und eben darum stille seyn dem Herrn, Ps. 35, 7. Jes. 30, 15. Solche wahrhaftige Ergebung findet sich schon im edleren Heidenthume im Sophokleischen Oedipus auf Kolonos und in Platons Phaidon angedeutet, im Verhalten des Sokrates gegen den nach den Gesetzen seiner Vaterstadt (vgl. Kriton) über ihn verhängten Tod, im Hinausblick auf das im Jenseits zu erwartende Zusammenseyn mit den Göttern und den Edelsten seines Volkes, wiewohl gerade hier sogleich auch wieder das Antikeidnische sich herauslehrt, da Sokrates seine Frau mit den Kindern fortschickt, um durch sie nicht in seiner Marazie gestört zu werden. Der christlichen Ergebung dagegen ist es eigen, daß sie 1) zwar in das Unabänderliche sich fügt, freilich nur, so weit es unabänderlich, nicht durch eigenes Thun oder Dulden zu ändern ist; sie ist darum davon ferne a) das Schicksal selbst gegen sich heranzufordern, „Gott zu versuchen,“ Matth. 4, 7., wie im falschen Bekenntnißseifer oder weltlicher Ehrsucht Manche sich zum Märtyrertum hinzubrängen, b) oder gegen das von Gott geordnete Schicksal in titanischem Uebermuthe anzukämpfen, wie der Aeschyleische Prometheus (vgl. Göthe's Prometheus); c) oder endlich dem Schicksale eigenmächtig aus dem Wege gehen zu wollen, wie der Sophokleische Aias oder der Römische Cato (vgl. dagegen den christlichen Gedanken über den Selbstmord in Platons Phaidon p. 62 ed. Steph.). Aber 2) sie fügt sich in das Unabänderliche, nicht darum bloß, weil es eben unabänderlich ist, sondern im Vertrauen weil sie die Gewißheit hat, daß der wenn auch unerforschliche väterliche Rathschluß Gottes doch das Beste will, der Weg zur Herrlichkeit durch Leiden gehe, Luk. 24, 26., und dieser Zeit Leiden der ewigen Herrlichkeit nicht werth sind, vgl. 2 Kor. 4, 16—18. So verlangt sie Selbstverläugnung, selbst bis in den Tod, Matth. 10, 38. 39., und Daranabe des eigenen, selbstsüchtigen Willens, aber mit dem Bewußtseyn, gerade darin das Leben zu gewinnen, und zugleich mit der Anforderung an die intensivste Selbstthätigkeit des Ich, Phil. 2, 12. Sie unterscheidet sich darin a) von der stoischen Marazie (Unerschütterlichkeit), welche dadurch die tranquillitas animi erhält, daß sie den Schmerz nicht an sich heran, nicht in sich hineinkommen läßt und sich desselben schämt, ihn verwindet, aber nicht überwindet; b) vom Fatalismus (s. v. Art.), wie er geschichtlich besonders in der „unbedingten Ergebung“ des Islam an den Tag getreten ist, der seine Begründung allein in der „Größe“ des gleich einer todtten Naturkraft allmächtigen Gottes findet, welcher der Mensch gar nichts entgegenzusetzen hat; c) endlich von der modernen, der pantheistischen Weltanschauung entsprossenen Resignation, wie sie im Schiller'schen Gedichte mit dieser Ueberschrift hervortritt (des Lebens Mai blüht einmal und nicht wieder, mir hat er abgeblüht ... Empfange meinen Vollmachtsbrief zum Glücke! Ich bring' ihn unerbrosen Dir zurüde, ich weiß nichts von Glückseligkeit. Vor Deinem Thron' erhebe' ich meine Klage, Verhülste Richter! Genieße, wer nicht glauben kann ... Wer glauben kann, entbehre! Du hast gehofft, Dein Lehn ist abgetragen; Dein Glaube war Dein zugewogenes Glück) — einer Resignation, wie sie in der That nur ein übertünchter Ausdruck der Verzweiflung ist, die den Glauben nur als „Wahn“ kennt und nichts von einer Hoffnung weiß oder wissen will, die da nicht läßet zu Schanden werden, Röm. 5, 5., vgl. 1 Korinth. 15, 19. 1 Theß. 4, 13.

Carl Bes.

Erhard, Bischof, s. Hilbuls.**Erhöhung Christi**, s. Stände Christi.**Erigena**, s. Scotus Erigena.**Erläuterung** — ein biblischer Ausdruck, vom natürlichen auf geistliche Gebiet übertragen: Aufhebung der Finsterniß, der geistlichen Verbunkelung oder Blindheit, der

Unwissenheit, des Irrthums, sowohl ihrem Anfang als ihrem Fortgang nach; positive: Aufthun der Augen des Gemüths, Erschließung der geistlichen Sehkraft, des geistlichen Sinnes und Verstandes, Bewirkung der Erkenntniß der Wahrheit, Erhebung zu geistlicher Wissenschaft oder Einsicht. Als Prinzip derselben erscheint Gott, die Urquelle alles Lichts (Jaf. 1, 17.) — Eph. 1, 18. 1 Petr. 2, 9. 2 Kor. 4, 6.; alle göttliche Lichtmittelung wird aber vermittelt durch Christum, das wahrhaftige Licht (Joh. 1, 4. 5. 9; 3, 19; 8, 12. 1 Joh. 2, 20. Eph. 5, 14.), und wird persönlich zugeeignet durch Wirkung des heil. Geistes, welcher das von Gott kommende, in Christo Allen aufgegangene und scheinende Licht in's Selbstbewußtseyn einführt und darin wirksam macht, indem er das subjektive Leben dafür disponirt und damit durchdringt; daher er auch als *πνεῦμα σοφίας* — Geist der Weisheit bezeichnet wird, 1 Joh. 2, 27. — Eph. 1, 17. — vgl. Luk. 12, 12. Joh. 14, 17. 26; 15, 26. 1 Joh. 2, 27. — Röm. 8, 16. 1 Kor. 2, 10 ff. Wird die Erleuchtung Menschen (Aposteln) zugeschrieben (Eph. 3, 9.), so werden sie eben als Organe des h. Geistes betrachtet. — Die Erleuchtung setzt aber voraus ein geistiges Wachgewordenseyn, einen Anfang geistiger Lebendigkeit, ein Aufgehörthaben der innern Erstarrung, der Gleichgültigkeit und des Widerwillens gegen die Wahrheit, ein beginnendes Verlangen und Sehnen darnach, in Folge des göttlichen Rufs oder der Verusung des heil. Geistes (Luthers L. Katech. dritter Art. »durch's Evangelium berufen — erleuchtet«). Sie ist vor Allem ein Hellmachen des geistigen Auges in Bezug auf die Sünde und Schuld vor Gott oder in Bezug auf die Heilsbedürftigkeit, zur Erregung und Steigerung des Heilsverlangens; sodann eine innere Offenbarung Christi als des Heilands, der solches Bedürfniß befriedigen, solches Verlangen stillen kann und will (vgl. Gal. 1, 16. 2 Kor. 4, 6.); wodurch dann der Christum ergreifende oder zueignende Glaube zu Stande kommt. — Diese Erleuchtung geht durch die ganze christliche Lebensentwicklung fort als die stets fließende oder immer wieder sich aufschließende Quelle der Buße und des Glaubens, als der Moment wie des beginnenden, so des fortschreitenden geistlichen Lebens. — Sie bezieht sich aber nicht allein auf die Zueignung des Heils oder den Heilsgegnuß, sondern auch auf das des empfangenen Heils würdige Verhalten, und ist in dieser Hinsicht Bewirkung der Einsicht in das Gottgefällige, dem Christen Geziemende, Phil. 1, 9 f., vgl. Eph. 5, 10. 15. 17.; eine Einsicht, wodurch eben so die Heiligung gefördert wird, wie sie selbst eine Frucht fortschreitender Heiligung ist. — Zu dieser praktischen, auf die ethische Sphäre sich beziehenden Erleuchtung kommt aber noch eine theoretische, welche man wiederum in die prophetische und in die spekulative eintheilen kann. Jene, welche mit der Gabe der Offenbarung (*χάρισμα ἀποκαλύψεως*) zusammenfällt, ist ein Offenbaren des Blicks in das Verborgene und in das Zukünftige, welches dann weissagend ausgesprochen, Andern mitgetheilt wird; diese, welche der Gabe der Weisheit (*χάρισμα σοφίας*) entspricht, und auch als theosophische bezeichnet werden kann, ist ein Aufschließen des Geistesbildes in die Geheimnisse des irdischen und des überirdischen Lebens, in die Mysterien der Natur und des Geistes, in die göttlichen Gedanken, Rathschlüsse und Führungen. In jener herrscht der Charakter der Unmittelbarkeit vor, während die Einsicht des spekulativ Erleuchteten mehr durch göttlich geleitete und erhellte Betrachtung vermittelt ist.

Alle Erleuchtung aber hat ihr Medium und ihre Norm in der geschichtlichen Offenbarung und deren urkundlichen Bezeugung, und kann als wahr und göttlich nur erkannt werden, inwiefern sie in der Analogie derselben sich hält; sey es nun, daß das Wissen des Erleuchteten auf bestimmte Aussprüche der Schrift zurückgeführt werden kann, oder daß es in den durch geistliche Forschung ermittelten Grundbegriffen des Wortes Gottes seine Wurzel hat. — Dieser wahren göttlichen Erleuchtung, welche subjektiv bedingt ist durch Abkehr vom eigenen und kreatürlichen Licht als einem selbstständigen und selbstgenügsamen, und Hinfuhr zu dem göttlichen Offenbarungslight, als der einzigen und allgenügsamen Quelle wahrhafter Erkenntniß, durch entschiedene Anwendung von allem göttlichen Wesen, aller Weltliebe und allem Selbstgenuß, wodurch das Herz der Wahrheit verschlossen wird, durch die Lauterkeit eines in Demuth auf Gott gerichteten, seiner

Wahrheit und Gnade sich ganz vertrauenden Gemüths, welches in stiller Einsicht und mit aufrichtigem Verlangen nach immer vollkommenerer Gemeinschaft des lebendigen Gottes auf seine Winke und Weissagungen achtet und in frommer Treue die schon erlangte Erkenntniß bewahrt und bemüht (Ps. 25, 14. Matth. 11, 25. Joh. 3, 19 ff. Matth. 13, 12. Phil. 3, 15 f.). Dieser wahren göttlichen Erleuchtung steht entgegen die vorgetriebene, eingebildete, unlautere der irdischen, menschlichen, dämonischen Weisheit, welche einen glänzenden Schein haben kann, aber durch grobe oder feine Irrthümer, schriftwidrige Gedanken, Verachtung des göttlichen Wortes, sektirisches Treiben, Hochmuth und Selbstsucht, Fleisches- und Weltzinn, oft unter dem Scheine der Geistlichkeit, sich als ungesund und ungöttlich erweist (Schwärmerisches Treiben in verschiedenen Zeiten, z. B. im 16. und 17. Jahrh.). Ebenso die eitle Aufklärung, welche das menschliche Wissen in der Sphäre der Religion von der göttlichen Offenbarung unabhängig zu machen, ja diese mit jenem zu meistern sich unterwindet.

Kling.

Erlöserorden. 1) In Spanien, gestiftet von Alfonso I., als Lohn der Tapferkeit gegen die Mauren, seit der Ueberwindung derselben aufgehoben. 2) In Italien, gestiftet vom Herzoge Vincenz von Mantua, auch Orden des kostbaren Blutes Jesu Christi genannt, zur Beschützung des katholischen Glaubens und päpstlichen Ansehens; der Orden wurde im 18. Jahrh. aufgehoben. 3) In Griechenland, gestiftet von König Otto I. 1. Juni 1844 als Belohnung für Verdienste, in 5 Klassen. Der König ist Großmeister und Verleiher des Ordens.

Herzog.

Erlösung. Während in den nichtchristlichen Religionen sich nur irgendwelche Andeutungen von Erlösung finden, ist es dem Christenthum wesentlich, Erlösung zu seyn, und Christus trägt den Namen Erlöser als umfassende Bezeichnung seines Werkes.

Erlösung setzt ein Gebunden-, Gefangen-, Geknechtetseyn voraus, einen Zustand, darin der Mensch gehindert ist, seine Kräfte zu jener Entfaltung zu bringen, wozu sein Wesen angelegt ist, somit einen solchen Zustand des Gebundenseyns, welcher selbst nicht im Wesen des Menschen liegt, wie etwa der der Unentwickeltheit, sondern welcher im Widerspruch damit eingetreten, durch fremde, feindliche Macht herbeigeführt ist. Insofern nun der Begriff der Erlösung dem religiösen Gebiete angehört, so betrifft dieses Gebundenseyn nicht bloße natürliche Beziehungen unseres Lebens, sondern unser Verhältniß zu Gott selbst. Diese im Widerspruch mit unserm Wesen eingetretene Störung unser Verhältnisses zu Gott ist die Sünde. Bestünde nicht Sünde, so bedürfte es auch keiner Erlösung. Auf die Sünde mithin, und zwar wie auf sie selbst, so auf ihre Wirkungen, die ebenfalls einen Zustand der Störung und des Gebundenseyns bezeichnen, bezieht sich die Erlösung. Erlösung ist Befreiung von der Sünde und ihren verderblichen Wirkungen.

Unmittelbar nach dem Sündenfalle bereits hat Gott in seiner Gnade dem Menschen diese Erlösung verheißen (1 Mos. 3, 15.); und immer klarer, immer geistlicher ward die Verheißung Gottes in Wort und Symbol, wie auf Grund dessen die menschliche Erwartung derselben. Ja die ersiehende Thätigkeit Gottes selbst begleitete wirksam die Verheißung, ihre wahre, volle Offenbarung successiv vorbereitend. Ist im Paradiese erst nur im Allgemeinen gesagt, daß aus der Menschheit eine der Schlange (als Verursacherin der Sünde) den Kopf zertretende Macht entstehen werde, so schließt Gott nach der Sündfluth einen wirklichen Bund mit Noah und später noch bestimmter mit Abraham, wodurch er für sein erlösendes Wirken die ersten Grundlagen in der Menschheit legt. Das Volk Israel aber, das aus Abrahams Lenden entspringt, wählt er zum Träger seiner die Erlösung anbahnen und verheißenden Wirksamkeit, damit von demselben das Heil für die gesammte Menschheit ausgehe. Die Auswahl Israels aus der Heidenwelt zu diesem Zwecke ist selbst schon ein positiver Schritt zur Erlösung, und von dieser äußern theokratischen Seite wird im Alten Bunde die Erlösung zunächst auch aufgefaßt, als Erlösung von den Feinden des Volkes Gottes, die hiemit als Feinde Gottes selbst sich darstellen. Dies gilt vor Allem von der theokratischen Grund-Erlösungsthat des

Alten Testaments, der Ausführung der Kinder Israel aus dem Diensthause Aegyptens sammt den begleitenden Verschönungen Gottes (2 Mos. 20, 2.), alsdann aber auch von der Errettung aus der Hand der Gottlosen überhaupt als der Verfolger der Frommen (Ps. 22; 31, 16; 97, 10.) — eine bis zum Neuen Testamente sich fortsetzende Vorstellung (Lut. 1, 71.). GleichermäÙe wie auf diese Verfolgungen wird die Erlösung auch auf die übrigen Leiden der Frommen bezogen und auf den Tod, daraus der Herr die Seinen errettet (Ps. 91; 68, 21.), ja selbst auf die Bände des Hades (Ps. 16, 9—11; 49, 16. Hosea 13, 14.) — alles dies aber im Zusammenhang des Verderbens mit der Sünde, weshalb die Gewißheit der Erlösung auf die Gnadengemeinschaft der Frommen mit dem Herrn ihrem Gott sich gründet. Das alttestamentliche Bewußtseyn drang aber auch noch tiefer in das Wesen der Erlösung ein und bezog dieselbe — in den Psalmen und Propheten mit wachsender Klarheit — auf die Sünde selbst, auf ihre Schuld und Macht, womit sie den Menschen bindet. Gleichwie ein tiefes Gefühl der Sündenschuld vor Gott durch das ganze Alte Testament hindurch geht, so zugleich das Verlangen und Streben, durch die von Gott selbst geordneten Opfer (siehe: Opfer) diese Schuld zu tilgen, die Gewißheit, daß der Herr die Sünde den Bußfertigen vergeben (Ps. 51. 103. 130.), und die Hoffnung (auf Grund der Verheißung), daß Jehovah die Schuld des Volkes selbst (Jes. 43, 24. 25.) tilgen werde durch seinen Knecht, der um der Sünde des Volkes willen verwundet und um seiner Missethat willen zer schlagen wird (Jes. 53.). So die alttestamentlichen Gläubigen sind von dem Sehn und der Zuversicht erfüllt, daß der Herr die Macht und Herrschaft der Sünde gänzlich zerbrechen (Ps. 130, 8.) und dagegen ein Reich des Friedens aufrichten werde, darinnen ihm sein Volk dient in Heiligkeit und Gerechtigkeit (Ps. 37, 11. Sach. 8, 8. Mal. 4, 2.). Nach allen diesen Beziehungen nennt sich Jehovah selbst den Erlöser Israels, seines Volkes (Jes. 41, 14.; 54, 5.; 60, 16.).

Diese Verheißungen des Alten Bundes fanden in Jesu Christo ihre Erfüllung. Diefenige Erlösung freilich, welche die Masse des Volkes von ihrem Messias erwartete, die Befreiung von dem Joche der Römer, die hat er nicht gebracht; aber eine andere, unendlich höher, auf welche das wahre Israel harrte: die Erlösung von der Sünde und allem Uebel — und zwar nicht für Israel allein, sondern wie in den alttestamentlichen Verheißungen vielfach bereits angedeutet ist (Ps. 72, 17. Jes. 49, 6. Hagg. 2, 8. Sach. 9, 10.), für die ganze Menschheit (Joh. 3, 16. 17.).

Die heil. Schrift Neuen Testaments redet von dieser Erlösung durch Jesum Christum in mannichfaltiger Weise. Im weiten Sinne umfaßt die Erlösung (*ἀπολύτρωσις*) die Sünde nach allen ihren Momenten und Wirkungen und fällt insofern mit dem Begriff des Heiles im Wesentlichen zusammen. Nur besteht dabei der zweifache Unterschied; erstens, daß in beiden Begriffen ein verschiedenes Bild zu Grunde liegt: dort das Gebunden- und Gefangenseyn in der Macht der Sünde, woraus eine Loskaufung durch ein Lösegeld (*λύτρον*), das Christus dargebracht, geschehen ist, hier ein Zustand des Verderbens (*ἀπωλεία*) in der Sünde, welches Christus durch seine heilende Kraft getilgt hat; und zweitens, daß dort die negative, hier die positive Seite, welche jene zu ihrer Voraussetzung hat, in den Vordergrund tritt.

Gemäß dieser umfassenden Bedeutung wird nun die Erlösung bald auf die eine, bald auf die andere Seite und Wirkung der Sünde bezogen. Die erste dieser Seiten ist die Erlösung von der Schuld der Sünde (als des Unrechts), wornach sie den objektiven Grund für die Vergebung unsrer Sünden und Uebertretungen (Eph. 1, 7. Col. 1, 14. Hebr. 9, 15.) und für unsre Rechtfertigung (Röm. 3, 24.) bildet und mit dem Begriff der Sühnung aufs Engste zusammenhängt, d. h. die unmittelbare Wirkung derselben und hiemit die negative Seite der Veröhnung bezeichnet. Insofern die Sünde nun Uebertretung des Gesetzes ist, welches den Fluch über dieselbe ausspricht, so erstreckt sich die Erlösung auch auf den Fluch des Gesetzes, von welchem uns Christus loskaufte (Gal. 3, 13; 4, 5.), und ihre höchste Bedeutung gewinnt sie als Erlösung vom Borne Gottes,

als der letzten Ursache des Finsches und Schuldbewußtseyns (1 Theß. 5, 9., vgl. Eph. 2, 3—5.), welcher am Tage des Gerichts seine volle Energie offenbaren wird (Röm. 5, 9. 1 Theß. 1, 10.).

Dies ist die juridische Seite in der Erlösung von der Sünde. Die Erlösung aber beschränkt sich hierauf nicht, sondern umfaßt auch die ethische, als Erlösung von der Macht und Herrschaft der Sünde. In dieser Hinsicht hat uns Christus von aller Ungerechtigkeit und von unserm angeerbten eiteln Wandel losgelaßt, und ihm selbst zum Eigentum in guten Werken reinigend (Tit. 2, 14. 1 Petr. 1, 18. 19., vgl. Röm. 7, 15.), und hat die arge Welt besiegt, welche durch ihre Versuchung das Böse in uns aufstachelte (Joh. 16, 33. 1 Joh. 5, 4. 5. Apost. G. 2, 40.). Ja die Kraft der Erlösung reicht selbst zurück bis zum Urheber der Sünde, dem Teufel, welcher durch Verführung Gewalt über den Menschen bekommen hat (Eph. 2, 2.) und dadurch zum Fürsten dieser Welt, zum Gott dieses Weltlaufes geworden ist (Joh. 12, 31. 2 Kor. 4, 4.). Diese Gewalt des Teufels hat Christus zerbrochen (Joh. 12, 31. Col. 2, 15. Hebr. 2, 14.), sein Werk zerstört (1 Joh. 3, 8.) und so uns von der Obrigkeit der Finsterniß errettet und dagegen sein Reich, ein Reich des Lichts und der Freiheit, der Heiligkeit, der Gerechtigkeit und des Friedens für uns ausgerichtet (Col. 1, 13.). Mit der Schuld und Macht der Sünde sind aber auch ihre Folgen und Wirkungen, welche durch den Zorn Gottes zur Strafe für uns geworden, von Christo aufgehoben. Der Inbegriff derselben ist der Tod, der Leibliche und geistige (Röm. 6, 23. vergl. 4, 15; 7, 13.), welcher somit alles Uebel Leibes und der Seele in sich schließt. Mit dem Teufel, der des Todes Gewalt hatte (Hebr. 2, 14.), hat Christus auch diesem die Macht genommen und Leben und unvergängliches Wesen an's Licht gebracht (2 Tim. 1, 10., vgl. Röm. 5, 17; 6, 23; 7, 24. 25.). So verbindet sich mit der ethischen zugleich die physische Seite der Erlösung. Diese hienach alle Seiten des menschlichen Wesens umfassende Erlösung in Christo besteht für uns jedoch erst nur als eine prinzipielle Macht. Wohl ist in Christo dieselbe nach ihrer ganzen Macht und Wahrheit für ewige Zeiten gegeben, in ihm ist die Menschheit wirklich erlöst. Aber erst allmählich offenbart diese Erlösung ihre Kräfte in denen, welche Glieder an ihm dem Haupte geworden sind, und speciell sind dieselben diesseits dem Leiden und Tode noch unterworfen, wiewohl sie ihnen nicht mehr Strafe, sondern ein Gnadenweg mit und zu Christo geworden sind. Nach dem Abschiede aus dieser Welt aber (2 Tim. 4, 18.) und wenn Christus wiederkehren wird, Alle aufzuernennen und die Welt zu erneuen (Joh. 6, 39. 1 Petr. 1, 5. Eph. 4, 30. *ἡμέρα ἀπολυτρώσεως*), wird auch Leid und Tod für die Gläubigen nicht mehr seyn (Offenb. 21, 4.), sondern ewiges Leben und volle Genüge. Dieses nun ist die Erlösung im engen Sinne, die schließliche objektive vollkommene Aufhebung alles mit der Fleischesgestalt dieser Welt und der Herrschaft der Sünde verbundenen Uebels für die Gläubigen. In diesem engen Sinne, worin die Erlösung von der Gerechtigkeit und Heiligung unterschieden wird (1 Kor. 1, 30.), bildet sie den Gegenstand der christlichen Hoffnung (Röm. 8, 23. Eph. 1, 14.), und die diesseitige Befreiung von einzelnen Leiden ist nur ein geringer Anfang ihrer einstigen herrlichen Verwirklichung (Matth. 6, 13.).

Der letzte Grund der Erlösung ist nach der Schrift die Liebe Gottes, welche nicht will, daß Jemand verloren werde (Joh. 3, 16. 1 Tim. 2, 4.), sondern von Anfang uns zum Heile erwählt hat (2 Theß. 2, 13. 1 Petr. 1, 3.) und jedem Einzelnen in Erbarmen nachgeht (Luk. 1, 77. 78. Eph. 2, 4. 5. Tit. 3, 5.) und in Langmuth vergeht, damit Alle des Heiles theilhaftig werden mögen (2 Petr. 3, 9. 15.). Während die schöpferische Ursache der Erlösung Gott selbst ist, welcher deshalb in der heil. Schrift auch geradezu Heiland (*σωτήρ*) genannt wird (Luk. 1, 47. 1 Tim. 1, 1. Tit. 3, 4. Offenb. 7, 10.), so wird sie dagegen gewirkt durch Jesum Christum, den Sohn Gottes (Röm. 8, 24. 1 Kor. 1, 30.). Der Vater hat zu diesem Zweck seinen Sohn in die Welt gesandt und dahingegeben, daß die Welt nicht verloren werde, sondern das ewige Leben habe (Joh. 3, 16. 17.). Und der Sohn, wie er selbst (aus eigener Liebe) in die Welt

gekommen (1 Tim. 1, 15.), so hat er sich selbst auch dargegeben in den Tod, um ein Lösegeld für uns Alle zu werden (Matth. 20, 28. 1 Tim. 2, 6.) und uns von unsrer Ungerechtigkeit loszulösen (Tit. 2, 14.). Ein Fluch geworden für uns am Kreuze hat er uns vom Fluch des Gesetzes erlöst (2 Kor. 5, 21. Gal. 3, 13.) und durch sein Blut als eines unbefleckten Lammes (Apost. Gesch. 20, 28. Eph. 1, 7. 1 Petr. 1, 18. 19.) ein Sühnepfer dargebracht, welches der Gerechtigkeit Gottes wahrhaft Genüge thut und ewiglich vor ihm gilt (Röm. 3, 24. 25. Hebr. 9, 12.).

Was er aber im Stande seiner Erniedrigung begründet hat, das vollzieht er im Stande seiner Erhöhung. Auf Grund seines Todes sollen wir in seinem Leben (ζωή), darin er vollendet ist und ewiglich lebet (1 Petr. 3, 21. 22. Hebr. 5, 9; 7, 25.), gerettet werden, indem er Alle zu sich zieht (Röm. 5, 10. Joh. 12, 32.). Dies geschieht durch das Evangelium als das Wort von dem in ihm erschienenen Heile (Röm. 1, 16. Gal. 1, 21.), sowie durch die Taufe als das Bad der Wiedergeburt und durch die Erneuerung des heil. Geistes (Tit. 3, 5. 1 Petr. 3, 21.), während er uns im heil. Abendmahl seines für uns zur Vergebung der Sünden gebrochenen Leibes und vergossenen Blutes selbst theilhaftig macht (Matth. 26, 26.). So sind und werden wir durch die Gnade Jesu Christi errettet, erlöst (σωσμένοι Eph. 2, 5. 8.). Jesus Christus ist der Begründer unsers Heils (Hebr. 5, 9. αἰσίος, 2, 10. ἀρχηγός τῆς σωτηρίας), er ist unser Heiland (2 Tim. 1, 10. 2 Petr. 1, 11.), der Heiland der Welt (1 Joh. 4, 14.), außer ihm aber ist kein Heil (Apost. Gesch. 4, 12.). Und zwar besteht dieses Heil, die Erlösung in ihm selbst (Röm. 3, 24. 2 Tim. 2, 9.); ja er selbst persönlich ist die Erlösung (Joh. 14, 6; 6, 35; 11, 25. 26.). Dieses Heil in Christo nun gilt dem, was verloren ist, gilt den Sündern, somit allen Menschen (Matth. 18, 11. 1 Tim. 1, 15; 2, 4., vergl. Matth. 9, 13.), gilt der Welt, welche im Argen liegt (Joh. 3, 17. 1 Joh. 5, 19. 20.). Aber die Bedingung für den Menschen, der Erlösung theilhaftig zu werden, ist die, daß er von seinem Irrweg umkehre und Buße thue (Gal. 5, 20. 2 Kor. 7, 10.); daß er aber an Jesum Christum glaube (Röm. 1, 16. Eph. 2, 8.), ihn bekenne und seinen Namen anrufe (Röm. 10, 9. 13.), und an der Hoffnung festhalte hinsichtlich der schließlichen Erlösung (Röm. 8, 24.). Die Erlösung muß also in den Einzelnen zur innern geistlichen Wirklichkeit werden. Jeder soll mit Furcht und Zittern sein Heil anwirken (Phil. 2, 12.), indem er der Sünde abstirbt und der Gerechtigkeit lebt (1 Petr. 2, 24.), und die Wahrheit seines Glaubens soll sich erweisen in Werken (Gal. 2, 14 u.), in Heiligung des Geistes und in treuer Führung des gottangewiesenen Berufes (2 Thess. 2, 13. 1 Tim. 2, 15.). Nur so wird und kann der Mensch durch Christum zu Gott kommen und für ewig gerettet werden (Hebr. 7, 25.).

Dies sind die Grundzüge dessen, was die heil. Schrift von der Erlösung lehrt. In der nachapostolischen Zeit, bei den apostolischen Vätern finden wir diese verschiedenen Seiten im Erlösungswerke Christi mannichfach erwähnt und ausgeführt, ohne daß aber eine derselben als die herrschende in den Vordergrund getreten wäre. Der Gesamt-Eindruck der Erscheinung Christi war zu gewaltig, als daß die sich zur Einheit ergänzende Wechselbeziehung der Heilsmomente derselben bestimmter hätte in's Auge gefaßt werden können. Den ersten Anstoß hiezu gab die nothwendige Belämpfung der heidnischen und jüdischen Einflüsse im Christenthum. Wie das pantheistisch-naturalistische Heidenthum die Welt überhaupt mehr von ihrer Natur-Entwicklung anzusehen pflegte und nach dieser Seite hin auch die Sünde auffaßte, so lag ihm, indem es auf das Christenthum einging, die Gefahr nahe, demselben gleichfalls in Bezug auf diese Seite seine wesentliche Bedeutung beizulegen. Dies ist geschehen im Gnosticismus, welcher im Christenthum einen erlösenden Welt-Proceß sah, eine Erlösung der Welt und mit ihr der Menschheit von der Materie als der Quelle der Sünde und vom Demiurgen, dem Schöpfer dieser Fleischwelt. Das deistisch-nomistische Judenthum dagegen konnte, wenn es der göttlichen Offenbarung nicht tiefer nachging, leicht auf den Abweg geraten, Christum bloß für einen mit höheren Geistesgaben begnadigten Propheten und Gesetzgeber zu halten und sein

Wert in bloße höhere Belehrung zu setzen, die zu einer reineren Sittlichkeit leitete. So finden wir's im Ebionitismus. Jenem Irrthum einer physischen Erlösung entgegen wurde die innere und frei persönliche Seite derselben, und entgegen jener bloß intellektuell-sittlichen die in Christo geschehene objektive Gnaden- und Lebensmittheilung festgehalten. In dem damals aber mit dem Heidenthum als der herrschenden Weltmacht zu bestehendem auch äußern Kampf des Christenthums war es begründet, daß der Hauptnachdruck auf die Befreiung von der Macht des Teufels gelegt wurde, unter dessen und der Dämonen Einfluß stehend man das Heidenthum sich dachte. Nach Irenäus sind durch den Fall Adams alle Menschen in die Gewalt des Teufels gekommen, was von seiner Seite eine That der Ungerechtigkeit ist, weil die Menschen wesentlich Eigenthum Gottes sind. Der Sohn Gottes aber hat als zweiter Adam, zu welchem Zweck er Mensch geworden, durch die Leistung vollkommenen Gehorsams in der Hingabe seiner Seele und seines Fleisches am Kreuze, also auf dem Weg der Gerechtigkeit durch ein reichendes Lösegeld aus dieser Gefangenschaft und wieder befreit (*Iren. adv. haer. V. 1. 1.*). So auch Origenes, nur daß er den Menschen in Folge der Sünde für rechtmäßiges Eigenthum des Teufels erklärt, daß er den Teufel durch den Kaufpreis der Seele Christi betrogen werden läßt, da er über dieselbe wegen ihrer Reinheit keine wirkliche Gewalt hat, und daß er ebenso diese Erlösung (wie auch Gregor von Nyssa) auf die ganze Geisterwelt, d. h. die gefallene, ausdehnt, als er andrerseits (mit Clemens von Alexandrien) für die einzelnen Menschen auch dem Opferthod der Märtyrer eine loslassende Macht zuschreibt (*tom. XVI. 8.*). Diese Ansicht einer Erlösung aus der Gewalt des Teufels blieb die herrschende in der alten Kirche, obgleich neben ihr auch die übrigen in freier und mannigfaltiger Weise ausgesprochen wurden. Namentlich finden wir sie bei Gregor von Nyssa (*orat. cat. c. 22—26*), Ambrosius (*opp. III. col. 10, 1.*), Rufinus (*expos. p. 21*) und bei Augustin (*de lib. arbit. III. 10*), welcher, neben der Weisheit Gottes auch seine Gerechtigkeit in dem Erlösungswerke betonend, dasselbe als einen förmlichen Rechtsstreit auffaßt, indem er den Menschen in Folge der Sünde so lange rechtliches Eigenthum des Teufels seyn läßt, bis derselbe einen sündlosen Menschen, Jesum, in den Tod, der Sünde Sold gebracht und durch solche Ungerechtigkeit sein Recht an dem Menschen wieder verloren habe. Auch Leo der Große (*sermo XXII. 3.*) und Gregor der Große (*in ev. Luc. II. hom. XXV. 8.*) sind Repräsentanten dieser Ansicht, so aber, daß sie die Opferidee damit verbinden. Gregor von Nazianz dagegen bekämpfte dieselbe, indem er die Erlösung nicht als einen Rechtshandel, sondern als einen Kampf mit dem Satan, um die Menschen aus seiner Gewalt zu Gott zurückzuführen, angesehen wissen wollte (*orat. XLV. p. 862 seq.*). Als Mittel zur Aneignung dieser Erlösung pflegte von den Kirchenvätern die Taufe bezüglich der früher begangenen Sünden bezeichnet zu werden, und bezüglich der später begangenen der Glaube, welcher durch die Liebe thätig ist.

Je mehr das Heidenthum als die objektive Erscheinung der Herrschaft der Sünde für das Bewußtseyn der Kirche in den Hintergrund trat, desto mehr wurde die Erlösung auf die Macht und Wirksamkeit der Sünde in den Seelen selbst und auf ihr unmittelbares Verhältniß zu Gott, welchem gegenüber sie Unrecht und Schuld ist, bezogen. Begleitend sehen wir diese Auffassung schon bisher (so bei Clemens von Rom, Justin dem Märtyrer, Tertullian, Origenes, Ambrosius und Augustin) auftreten, indem dem Kreuzestode Jesu eine sündentilgende, versöhnende Kraft beigelegt wurde. Bestimmter ist sie erst von Athanasius angeführt worden, welcher lehrte, daß der Logos unsern Leib angenommen und sich in den Tod dahingegeben habe, weil die Gerechtigkeit und Wahrhaftigkeit Gottes den Tod für die Menschen forderte, den er der Sünde gedreht hatte, seine Güte aber den Menschen um des Betrugs des Satans willen nicht wollte verlieren gehen lassen (*de incarn. c. 8 seq.*). Ebenso, wenigstens ähnlich: Basilus der Große, Cyrill von Alexandrien und Jerusalem, Hilarius und Johannes Damascenus. Am nachdrücklichsten aber hat diese Seite der Schuld betont und die Erlösung als Versöhnung mit

Gott aufgefaßt Anselm von Canterbury. Ausgehend von der Ehre Gottes, welche durch die Sünde verletzt worden sey, fordert er die Wiederherstellung derselben durch eine der Verletzung äquivalente Genugthuung. Diese könne nur durch Jemand geleistet werden, welcher größer ist als alles, was nicht Gott ist, d. h. nur durch Gott selbst. Aus diesem Grunde habe der Sohn Gottes selbst unsere menschliche Natur im Fleisch angenommen und durch die freiwillige Dahingabe seines Lebens eine überwiegende Genugthuung für unsere Sünde geleistet, wovon das Verdienst uns zu Gute kommen zur Vergebung der Sünden (vgl. dessen Schrift: *cur deus homo?*). Diese Satisfaktionstheorie, wodurch die Versöhnung objektiv begründet worden, wurde von der Scholastik (aber mehr in Beziehung auf die Gerechtigkeit als auf die Ehre Gottes) fortgeführt, speciell von Hugo von St. Viktor, welcher die Beziehung auf den Teufel damit verband und zugleich die sittliche Seite in der Erlösung hervorhob (*de sacram. e. 4.*), von Alexander von Hales, Albert dem Großen und Bonaventura, desgleichen von Thomas Aquin und Duns Scotus, so aber daß der erste der beiden letztgenannten (nach dem Vorgang von Cyrill von Jerusalem, Chrysostomus und Leo dem Großen) das *meritum Christi* dabei als *superabundans* (*summæ P. III. qu. 48 art. 4.*), Duns Scotus aber es als an sich nicht genügend, aber durch *acceptatio gratuita* von Gott für gältig angenommen betrachtete (in *sent. III. dist. 19. in resol.*).

Auch die evangelische Kirche faßte die Erlösung vorzugsweise von der Seite der Versöhnung auf trotz des tiefen Schuldbewußtseins, das sie erfüllte, und auch sie erkannte mit Anselm von Canterbury in der Erlösung durch Christum den einzig möglichen Weg, den Gott zu unserm Heile hat einschlagen können, nur daß sie sein Verdienst, welches die lutherischen orthodoxen Dogmatiker ebenso auf seinen thätigen als leidenden Gehorsam zurückführten, gleich unendlich an Werth mit der Schuld der Sünde erklärte (vgl. *form. concord. III. 57*). Aber nach der praktischen Seite in der Auffassung dieser Lehre thut sich ein durchgreifender Unterschied zwischen der evangelischen und der katholischen Auffassung kund. In der katholischen Kirche nämlich verbindet sich mit der göttlichen Autorität des Heils zugleich eine menschliche, indem sie annimmt, daß Christus in der Kirche eine äußere, sichtbare Heilanstalt gegründet habe, welcher er die Kräfte und Segnungen seiner Erlösung und speciell den Schatz seines überschüssigen Verdienstes übergab, damit sie denselben verwalte und nach Ermessen ihren einzelnen Gliedern mittheile. Die Kirche (resp. der Episkopat) ist so die absolute Trägerin der Erlösung, durch welche (und nur durch sie) der Einzelne der Gnade theilhaft wird, wenn er ihren Anforderungen an seinen Sinn und Wandel im Glauben gehorsam nachkommt, wenn er speziell bezüglich der zeitlichen Strafen der Sünde die Erlösungsgnade, welche sich nur auf die ewigen Strafen bezieht, ergänzt (*Conc. Trid. sess. 14.*). Anders dagegen die evangelische Kirche. Sie hält sich ausschließlich an die göttliche Objektivität der Erlösung und erkennt in der Kirche nicht eine absolute Vermittlerin, sondern nur eine freie, wiewohl gottgeordnete Erzieherin für die Gnade Christi. Der Einzelne kann deshalb den Segen derselben direkt sich zu eignen, wenn er sie im Glauben ergreift, da Christi Gerechtigkeit völlig genügend ist und jedes Verdienst der Menschen durch Werke ausschließt.

Indem hiemit durch die Reformation die Erlösung Christi völlig von der Mittelschaft der Kirche abgelöst und in ihrer unmittelbaren Bedeutung für den Einzelnen erwiesen wurde, so ward hiemit einem neuen Entwicklungsproceß der Erlösungslehre auf subjektivem Gebiete Raum gegeben — ein Fortschritt, durch welchen freilich auch die göttliche Objektivität des Heils Verinträchtigung erleiden konnte und vielfach wirklich erlitten hat. Diese subjektive Richtung nahm unter Anschließung an die jeweiligen Zeitphilosopheme ein verschiedenes Gepräge an. Zuerst wurde die sittliche Seite der Erlösung in ihrer Vermittlung durch die Lehrthätigkeit Christi hervorgehoben. Schon Origenes (in Jer. 10. 2) Augustin (*de vera relig. e. 16*) und andere Kirchenväter hatten diese Seite berührt und Abälard (*opp. Par. 1606 p. 553*) sie in den Vordergrund gestellt, indem er die Erlösung darein setzte, daß Gott durch die Liebesthat der Menschwerdung

und des Todes seines Sohnes die Liebe in uns erweckt habe, welche des Gesetzes Erfüllung ist und um ihrerwillen uns die Sünden vergebe. Aber in einseitig gesetzlicher Weise ward diese Ansicht nach dem Vorgang des Pelagianismus vom Socinianismus ausgebildet. Der Socinianismus beschränkt die Erlösung Christi auf sein prophetisches Amt und setzt es darein, daß er den verborgenen Willen Gottes in Geboten und Verheißungen durch seine Lehre vollkommen geoffenbart, durch sein Vorbild geheiligt und durch seinen Tod bestätigt habe — auf Grund dessen er in seiner Erhöhung (nach seinem priesterlichen Amte) uns in Allem zu Hülfe komme und von den Strafen der Sünde uns befreie (Catechismus Racoviensis qu. 408 sqq.). Noch weniger weiß über die erlösende Wirksamkeit der aus der Wolffschen Philosophie erwachsene Rationalismus zu sagen. Er sieht in Jesu nur einen Lehrer der Wahrheit und Tugend (ähnlich, nur etwa in höherem Maße, wie Moses, Sokrates und Muhamed), welcher durch seine hohen Lehren die Nacht des Irrthums zerstreut und die Menschen zum Guten geleitet habe (Wegscheider P. III. c. II. §. 142.). Bestimmter ist das sittliche Moment von Kant hervorgehoben worden. Kant setzt die Erlösung vom Bösen, das ihm ein radikales ist, in die Herrschaft des Sittengesetzes, welches in Jesu als dem Urbild der Heiligkeit, persönlich hervorgetreten und durch seinen Tod als durch eine urbildliche Kundgebung der sittlichen Kraft, für die Wahrheit zu leiden und die Strafe der Sünde um des Guten willen willig und würdig zu tragen, bestätigt worden sey (Rel. innerh. der Grenzen der bloßen Vernunft S. 91). Auch der Supranaturalismus, wenn gleich er, an die Kirchenlehre sich anschließend, dem Tode Jesu zugleich eine entweder juristisch oder deklaratorisch fühnende Kraft zuschrieb, hat doch ebenfalls auf die (übernatürliche) Beglaubigung seiner Lehre das Hauptgewicht gelegt (vgl. Reinhard, Vorles. üb. Dogmatik 1801. S. 396 f.). Gegen diese einseitig rational-sittliche Auffassung der Erlösung Christi trat Schleiermacher mit siegreicher Macht in die Schranken und führte die Erlösung wieder auf das religiöse Gebiet zurück, indem er eine natthlich-persönliche Vermittlung der christlichen Sittlichkeit annahm. Erlösung auf religiösem Gebiete besteht ihm darin, daß die Lebendigkeit des höheren Selbstbewußtseyns (des absoluten Abhängigkeitsgefühls) hergestellt wird, welche von Natur durch die Sünde gehemmt und ausgehoben ist. Dies ist durch Jesum von Nazareth geschehen, indem derselbe vermöge der Kräftigkeit seines Gottesbewußtseyns, die ein eigentliches Seyn Gottes in ihm war, auf Andere, welche in seinen geschichtlichen Wirkungskreis treten, eine eindringende Wirksamkeit ausübt, welche, da sie als Thätigkeit auf freie Weise nach Art des Freien geschieht, ein schöpferisches Hervorbringen des ihn in sich aufnehmen Wollens ist. Mit dieser im engen Sinne erlösenden Thätigkeit ist eine versöhnende insofern verbunden, als mit jener Kräftigkeit des Gottesbewußtseyns zugleich die begleitende ungetrübte Seligkeit desselben mitgetheilt wird, wobei jedoch diese nicht jener vorangeht, sondern folgt, und beide unmittelbar in der Aufnahme in die Lebensgemeinschaft Christi gegeben sind. Diese Erlösungstheorie Schleiermachers ruht wesentlich auf pantheistischen Grundlagen, wornach, wie die Sünde nicht freies Erzeugniß des Menschen, so die Erlösung nicht positive Offenbarung Gottes, sondern beides natürlicher Entwicklungsproceß im Bewußtseyn des Menschen ist (f. Schleiermacher §. »der christliche Glaube« §. 100 f.). Dasselbe ist der Fall bei Schelling und Hegel. Nach Schellings Ansicht (welche sich später übrigens dem theistischen Standpunkt der Kirche genähert hat, so jedoch daß die Erlösung immer noch mehr als Reflex und Wirkung einer Selbst-Erlösung Gottes von seinem eigenen selbstlich gewordenen Grunde erscheint), ist der ewige Sohn das Endliche selbst, wie es in der ewigen Anschauung Gottes ist, und welches als ein leidender und den Verhängnissen der Zeit untergeordneter Gott erscheint, der in dem Gipfel seiner Erscheinung, in Christo, die Welt der Endlichkeit schließt und die der Unendlichkeit oder der Herrschaft des Geistes eröffnet und somit dem Lichte den Sieg über die Finsterniß, dem Guten über das Böse, dem Geist und Liebeswillen über den selbstlichen Naturwillen verschafft (Atab. Studium S. 185 f.). In die Sphäre des intellektuellen Lebens wird dieser Vorgang verlegt von der

Hegelschen Philosophie, welche die Religion sich im Begriff vollenden läßt. Die Erlösung besteht darin, daß der endliche Mensch von der Endlichkeit seines Selbstbewußtseyns befreit wird und sich als Selbstentäußerung, als das Andersseyn des Absoluten, welches ein wesentliches Moment an diesem Absoluten ist, weiß und erkennt — eine Menschwerdung Gottes, welche in Christo zuerst und für uns urbildlich sich verwirklicht hat, und sich in dem Einzelnen durch die Erhebung aus der bloßen Vorstellung zum Begriff fortsetzt (Hegels Werke 12. Bd. S. 235 f.). In den letztgenannten Philosophemen kommt übrigens eine Ansicht zu bestimmterer, wiewohl pantheistisch gefärbter Ausprägung, welche durch die ganze Geschichte der Kirche hindurch den jeweiligen Entwicklungsphasen der kirchlichen Erlösungslehre zur Seite gegangen ist und immer, obwohl in verschiedener Weise, den ergänzenden Hintergrund und die belebende Innerlichkeit derselben bildete, ohne je zur herrschenden Anerkennung selbst gelangt zu seyn. Es ist dies die mystische Auffassung. Ihr Grundgedanke ist der, daß der Mensch durch Jesus Christum aus seiner selbstlichen Isolirung in die Einheit mit Gott zurückgeführt werde. Doch unterscheidet sich hiebei die pantheistische, häretische Mystik wesentlich von der theistischen, kirchlichen. Nach jener ist diese Einigung mit Gott nicht eine persönliche Vereinigung, sondern entweder ein Aufgehen Gottes in der Menschheit, indem das Wesen Gottes in die innere Wesenheit der Seele selbst gesetzt wird, oder ein Untergehen des Menschen in Gott, indem man unter diesem das Allgemeine im Besondern versteht. In der pantheistischen Mystik ist ferner die Erlösung nicht göttliche Gnadenwirkung, sondern ein natürlicher Vorgang in der Entwicklung des Menschen. Und endlich bildet Christus für dieselbe nicht das eigentliche Prinzip der Erlösung, sondern bloß den historischen Anfangspunkt, wobei die christlichen Lehrsätze im bloßen symbolischen Sinn genommen werden (vergl. Ullmann: Reformatoren vor der Reformation 2. Bd.). Vorzugsweise Repräsentanten dieser Richtung sind in früherer Zeit Scotus Erigena und Meister Eckart. Jener findet die Erlösung, realistisch, darin, daß das Getrennte und Besondere in die Einheit aufgelöst wird, weshalb er sie auf alle Wesen gleichermasse andehnt (*de divinis lib. V.*); dieser, idealistisch, darin, daß der Mensch, welcher von Natur durch die Feilichkeit, Mannichfaltigkeit und Zeitlichkeit gehemmt ist, durch die Erkenntniß mit Gott Eins und so zum Sohn Gottes wird (vergl. Schmidt: Meister Eckart S. 711). Die theistische kirchliche Mystik hingegen will durch jene Einigung den persönlichen Unterschied des absoluten Gottes und des endlichen Menschen nicht aufgehoben wissen, sie erkennt darin eine Gnadenwirkung Gottes an, und Christus, der eingeborne, im Fleisch erschienene Gottessohn wird von ihr nicht als bloßer Anfänger, sondern als wirkliches Prinzip für jene Vergottung des Menschen aufgefaßt, was er durch die Totalität seines Seyns, Lebens und Wirkens, nicht durch den Tod allein ist. Der Einzelne aber wird dieser Erlösung theilhaftig durch Selbstentäußerung und durch Liebe auf dem Wege der Reinigung und Erleuchtung, welcher zur vollen Gotteinigung leitet. Schon bei den Kirchenvätern begegnen wir vielfach dieser mystischen Anschauung. So schreibt Ignatius: Wenn wir auf Christi Leiden sterben, so ist sein Leben in uns; in seinem Leben ging uns durch ihn und seinen Tod das Leben auf. Und Gregor von Nazianz sagt, daß der Sohn Gottes Mensch geworden, auf daß wir vergottet würden (*orat. XLV. 28.*). Ebenso Augustin (*de trin. IV. 12.*). Während des Mittelalters aber und vorzugsweise im deutschen Gemüth ist dieser Standpunkt der Anschauung zu völliger Ausbildung gekommen: durch Bernhard von Clairvaux, Hugo und Richard von St. Viktor, Ruysbroeck, Heinrich Suso, Tauler, Thomas a Kempis, den Verfasser der deutschen Theologie u. So sagt die deutsche Theologie: Alles, was in Adam unterging und starb, das stand in Christo wieder auf und ward lebendig. Christus, in welchem Gott vermenschet ist, war lauter und gänzlich im Gehorsam, so ist in ihm der Mensch vergottet. Soll es nun geschehen, daß der Fall gekehrt werde, so muß auch Gott in uns vermenschet werden und uns in sich vergotten. Der Weg ist der, daß wir dem Leben Christi nachfolgen, in welchem der Adam, die Ichheit, die Selbstheit

vernichtet ist (Kap. 3. 13. 14.). Dieser Grundton geht auch durch die nachreformatorische Mystik hindurch, erhält aber in der Theosophie eine Modifikation, indem die Erlösung vom Personleben des Menschen zugleich in sein und das äußere Naturleben hinübergeführt und hier nachdrücklichst betont wird. So sagt Jakob Böhme: Das Wort nahm unser eigenes Fleisch und Blut in die göttliche Wesenheit und zerbrach die Kraft, die uns im Jorn des Todes und Grimmes gefangen hielt, am Kreuze, d. i. im Centro der Natur, und zündete in unserer Seele wieder an das brennende weiße Lichtfeuer. (Menschwerdung II. 6. 9. vergl. Hamburger über J. Böhme S. 183—199). Und Delinger sagt: »Der einfache Begriff vom Erlösen ist: alles Widrige, so Satan verursacht hat, in den Sieg verschlingen.« Dies wird positiverseits aber dahin bestimmt: »Weil der erste Adam nicht im Stande war, das, was in der Tiefe der Natur und auch der Gottheit ist, körperlich darzustellen, so ist es dem zweiten Adam eigentlich vorbehalten, in den Eigtheiten der Eigtheiten Alles, was Geist ist, mit allen Unterscheidungen in körperlichen Figuren hervorzurufen, und das ist auch ein Theil seines hochpriesterlichen Amtes.« (Auberlen: Detingers Theosophie S. 294.)

Um das Wesen der Erlösung ebenso in seiner Innerlichkeit und Lebendigkeit als in der gegenseitigen Beziehung seiner verschiedenen Seiten würdigen zu können, ist nothwendig, daß man von der Stellung Gottes zur Sünde ausgehe. Ob auch der Mensch seiner Bestimmung untreu geworden und von Gott abgefallen ist, Gott bleibt unverändert derselbe, er bleibt Liebe, unendliche Liebe, die sein Leben ist, auch gegen den Sünder. Aus dieser seiner Liebe entspringt sein Jorn, welcher darin besteht, daß sich Gott dem Sünder mit der Energie des Schmerzes und Unwillens zuwendet, den die Sünde in seinem heiligen Gemüthe erregt. Geoffenbart aber wird sein Jorn dadurch, daß er diesen Widerspruch seines heiligen Wesens mit der Sünde den Menschen im Innern seiner Persönlichkeit als Schuld und in seiner Natur Leibes und Geistes als Leiden erfahren läßt, welches mit Nothwendigkeit aus der selbstschuldig gewordenen Natur, dem Fleische erwächst und im Tode sich vollendet. Der Jorn jedoch ist nur die erste, unmittelbare Aeußerung der heiligen Liebe Gottes gegen den Sünder. Die Liebe vermittelt die Spontanität ihrer Selbsthingabe zugleich durch Receptivität, ihrer Mittheilung durch Theilnahme. Gemäß dieser ihrer Theilnahme kann sie den Sünder die Last des Leidens, das aus ihrem Jorn ihm zufließt, nicht allein tragen sehen, sondern sie nimmt es in ihr eigenes Leben herüber, mit ihm fühlend und leidend. Dieses ihr inneres Mit-Leiden mit dem Sünder ist die Barmherzigkeit der göttlichen Liebe, wodurch sie ihren Jorn in sich selbst überwindet. Aber diese ideelle Theilnahme am Sündenelend des Menschen genügt dem Drange der göttlichen Liebe noch keineswegs. Sucht sie doch mit ihrem creatürlichen Ebenbilde — dies Streben liegt in ihrem Wesen — vollkommene Einigung des Lebens. Und da auf Grund der Ebenbildlichkeit des Menschen und der absoluten Macht Gottes für diese Einigung keine Schranke besteht außer jener, die im Verhältnis der menschlichen Creatürlichkeit zur Absolutheit Gottes liegt, so vermag die göttliche Liebe in ihrer Herablassung bis dahin fortzuschreiten, daß sie die Natur ihres ebenbildlichen Geschöpfes selbst annimmt und aus menschlichem Gemüth und Bewußtsein heraus ein Leben mit ihm durchlebt, um so die Liebeeinigung mit ihm zu vollenden. Indem sie nun diesem ihrem Wesensdrange auch gegen den Sünder noch folgt, so vollzieht sich ihre Menschwerdung, welche nach den Gesetzen des dreieinigen Wesens Gottes durch den Sohn geschieht, in der durch die Sünde fleischlich gewordenen und dem Tode verfallenen Natur des Menschen, sie wird zur Fleischwerdung. Und das Leben des Sohnes Gottes im Fleische von der Geburt an durch alles Leid des Lebens hindurch bis in den Tod als der Spitze desselben ist mithin die höchste Offenbarung und Bewährung der göttlichen Liebe gegen die sündige Menschheit: in ihr gewinnt das ideelle Mitleiden der göttlichen Barmherzigkeit seine volle Realität und Objectivität. Doch auch hiemit schließt sich der Selbstentfaltungsprozess der göttlichen Liebe gegen den Sünder noch nicht ab. Denn die Liebe nimmt am Andern Theil, um sich ihm zugleich mitzutheilen. Und so geht die

göttliche Liebe in des Sünders Kleid nur ein, um die Heilkräfte ihres himmlischen Lebens in sein Fleischsleben einzusenken. Was an Segen in der Menschwerdung des Sohnes Gottes liegt — und sie ist lauter Segen, ist der absolute Segen — das hat seine Bestimmung und Bedeutung nicht für ihn, sondern für die Menschheit. So wird die Barmherzigkeit der göttlichen Liebe gegen die Sündwelt zur Gnade. Und die Wirklichkeit dieser Gnade ist das Heil, ist die Erlösung. Eben dadurch, daß in Jesu Christi Gott selbst mit der sündigen Menschheit sich persönlich und unter völliger Aufsidnahme aller Folgen der Sünde vereinigt hat, dadurch ist die Menschheit von der Sünde und ihren Folgen erlöst; denn hiedurch ist die Scheidung des Menschen von Gott, in welcher die Sünde mit ihren Folgen besteht, von Seite Gottes faktisch aufgehoben und dagegen die Vereinigung der Menschheit mit Gott prinzipiell für diese gesetzt. Jesus Christus als der Gottmensch ist selbst die Erlösung. Hiemit ist das Wesen der Erlösung in seinem innersten Sinne ausgesprochen, und darin sind alle übrigen Seiten prinzipiell begriffen. Wenn daher die Apokalypse diesen Standpunkt für das Verständnis der Erlösung einnimmt, worin der Apostel Johannes vorangegangen, so ist sie damit völlig in ihrem Rechte. Aber ein Mangel ist es, daß sie auf diese centrale Innerlichkeit sich beschränkt. Vielmehr ist uns die Aufgabe gestellt, diese Central-Anschauung auch nach den einzelnen Beziehungen und Wirkungen, die sie für den Menschen hat, bestimmter zu verfolgen.

Auf diesem Wege nun bezeugen wir einem engeren Begriffe von Erlösung. Die Gnade Gottes in Jesu Christo nämlich übt ihre Wirkung erstlich auf die objektive Stellung des sündigen Menschen zu Gott. Hat die Menschheit durch das Unrecht der Sünde Schuld auf sich geladen, so steht, von diesem juristischen Standpunkte aus, der durch seine Menschwerdung zum Haupt der Menschheit gewordene Gottessohn vor Gott als Vertreter der Menschheit, welcher für dieselbe den Fluch der Sünde in seinem Leiden bis zum blutigen Kreuzestode getragen und durch seinen Liebesgehorsam in Thun und Leiden ihr diejenige vollgenügende Gerechtigkeit erworben hat, darin sie vor Gott besteht und ihm wohlgefällig ist. In dieser Hinsicht ist die bis in Leid und Tod vollzogene Menschwerdung Gottes für die sündige Menschheit ihre Versöhnung. Auch für diese Heilswirkung, wiewohl nur nach ihrer negativen Seite gebraucht die h. Schrift den Ausdruck Erlösung, wie oben gezeigt worden (vergl. Röm. 3, 25. Eph. 1, 7.). Es liegt dabei die Vorstellung zu Grunde, daß der Mensch durch die Schuld gebunden und Gott verhasstet ist; dadurch aber, daß Christus als Sühnopfer sich für uns dargegeben hat (ἱλασμός 1 Joh. 2, 2.), sind wir aus dieser Haft befreit. Doch nur im weiten Sinne des Wortes findet der Ausdruck »Erlösung« seine Anwendung auf die der juristischen Seite eignenden Beziehungen; hingegen sind die eigentlichen, die spezifischen Bezeichnungen für diese Seite die Ausdrücke: Sühnung (ἱλασμός) negativerseits und Versöhnung (κατάλλαξις) positiverseits. (Vergl. den Art. Versöhnung.)

Die Gnade Gottes in Christo Jesu übt aber zugleich ihre Heils-Wirkung auch nach der subjektiven Seite auf das Leben der Menschheit aus und zwar in zweifacher Weise, nach der intellektuellen und ethischen Seite. In jener Hinsicht hat die Offenbarung in Christo die aus der Sünde entsprungene Finsterniß des Geistes in göttlichen Dingen zerstreut, Christus ist als die Offenbarung das Licht der Welt (vergl. den Art.: Offenbarung). Auch nach dieser Seite kann von Erlösung geredet werden; denn auch die Finsterniß ist eine bindende Gewalt, wie die Schrift sagt (Gal. 1, 13.), daß uns Christus von der Obrigkeit der Finsterniß errettet habe. Doch hat nach dieser Seite das Wort: Erlösung wie in der heil. Schrift so in unserm Sprachgebrauch nur eine seltenere, uneigentliche Anwendung. Seine nächste, eigentliche Beziehung hat der Begriff der Erlösung dagegen auf die Macht und Herrschaft der Sünde, auf die Knechtschaft des Menschen unter der Sünde. Erlösung im engen Sinn geht somit auf die ethische und im Zusammenhang damit auf die physische Seite, und bezeichnet die Befreiung des Willens und auf Grund dessen der Natur von der Macht und Herrschaft der Sünde.

Der Wille des Menschen ist durch die Sünde geknechtet. Denn indem der Mensch, auf die Stimme der Versuchung achtend, nicht dem Willen Gottes, sondern der eigenen gottwidrigen Lust folgte und so das eigene Selbst zum Motiv seines Handelns erhob, so hat er hiemit seinen Willen aus der Sphäre seiner Bestimmung, welche das Leben in Gott und für Gottes Reich ist, herausgeführt und in die Sphäre der Selbstheit, welche nicht die Bestimmung, sondern bloße innere Grundlage seines persönlichen Wesens ist, eingeführt. Hierdurch ist ihm diese seine Selbstheit zu einer fesselnden Schranke geworden, so daß er nur noch im Gebiete des bloßen Seelischen, des Natürlichen (*ψυχικόν* 1 Kor. 2, 14.), welches durch die Sünde nothwendig zugleich in's Fleischliche (*σαρκινόν*) herabgesunken, sich frei zu bewegen vermag, daß hingegen die Sphäre des geistlichen Lebens (*πνευματικόν*), in welcher der Wille von dem Zuge des göttlichen Geistes, nicht der eigenen Seele, von der Liebe zu Gott, nicht von der Eignenschaft geleitet wird, sich ihm verschlossen hat. Da aber das Ich mit seinem Bedürfnis auf die Welt angewiesen ist, welche die Befriedigung derselben darbietet, so ist der Mensch durch die Sünde zugleich an die Welt gebunden, ja mehr als dies; zugleich der Herrschaft des Fürsten dieser Welt verfallen, welches durch die Güter der Welt das Fleisch und die falsche Selbstheit erregt. Aus dieser Knechtschaft des Willens und des Gemüthes (als des innersten persönlichen Lebensgrundes, daraus der Wille seine Richtung nimmt), aus der Knechtschaft unter Fleisch, Welt und Teufel hat Jesus Christus die Menschheit erlöst. In Jesu Christo nämlich ist die Liebe Gottes, das Prinzip alles sittlichen Lebens für die Creatur, persönlich Mensch geworden, und hat sich vermöge des physisch-ethischen Processes eines ganzen irdisch geführten Menschenlebens, worin der Sohn Gottes (als Menschensehn) alles in Liebe zum Vater und zur Welt gelitten und gethan, wesentlich in die Menschheit eingefenkt. Indem auf diese Weise Christus als zweiter Adam, als Haupt der Menschheit (während der erste Adam nur ihr Anfänger gewesen) durch seine eigene Person das Leben der geistlichen Liebe in Gemüth und Willen der Menschheit einpflanzte, so ist die Knechtschaft des Willens unter die Selbstheit prinzipiell für die Menschheit aufgehoben, die Menschheit ist durch ihn von der Sünde, deren Wesen in der bösen, gottwidrigen Lust der Selbstheit besteht, erlöst, und Alle, welche durch den Glauben als geistliche Glieder in Christum eingepflanzt worden, vermögen in der Kraft seines Geistes, der ein Geist der Freiheit und Heiligkeit ist, die Sünde wahrhaft in sich zu überwinden. In kraft ihrer geistlichen Reuegeburt, wornach Christus ihr Leben, d. h. die innerlich treibende Lebensmacht all ihres Seyns und Thuns geworden ist, ist prinzipiell die Sünde in ihnen bereits überwunden, und alle Früchte des Geistes in ihrem Sinn und Wandel sind nur ein Offenbarwerden des Sieges, welchen Christus in ihnen, seinen Gliedern, über die Sünde feiert. Mit der Sünde sind wir aber zugleich auch erlöst von der Welt und vom Teufel, indem diese nur vermöge der Herrschaft der falschen Selbstheit eine Macht über den Menschen haben — daher der Glaube der Sieg ist, der die Welt überwunden hat (1 Joh. 5, 4.), und die in Christo sind, den Argen bereits bezwungen haben (1 Joh. 2, 13. 14.).

Doch die Wirkung dieser Erlösung Christi von der Macht und Herrschaft der Sünde (von Erlösung im engeren Sinn, in ihrem Unterschied von der Vergebung) reicht noch über das persönliche Leben hinaus. Indem nämlich die in der Persönlichkeit erregte Selbstsucht auch in die Natur hindurchgebrungen, welche die konkrete Lebensgrundlage und das allseitige Bethätigungsorgan für die Persönlichkeit bildet, so ist durch solche selbstische Richtung der Natur und aller ihrer Kräfte und Triebe eine innere Verfehrung des Natur-Organismus entstanden, die das Charakteristische des gegenwärtigen Fleischeszustandes ausmacht und nicht bloß fortgehende Störungen, sondern endlich die völlige Auflösung des irdischen leiblichen Bestandes selbst zur Folge hat, was die heil. Schrift unter dem Namen: Tod begreift. Indem nun in Christo die göttliche Liebe, welche das Seyn aus dem Nichts hervorgerufen und das geschaffene Seyn in der Unter- und Einordnung in sein lebendes Centrum erhält, mit persönlicher Wirklichkeit in die geschaffene

Natur eingetreten ist, so hat sich hiemit durch Christum auch das Leben in das Fleischswesen dieser Welt eingesenkt. Diese schöpferische Kraft und belebende Macht der geistlichen Liebe, der innern Lebenseinheit mit seinem Vater hat der Sohn in den Wundern an den Tag gelegt, deren Wesen darin besteht, daß die Gesetze geistlichen Lebens in dieser Fleischswelt wirksam hervortreten; und alle Wunder des Alten Bundes sind ebenso in der Geisteskraft des kommenden Pogos durch den hoffenden Glauben an ihn gethan worden, als alle Wunder des Neuen Testaments im Namen des im Fleische wirklich Erschienenen geschehen. Nicht bloß aber nach Außen, durch sein Thun hat Jesus das Leben, das in ihm war, geoffenbart, sondern auch in seiner eignen Natur, die er als fleischliche an sich genommen, hat er durch dasselbe das Prinzip der Zerrüttung überwunden und die Ordnung des geistlichen Lebens in ihr wieder ausgerichtet, wornach alle Kräfte, vom Geiste Gottes beherrscht, in dienender Einheit zum Centrum stehen. Und in Folge seines Todes, wodurch sein Geist von der hemmenden Fleischeshülle entbunden worden, ist die innere Vergeistlichung seines Leibeslebens theils vollendet, theils zur äußern Erscheinung gebracht worden, indem er am dritten Tage die Bande des Todes zerbrach und in verkörperter Gestalt des Leibes aus dem Grabe hervorging. Christus ist hiedurch, er selbst persönlich die Auferstehung und das Leben (Joh. 11, 25.), und für die Menschheit, deren Haupt er ist, das Prinzip auch ihrer Auferstehung und des ewigen Lebens geworden: er ist die physische Erlösung für die Menschheit. Ja nicht bloß auf die Menschheit geht diese verklärende Kraft Christi, sondern indem der Mensch als Bild Gottes zum Herrn der Welt gesetzt ist (deren Wesen er als *μικρόκοσμος* in sich repräsentirt), so hat auch die ganze geschaffene Welt, so haben Himmel und Erde an dieser Verklärung Theil. Durch Christi Auferstehung ist diese Erlösungskraft der gesamten äußern und der menschlichen Natur prinzipiell bereits immanent, obwohl beide ihrer Wirklichkeit nach noch im Fleische mit allem seinem Leiden bis in den Tod stehen. Und speziell trägt derjenige, welcher an den Sohn glaubt, geistlich also mit ihm Eins geworden ist, dieserseits bereits wahrhaftig das ewige Leben in seinem inwendigen Menschen (Joh. 3, 36.). Einst aber wird der Herr die Seinen herausführen aus allen Nöthen des Fleisches und dieser Welt und wird ihren nichtigen Leib verklären, daß er ähnlich werde seinem verklärten Leibe (Phil. 3, 21.), und wird, nachdem diese Welt des Fleisches wird durch Feuer zergangen seyn, einen neuen Himmel und eine neue Erde schaffen (2 Petr. 3, 7—13.), da kein Tod mehr ist, sondern ewiges Leben waltet in der seligen Gemeinschaft Gottes durch Christum 1 Cor. 15, 26. Offenb. 21, 3. 4.). Diese schließlich Aufhebung alles Leibes und Todes in der Vollendung des Reiches Gottes ist Erlösung im engsten Sinne des Wortes (1 Kor. 1, 30. Röm. 8, 23. Eph. 1, 14.).

Vergleiche: W. R. L. Ziegler, *historia dogmatis de redemptione etc. inde ab ecclesias primordiis usque ad Lutheri tempora*. Gött. 1791. K. Bähr, die Lehre der Kirche vom Tode Jesu in den ersten drei Jahrhunderten. Sulzb. 1832. F. Th. Baur, die christliche Lehre von der Verführung in ihrer geschichtlichen Entwicklung von der ältesten Zeit bis auf die neueste. Tüb. 1838. A. Tholud, die Lehre von der Sünde und vom Verführer oder die wahre Weiße des Zweiflers. Hamb. 1833. L. Klaiber, die neutestamentl. Lehre von der Sünde u. Erlösung. Ein Versuch. Stuttg. 1836. C. Sartorius, die Lehre von Christi Person u. Werk. Hamb. 1837. L. Schöberlein, die Grundlehren des Heils entwickelt aus dem Prinzip der Liebe. Stuttg. 1848. J. Chr. Hofmann, der Schriftbeweis. Nordl. 1851. II. S. 213 f. E. Ullmann, das Wesen des Christenthums mit Beziehung auf neuere Auffassungsweisen. Gotha 4. Aufl. 1854.

Schöberlein.

Ernesti, Johann August. An diesen ehrwürdigen Namen knüpft sich in der Geschichte der Schriftauslegung, zumal der neutestamentlichen, eine neue Periode, die man als die Periode der von den Fesseln des dogmatischen Systems befreiten, grammatisch-historischen Interpretation zu bezeichnen gewohnt ist. Zwar hatte schon die Reformation das Prinzip einer von den Bestimmungen der Kirchenlehre unabhängigen Inter-

pretation anerkannt, allein im Kampf der Parteien wurde die rechte exegetische Unbefangenheit doch hier und da auch auf Seiten protestantischer Ausleger vermißt, bis Grotius im 17. Jahrhundert und mit ihm die arminianische Schule sich auf den rein historischen Boden stellte, wobei das eigenthümlich theologische Moment allerdings hinter das philologische allzusehr zurücktreten mochte. In der deutschen, lutherischen Kirche waren es die dogmatisch gemäßigten Theologen J. J. Rambach, Siegm. Jak. Baumgarten (s. d. Art.) und J. G. Töllner, welche durch ihre hermeneutischen Lehrbücher eine bessere Zeit vorbereiteten; aber „Ernesti war der Erste, der den früheren Kampf der Prinzipien auf eine Zeitlang beschwichtigte, und eben dadurch für sich und Andere, die ihm folgten, Zeit gewann, die überkommenen Erfahrungen und theoretischen Versuche zu sichten und zu reinigen, und durch immer fortgesetzte Uebung seiner Schule die vor Allem nöthige Sicherheit und Gewißheit in der Kunst der grammatischen Auslegung erwarb.“ *) — J. A. Ernesti ist geboren den 4. Aug. 1707 zu Tennstädt in Thüringen, wo sein Vater, Johann Christoph, Pfarrer und Inspector war. Er studirte, nachdem er Schulpforte besucht, zu Wittenberg und Leipzig und wurde in letzterer Stadt 1731 Corrector, 1734 Rector an der Thomasschule, 1742 a. a. Professor der alten Literatur, 1756 Professor der Beredsamkeit, 1758 Doctor und Professor der Theologie, späterhin Domherr zu Meißen, Decemvir und Präses der kaiserlich Jäbilonowitschen Gesellschaft der Wissenschaften. Nachdem er schon 1770 von dem Lehrstuhl der Beredsamkeit zurückgetreten, starb er den 11. Sept. 1781. Ernesti's Stärke ist vor allen Dingen auf dem philologischen Gebiete zu suchen, wohin wir ihm hier nicht folgen können. Wir können nur an seine Ausgaben der Klassiker (des Xenophon, Homer, Polyb, Tacitus u. a.), besonders aber an seine berühmte Ausgabe des Cicero (zuerst Leipzig 1738) erinnern; so wie an seine *Opuscula oratoria* (Leiden 1762), an seine auch für die Theologie manches Wichtige enthaltende *Opuscula philologico-critica* (1764. 77**), und an die zu ihrer Zeit sehr beliebten *Initia doctrinae solidioris* (Pp. 1736). Von seinen theologischen Schriften kommt vorzüglich seine *Institutio Interpretis N. T.* 1761 in Betracht, welcher im Jahr 1765 die zweite und im Jahr 1774 die dritte Auflage, von seiner Hand besorgt, folgte. (Die fünfte, mit Anmerkungen bereicherte, ist von Ammon, 1809.) Es zeichnet sich dieses Werk vor den früheren ähnlicher Art durch seine klassische Diction und durch größere Bauligkeit aus, obgleich es auch noch manches in die Hermeneutik hineinzieht, was jezt der „Einleitung in's N. T.“ und der „Kritik“ zugetheilt wird, z. B. die Abschnitte über Authentie und Integrität der neutestamentlichen Bücher, über Handschriften und deren Benützung, über Ausgaben, Lesarten, Uebersetzungen u. s. w. Als hermeneutisches Prinzip wird festgehalten, „daß der Sinn der Worte in den göttlich inspirirten Büchern nicht auf andere Weise gesucht und gefunden werden könne, als wie er auch in andern, d. h. menschl. Büchern gesucht und gefunden werden muß.“ Dabei aber sucht Ernesti den kirchl.-dogm. Begriff der Inspiration festzuhalten, ohne ihn, was nach seinem eigenen hement. Kanon nothwendig gewesen wäre, einer wissenschaftl. Reconstruction zu unterwerfen; höchstens zeigt er ein Bestreben, dessen Sprödigkeit etwas zu erweichen. Ueberhaupt blieb E., ob aus Klugheit, ob aus Pietät gegen das Ueberlieferte, ob aus eigner Ueberzeugung ist schwer zu sagen, dem kirchlichen Lehrbegriff so viel als möglich getreu und suchte ihn auch exegetisch zu rechtfertigen. So hat er unter Andern in seinen *Opusculis theologicis* (1773. 92) die lutherische Abendmahlstheorie nicht nur gegen die römische Verwandlungslehre (*Antimuratorio*, opusc. p. 1), sondern auch gegen die referirte Auffassungsweise (*Opusc.* p. 135 sqq.) vertheidigt. Dagegen erlaubte er sich unbedenklich Neuerungen in der dogmatischen Methode. In einer Dissertation vom Jahr 1769 (*Opusc.* p. 411 sqq.) bestritt er die herkömmliche Aufstellung dreier Aemter Christi, die indessen in neuerer Zeit durch Schleiermacher u. A. wieder zu Ehren gebracht wor-

*) L & S, Grundriß der Hermeneutik, S. 213. 214.

**) J. B. die Dissert. de Origine, interpretationis grammaticae auctore, p. 283 sqq.

den ist. Dagegen vertheidigt er die Unterscheidung einer *obedientia activa* und *passiva* bei der Lehre vom Gehorsam Christi gegen die Angriffe Töllner's (s. Baur's Geschichte der Verfühnungslehre S. 503), nahm aber auch hier zu unbestimmten Äußerungen und Abschwächungen des Dogma's seine Zuflucht (ebend. S. 552). Durch seine *Prolationes de theologiae histor. et dogmat. conjungendae necessitate et modo universo* (1759. Opus. p. 566) hat Ernesti gewissermaßen den Grundstein zur Dogmengeschichte als einer notwendigen dogmatischen Hülfswissenschaft gelegt. Sodann hat er durch Gründung seiner „neuen“ und „neuesten theologischen Bibliothek“ (jene in 10 Bänden, Leipz. 1760—69. 8. nebst Anhang und Register 1771, diese in 4 Bdn. ebend. 1773—79), zu der er selbst weitaus die meisten Beiträge lieferte, der späteren Journalistik vorgearbeitet und sich ein nicht geringes Verdienst um Verbreitung und Beleuchtung der theologischen Literatur seiner Zeit erworben. Endlich hat man von ihm auch 4 Bände Predigten. Pp. 768—82.

Vgl. A. Teller, Ernesti's Verdienste um Theologie u. Religion. Pp. 783. Semler, Zusätze zu Teller. Halle 783. S. van Vorst, Oratio de Ernestio, optimo post Grotium duce interpretum N. T. Lugd. Bat. 804. Bibliographie universelle u. d. B. Ersch u. Gruber Bd. XXXVII. Ueber seinen Interpres: Clausen, Hermeneutik, S. 291 ff., über seine accommodative Stellung in der Dogmatik, Baur a. a. D. S. 588.

Der Name Ernesti begegnet uns auch sonst noch häufig auf dem Gebiete der Theologie, der Philosophie und Philologie. Ueber diese verschiedenen Ernesti's vgl. die Biographie universelle u. Ersch u. Gruber a. a. D. (wo eine Stammtafel derselben); ferner: Bouginé, Handb. der Literargesch. IV. S. 114. Winer, Handb. der theol. Lit. I. 128. 517. 610. II. 321. 22.

Hagenbach.

Erniedrigung Christi, s. Stände Christi.

Ernte (ἁρπ.) bei den Hebräern. Während zur Zeit der Patriarchen der Ackerbau zwar nicht unbekannt war, aber nur als Nebensache betrieben wurde (Gen. 26, 12; 37, 7.), wie auch unter den heutigen arabischen Nomaden die neben der Pflege ihrer Herden einigen Landbau treiben (Robinson, Pal. I, 85; Ritter, Erd. XIV. S. 978 ff.), und der Nomade in seinem freien Hirtenleben nicht ohne eine gewisse Geringschätzung auf den Ackerbauer (den Hella) mit seinem gebundenen, angestrengten Leben herab sah (man erinnere sich z. B. an die Stellung Cain's des ersten Ackermanns neben dem ersten Hirten Abel Gen. c. 4.): so war dagegen in der spätern Zeit, als Israel in Kanaan festen Wohnsitz gesucht hatte, der Ackerbau unter diesem Volke sehr geachtet (vgl. noch Ex. 7. 16.: *γῶργια ὑπὸ ἐπιτάξεως ἐκτελέμην*), wurde von den Angeesehensten persönlich betrieben (Oideon Richt. 6, 11., Saul 1 Sam. 11, 5., Elia 1 Kön. 19, 19.), von Königen begünstigt (Usta 2 Chr. 26, 10.) und mit großem Fleiß und Sorgfalt geübt (Jes. 28, 24 ff. und dazu Gesenius), wie er vom Geseze als die Grundlage des Volkslebens angenommen war. Man baute in Palästina — wie größtentheils noch heute — vorzüglich Gerste, die gewöhnliche Nahrung der untern Volksklassen und zugleich statt des dort nicht vorkommenden Hafers als Viehfutter benutzte (1 Kön. 5, 8. Richt. 7, 13. Ruth 3, 17. Jos. Antt. 5, 6, 4.), Weizen, der als eines der vorzüglichsten Landesprodukte selbst nach Phönizien ausgeführt wurde (1 Kön. 5, 26. Ezech. 27, 17.), Spelt (zu Einsaatung der Felder), Hirse (i. Durra), Linen (Gen. 25, 29. 34. 2 Sam. 23, 11.), Bohnen (2 Sam. 17, 28.) und andere kleinere Gewächse (Ezech. 4, 2. Jes. a. a. D.). Die große natürliche Fruchtbarkeit des Bodens, zumal in einigen Gegenden, z. B. in der „Ebene“, sowie die künstliche Nachhülfe durch die dort uralte Terrassenkultur, durch Bewässern und sorgfames Segen oder Pflanzen besonders des Weizens in Reihen und vorgezeichnete Pöcher in den Furchen (Jes. a. a. D.) lassen die Nachrichten von 30—100fältigem Ertrage als keineswegs unwahrscheinlich erscheinen (Gen. 26, 12. Matth. 13, 8 ff. Jos. B. J. 4, 8, 3. vgl. Herod. 1, 193 u. a. m. — s. Burkhards Reisen v. Gesenius I, 463); heutzutage freilich gibt der Weizen bei viel schlechterer Kultur in jenen Landstrichen nur das zwölfte, das zwanzigste bis dreißigste Korn (Gudow in d. Zeitschr. d. deutsch-morgentl. Ges. II. S. 57 Not.). Auch in alter Zeit

fehlte es aber andererseits nicht an Missernten durch Dürre und verderbliche Heuschreckenszüge (Joel c. 1 ff. Amos 4, 6 ff. Jer. c. 14 ff.), oder durch verheerende Einfälle räuberischer Nomaden und feindlicher Scharen (Richt. 6, 3 f. Jes. 16, 9 f. Hab. 3, 17. 2 Kön. 3, 25.), so daß hier und da Hungersnoth eintrat (Gen. 12, 10; 26, 1; c. 40 f. u. a.). Die Aussaat für die Winterfrucht geschah im October und November, für die Sommerfrucht im Januar und Februar, die Ernte begann durchschnittlich Mitte Aprils (vgl. Joh. 4, 35. u. das. die Ankl.). In einigen besonders begünstigten Gegenden, wie z. B. um das, wegen seiner tiefen (es liegt 640' unter dem Mittelmeere) und geschützten Lage mit einem ägyptischen Klima und tropischer Vegetation ausgestattete, Jericho, für welches selbst der Talmud ein früheres Beginnen der Ernte erlaubte (Pesach. 4, 8.), fing dieselbe mitunter noch früher an, dagegen natürlich auf den Bergen oft erst 2—3, ja noch mehr Wochen später. So fand z. B. Robinson auf dem hochgelegenen Rücken von Hebron und Umgegend trotz ihrer südlichen Lage die Weizenernte noch am 6. Juni nicht so weit vorgeschritten, wie in Jericho drei Wochen früher, wo sie schon Mitte Mai zu Ende ging; Ende Aprils war dort auch die Gerstenernte schon vorbei, ja Eli Smith hatte diese in einem vorhergehenden Jahre schon am 22. April beendet gefunden. Gesellig wurde im alten Israel die Ernte eröffnet durch feierliche Darbringung der Erstlingsgarbe (von Gerste) im Tempel am zweiten Tage des Passah, d. h. am 16. Nisan, der daher früher Abib = Ährenmonat hieß, und vorher durfte wenigstens nichts von der Ernte gegessen werden (Levit. 23, 10 ff. — s. d. Art. „Erstlingen“, „Feste“, „Passah“ n. f. w.); sie dauerte dann bis Pfingsten, wo das eigentliche Erntefest war und die erste Weizengabe geopfert wurde (Exod. 34, 22.), während endlich am Schlusse des ganzen ökonomischen Jahres — im siebenten Monat — nach Einsammlung aller Ernten noch ein „Erntedankfest“, das „Fest der Einsammlung“ (Laubbüttenfest) gefeiert wurde, Lev. 23, 15 ff. Dent. 16, 1 ff. Exod. 23, 16.

Zuerst war also die Reife an der Gerste (2 Sam. 21, 9. Ruth 1, 22; 2, 23. vgl. in Aegypten Exod. 9, 31 f.), dann ging's an den Weizen (Gen. 30, 14. Richt. 15, 1. 1 Sam. 6, 13; 12, 17.), und so jedes in seiner Ordnung. Die Schnitter waren meist Knechte und Tagelöhner, denen ein Oberknecht als Aufseher vorstand, Ruth 2, 5 f., den Rägden kam wohl hauptsächlich das Nachlegen und Binden des Geschnittenen zu, Ruth 2, 8., aber auch der Eigenthümer und dessen Söhne legten Hand an, zumal beim Fortschaffen der Garben, Gen. 37, 7. vgl. Hom. Il. 18, 550 f. Die Vorübergehenden sprachen zu den Arbeitenden Gruß und Segen, Ruth 2, 4. Ps. 129, 8. Iherosol. erlörnte dabei laute Fröhlichkeit, Jes. 9, 2. Ps. 126, 5 f.; die Schnitter labten sich an gerösteten Weizenkörnern und in Essig getunkten Brobstücken, Ruth 2, 14. Das mit der Sichel Geschnittene (Deut. 16, 9; 23, 25. Jer. 50, 16. Hiob 24, 24.) wurde auf dem Arme zusammengetragen, Ps. 126, 6; 129, 7., in Bunde oder Garben gelegt, Gen. 37, 7. Ruth 2, 16. und diese in Haufen zusammengestellt, Ruth 3, 7. Richt. 15, 5. Exod. 22, 5. Hiob 5, 26. Cantic. 7, 3. Gewöhnlich fand dann das Dreschen (s. den Art.) und Wurfeln sogleich auf einer oder mehreren festgestampften Stellen des Feldes (Robinson sah z. B. bei Jericho fünf solche, runde „Tennen“ von 50' Durchmesser neben einander), vorzüglich an dem Winde zugänglichen Orten, Statt, Ruth 2, 3. Richt. 4, 12 f. Die Wespser selber hüteten die auf den Tennen bleibenden Körnerhaufen auch des Nachts, Ruth 3, 2 ff. vgl. Hiob 21, 32., endlich aber wurden sie auf Esel, Kameele oder Wagen gepackt und in die Scheunen geführt (Amos 2, 13. Hiob 39, 12. 2 Sam. 9, 10. Neh. 13, 15. Matth. 3, 12; 13, 30.), welche zum Theil nur cisternenartige Gruben auf den Feldern, zum Theil aber wirkliche Gebäude sind (Joel 1, 17. Jer. 50, 26. Eul. 12, 18.) Auf eine sehr schöne und milde Weise hatte sich das Gesch wie in andern Beziehungen, so auch in dieser der Armen angenommen; war ja das ganze Land des Herrn Eigenthum, die ganze Ernte Seinem Segen zu verdanken (Deut. 28, 8.), warum sollten sich nicht Alle, auch die Aermsten, dieses Segens mitfreuen können? Deshalb sollten die Winkel der Aeder — nach dem Talmud $\frac{1}{100}$ — nicht geschnitten werden,

sondern wie die Nachlese und jede etwa drauſſen vergessene Garbe den Armen und Fremden gehören, Lev. 19, 9; 23, 22. Deut. 24, 19. Ruth 2, 2 f. Feldwächter (Jer. 4, 17. Job 27, 18.) sollten Diebe, Vögel und Gewild verschonen, aber es nicht hindern, wenn ein Hungeriger mit der Hand reisende Aehren abrufte, Deut. 23, 25. Matth. 12, 1. Von diesen Bestimmungen sind mehrere noch heutigen Tages bei den Arabern in Palästina geltende Sitte, freilich aber ist theils wegen der Trägheit und Indolenz der Bewohner und daherigen schlechteren Anbaues, theils wegen der drückenden Landesverwaltung und Steuerverhältnisse, theils beim Mangel an Schutz vor räuberischen Beduinenhorden, die noch heute gerne „ernten, wo sie nicht gesäet haben“ (vgl. Luk. 19, 21 f. Joh. 4, 37 f.), der Ertrag der Ernten lange nicht mehr so ergiebig, wie zur Zeit der Blüthe des israelitischen Staates; eine geordnete Verwaltung und europäische Ansiedler würden aber bald dem Lande wieder seinen früheren Segen abgewinnen.

Vgl. Winer, *HWB.* unt. „Ackerbau“ und „Ernte“; v. Pengerle, *Kanaan I* S. 78—104; Ewald, *Altethümer* Jfr. S. 357 ff.; Saalschütz, *mos. R.* S. 344 f. 416 ff.; zur Vergleichung des altägypt. Ackerbaus *Wilkinson, manners et customs* IV. p. 48. 86 sqq. und *Rosellini, monum. civ.* I, 301 sqq. u. Taf. 32, 33; für die heutigen Zustände *Robinson, Pal. II*, 309. 419. 430. 504. 519 ff. 633. 660 ff. 720; *III*, 9. 195. 210. 233; *Ritter's Erdb.* XV, 1 S. 504 ff. 515 f.; XVI. S. 134 f. 826.

Hütersht.

Erste Bitte, s. Expectanzen.

Erstgeburt, בכור, gewöhnlich mit dem Zusatz עֶרְוָה לְרֵאשִׁית, *δυνατότων μῆτραν* (Exod. 13, 2. 15; 34, 19. Num. 3, 12; 8, 16; 18, 15. Luk. 2, 23.), die männliche Erstgeburt פֶּטֶר לְרֵאשִׁית הַבְּכוֹרִים (בְּכוֹר בָּרָה), *nāw āpau dynatōton mētran* (Exod. 13, 15; 22, 28; 34, 19. Luk. 2, 23.), *τὰ πρωτότοκα ἀρρενικά* (*Philo, opp.* II. 233.), Beides von Mensch und Thier (vgl. besonders Num. 3, 13.: עֶרְוָה לְרֵאשִׁית הַבְּכוֹרִים). Dieselbe sollte nach dem mosaischen Gesetz dem Herrn heilig sein und zwar als Erstgeburt, so daß jeder andere Beweggrund der Darbringung einer männlichen Erstgeburt (z. B. in Folge eines Gelübbes) ausgeschlossen war (Levit. 27, 26.). Ein Unterschied sollte (Num. 18, 15,) Statt finden in der Art und Weise, wie die Heiligung einer männlichen Erstgeburt vollzogen wurde und zwar 1) zwischen Mensch und Thier und 2) zwischen unreinem und reinem Thier. Die Erstgeburt vom Menschen sollte nicht geschlachtet werden*), sondern zum Dienste beim Heiligthum geweiht sein. Es ist daher höchst wahrscheinlich, was die jüdische Tradition behauptet und wofür *Dankes* die Stelle Exod. 24, 5. als Beleg anführt (*Misehn. Sebach. 14, 4. Targ. hieros. 49, 3.*), daß ursprünglich die erstgeborenen Söhne sämtlicher Stämme Israel, wenigstens als Gehälfen der Familienhäupter (welche, der Sitte des ganzen Alterthums, auch der Patriarchen, entsprechend unter den Exod. 19, 22. außer Aaron und seinen Söhnen genannten Priestern zu verstehen sind), dem Opferrdienste oblagen. Das Gesetz rief darin freilich während des Aufenthalts am Sinai eine gewaltige Aenderung hervor: Der Herr berief nun zu Gehälfen Aarons und seiner Söhne an der Stelle sämtlicher Erstgeborenen den Einen ganzen Stamm Levi (Num. 3, 12.) und die männlichen Erstgeborenen der übrigen Stämme sollten fortan nur einen Monat nach der Geburt (was wohl mit den 33 Tagen der Reinigung der Mutter nach Levit. 12, 4. zusammentreffen sollte**))

*) Die Erzählung Gen. 22. von Abraham und Isaak hebt angedeutlich B. 1. und 12. hervor, daß der Herr Abraham nur versuchen wollte, ob seine Gottesfurcht ihn selbst dazu bereiz machte? und in der Verhinderung B. 12. und dem Ersatz B. 13. ist geradezu die Verwerfung von Menschopfern angedeutet; die Geschichte von Jephtha aber (Jud. 11.) verräth zu deutlich die Verwilderung des Mannes und das Außerordentliche der That, als daß der Opferrung seiner Tochter eine Bedeutung beizulegen wäre.

**) Unrichtig ist es ohne Zweifel, wenn die Rabbinen als Ursache dieser Monatsfrist angeben, daß das Leben des Kindes innerhalb des ersten Monats noch weniger gesichert sey und ein todt Geschöpf doch nicht geweiht werden dürfte!

im Tempel dargestellt und nach einer Schätzung der Priester, welche sich wohl nach der Lebensfrüchtigkeit des Kindes und dem Vermögen der Eltern richtete, jedoch höchstens fünf Sela betragen durfte, losgelaufen werden (Exod. 13, 13. Num. 18, 16 ff., cfr. Lev. 2, 22. 27. Mischn. Bechoroth 8, 8. Philo opp. II, 234.). Dieses Loskaufen der männlichen Erstgeburt bei Menschen hat sich denn auch in der Synagoge erhalten bis auf unsre Zeit, wenn es gleich von der modernen jüdischen Welt nicht mehr eingehalten wird; der orthodoxe Jude versammelt am 31. Tag nach der Geburt seines erstgeborenen Sohnes zehn Freunde nebst dem Rabbiner in seinem Hause, legt dem Knaben mit einer bestimmten Summe Geldes, welche 7—8 fl. nicht übersteigen darf, gewöhnlich aber nur 2 fl. beträgt, auf den Tisch und beantwortet die Frage des Rabbiners: „was er lieber wolle, seinen Erstgeborenen, der das erste Kind seiner Mutter ist, Jehovah übergeben oder es loskaufen um fünf Sela nach dem Sela des Heiligtums, der zwanzig Gera ist?“ mit der Erklärung, seinen Sohn darum loskaufen zu wollen. Der Rabbiner empfängt nun das Geld, schwingt es zum Zeichen seiner stellvertretenden Kraft um den Kopf des Kindes und erwidert die Feier mit üblichen Segens- und Friedenssprüchen. Ist der Vater vor dem 31. Tag gestorben, so ist die Mutter zwar nicht dazu verpflichtet, sie muß aber ein Täfelchen von Metall oder Pergament mit den Worten: „Dieser Erstgeborene ist noch nicht gelöst worden“ (לֹא נִסְּתָה הָעֵרֶשֶׁת הַזֹּאת) dem Knaben um den Hals binden, wodurch derselbe die Pflicht auf sich nimmt, sich selbst auszulösen (cfr. auch Buxt. synag.). Außerdem ist heutzutage noch übrig die Sitte des Fastens aller männlichen Erstgeborenen am Vorabend des Passahfestes (cfr. den Art. Fasten). Ganz abgegangen aber scheint unter unsern heutigen Juden die Auslösung der Erstgeburt der Thiere, welche theilweise, nämlich bei unreinen Thieren, schon nach dem mosaischen Gesetz Statt haben sollte, mit dem Aufhören des Opfers unter den Juden aber wohl auch bei den reinen Thieren eintrat. Das Erstgeborene von unreinen*) Thieren nämlich wurde, da es nicht geopfert werden durfte, nach der Schätzung der Priester losgelaufen und zwar, wie es nach Exod. 34, 19. 20. scheint, durch ein Schaf oder sonst ein reines Thier mit Daranlegung des fünften Theils des Werths des unreinen Thieres oder aber es wurde den Priestern zum Verkauf völlig überlassen (Num. 18, 15. Levit. 27, 27.). Das Erstgeborene von den reinen Thieren (τῶν ἁγίων, ὅσα πρὸς ἑνῆραυς καὶ ἑξήκοντα ἀνθρώπων, nach Philo) dagegen mußte, wenn es fehlerlos war, binnen einem Jahr vom achten Tage der Geburt an geschlachtet und geopfert werden, so zwar, daß das Blut auf den Altar gesprengt, das Fett verbrannt wurde, das Fleisch aber, namentlich von der Webebrust und der rechten Schulter, den Priestern gehörte (Num. 18, 17. 18.); hatte aber das Thier einen Fehler (hinkend, blind u.), so sollte es nicht geopfert, sondern vom Besitzer gegessen werden in seinem Thor, das Blut angenommen, das man zur Erde goß (Deut. 15, 19—23.). Die Annahme einer sogen. „Zweitergeburt“ (nach dem Ausdruck und der Voraussetzung von Michaelis (Mos. Recht. S. 193. IV, 85. cfr. auch Jahn, III, 415. u. Rosenm. Schol. II, 519.), welche zu den Opfermahlzeiten verwendet worden wäre, ist nicht zu erweisen; noch weniger die Annahme (in Welte's Encyclopädie), daß die weibliche Erstgeburt dazu verwendet worden sey, da dies Deut. 15, 19. geradezu zuwiderläuft; daß vielmehr auch der Besitzer, nicht nur der Priester, bei der Opfermahlzeit an heil. Stätte essen sollte von dem Fleisch der fehlerlosen männlichen Erstgeburt, erhellt aus Deut. 15, 20. verglichen mit 15, 21—23., die Stelle Num. 18, 18. scheidet, wie es scheint, den Priestern nur jene gewissen Stücke besonders zu und übersehen die LXX die Worte יְהִי לָךְ חֵטְא וְשֹׂאֵת בְּשֵׁרְךָ וְהָיָה לְךָ חֵטְא וְשֹׂאֵת בְּשֵׁרְךָ אֵלֶיךָ allein richtig mit: καὶ τὰ κρέατα ἑαὶ σοὶ καὶ τὰ στήθην τὸ ἐνὶ μετρώος καὶ κατὰ τὸν βραχίονα τὸν δεξιόν.

*) ἁγίων nicht, wie Luther übersetzt = etwas Unreines, sondern = das Unreine, die Unreinigkeit, daher die LXX und die Vulgata richtiger geradezu übersetzen: ἑὸν δὲ τῶν ἁγίων τῶν ἀνακάθρων, „quod si immundum est animal“.

Real-Encyclopädie für Theologie und Kirche. IV.

Das Volk Israel steht mit dieser ganzen Einrichtung und der ihr zu Grund liegenden Anschauung einzig da unter allen Völkern der Erde: denn die Weihung der Erstlinge von Unblutigem zwar, als Zeichen der Anerkennung, daß aller Segen von Oben komme und der Mensch darum der Gottheit eigentlich Alles schuldig sey, hatten sie gemeinsam mit den meisten Völkern der alten Welt, nicht aber die Weihung der Erstgeburt von Mensch und Vieh; die Weihung der erstgeborenen (und besonders der eingeborenen) Söhne fand sich zwar auch bei den Phöniziern, Carthagenern und einigen andern verwandten Völkern (cfr. 2 Kön. 3, 27. Levit. 18, 21. 2 Kön. 21, 6. Ezech. 20, 26.), von deren Heidenthum die Israeliten hin und wieder sich ansteden ließen, aber a) nur bei außerordentlichen Gelegenheiten, b) nur in blutiger Weise durch Abschachtung des Opfers, c) als Sühnopfer zur Abwendung des Zornes der Götter, d) als selbstermähltes Opfer, dem die Göttergabe von der Opferung des eingeborenen Sohnes des Moloch oder Saturn nur unterlegt war (vgl. Movers, Phönizier): — indessen nach dem mosaïschen Gesetz die Erstgeburt des Menschen nicht als Schlachtopfer, sondern als Priester Jehovas's Ihm geweiht ward; nicht als Sühnopfer, sondern als Dankopfer für die Verschonung der israelitischen Erstgeburt gegenüber der ihrem Auszug aus Aegypten vorangehenden Himmelsgraffung aller ägyptischen Erstgeburt (Exod. 13, 14. 15. Num. 3, 13; 8, 17.), und als ein von Gott selbst gegebenes Institut, als ein Ediktum in dem Gebäude dieser unübertroffenen Gesetzgebung.

Uebereinstimmend mit den Sitten und Rechten der meisten Völker legten auch die Israeliten der männlichen Erstgeburt gewisse Vorzüge bei vor den jüngeren Brüdern: der Erstgeborene aus erster Ehe des Vaters genoß nicht nur großes Ansehen in der Familie, sondern er hatte Anspruch auf ein doppeltes Erbtheil (Deut. 21, 17. thalmudische Beschränkungen s. Behoroth 8, 9.), wurde in den Geschlechtsregistern als der Erstgeborene namhaft gemacht (Gen. 22, 21; 25, 13; 35, 23; 46, 8. Num. 3, 2; 26, 5. 1 Sam. 8, 2.), hatte die Vormundtschaft über die noch unverehelichten Geschwister, ward «das Haupt» genannt und folgte, wenn der Vater ein Fürst war, denselben «als Oberster im Reich», ja auch «als Oberster im Opfer» (Gen. 49, 3. 2 Chron. 21, 3. cfr. auch Herod. 6, 52. Rosenm. Morgl. III, 263.). Die Uebertragung des Erstgeburtrechtes (*τὸ πρῶτοτοκος* nach Joseph. Antt. 2, 1, 1., *τὰ πρωτοτόκια* nach Hebr. 12, 16.) auf einen jüngeren Sohn war dem Vater ausdrücklich verboten (Deut. 21, 15—17.), da der Erstgeborene aus erster Ehe «seine erste Kraft und das Recht der Erstgeburt sein» sey; eine Ausnahme, welche durch schwere Verläumdung gerechtfertigt war, siehe Gen. 49, 3 ff., mit der die Rechte der Erstgeburt Rubens unter Juda und Joseph theilenden Auslegung in 1 Chron. 5, 1. 2., ebenso die Ausnahme in der Thronfolge Salomo's nach David (1 Kön. 1.). Ob eine freiwillige Verzichtleistung des Erstgeborenen erlaubt war, ist nicht zu entscheiden; der einzige als Beleg dienende Fall ist der von Esau (Gen. 25, 29—34.), in welchem bei der göttlichen Bevorzugung Jakobs (Gen. 25, 23. Röm. 9, 10—13.) eine Zulassung Gottes, wiewohl (Hebr. 12, 16.) mit dem Ausdruck seines Mißfallens an Esau ausgesprochen liegt. Hinsichtlich der Mädchen bestand wohl auch in Israel wie unter den übrigen Völkern des Morgenlandes jenes Erstgeburtrecht, daß man die jüngere Tochter nicht vor der älteren ausgab (Gen. 29, 26.); die erstgeborene Tochter scheint übrigens, wo keine Brüder vorhanden waren, kein weiteres Erbtheil als die jüngeren Schwestern erhalten zu haben.

Während endlich schon das Alte Testament von der einzelnen Erstgeburt sich erhebt zur Anschauung des ganzen Israel als der Erstgeborenen unter allen Völkern der Erde und in ihm daher ebensosehr den vornehmsten Erben des göttlichen Segens als das zwischen Gott und den übrigen Völkern mitten inne stehende priesterliche Geschlecht erblickt (Exod. 4, 21. Jerem. 31, 9. 20. Exod. 19, 6.), schaut das Neue Testament Beides: Lasten und Rechte der Erstgeburt, Beides: Opfertod und Priesterthum derselben vereinigt und vollendet in Jesu Christo, dem *πρωτότοκος ἐν πολλοῖς ἀδελφοῖς* (Röm. 8, 29. Hebr. 1, 6.), der *μεγαλὴ τὴν οὐμνίαν*

τος, τῆς ἐκκλησίας und dem προτόκοος ἐκ τῶν νεκρῶν, daher berufen, ἵνα γένηται ἐν πᾶσιν αὐτὸς πρῶτεύων (Col. 1, 18.), und um Ihn her im Himmel die ἀπαρχὴ τῶν αὐτῶ κτισμάτων (Jak. 1, 18. Apol. 14, 4.) aus aller Welt die ἐκκλησία πρωτοτόκων (Hebr. 12, 23.), und verkärt damit auch diese irdische und vorübergehende Ordnung zu einer himmlischen und in die Ewigkeit hineinreichenden. Pfr. Pressel.

Erstlinge und Erstlingsopfer (hebr. תְּרוּמָה das allgemeine Wort, תְּרוּמַת bezeichnet die Erstlingsfrüchte, und kann, mit jenem verbunden (Ex. 23, 19.) durch dasselbe genauer bestimmt werden = die Ersten und Besten der Erstlingsfrüchte). Wie bei den meisten alten Völkern es als eine der ältesten Kultusinstitutionen erscheint, daß die Erstlinge oder das Erste und Beste, was der Boden an Früchten getragen hatte, der Gottheit, deren Segen man den ganzen Ertrag der Felder und Bäume zu verdanken hatte, dargebracht wurden, also wären diese ersten Früchte an sich zu heilig für den Menschen und könne er erst dann sicher und froh davon genießen, wenn er die ersten Gott geweiht habe (vgl. v. schöne Bild Jer. 2, 3.): so fand sich diese Sitte ebenfalls seit urältester Zeit (Genes. 4, 3 f.) bei dem semitischen Stamme der Hebräer und wurde hier später durch das mosaische Gesetz nur bestimmter geordnet und geregelt. Das Gesetz unterschied gewissermaßen — denn der Natur der Sache nach ist der Unterschied nicht durchweg scharf festgehalten, sondern beide gehen mannigfach in einander über — 2 Arten von Erstlingsgaben, nämlich theils die feierlichen Erstlingsopfer, welche das Volk als ganzes darbringen sollte, theils die Erstlinge, welche jeder Einzelne dem Herrn weihen mußte. Von jenen solennen Erstlingsopfern wurden zwei dargebracht: das erste — eine Erstlingsgarbe und zwar ohne Zweifel aus den ersten reifen Büscheln der Gerste (s. d. Art. Ernte) — zu feierlicher Eröffnung der Ernte am zweiten Tage des Passah, d. h. am 16. Nisan; diese Garbe wurde vom Priester »dem Herrn gewebet« und begleitet mit dem Brandopfer eines Lammes, einem Speisopfer von $\frac{1}{10}$ Weismehl und einem Trankopfer von $\frac{1}{4}$ Fin Wein. Die zweite National-Erstlingsgabe wurde 7 Wochen später an den Pfingsten, dem eigentlichen »Erntefeste«, dargebracht und bestand aus 2 Erstlingsbroden, die aus je $\frac{2}{10}$ Weizenmehl bereitet, als freubiges Opfer gesäuert waren und wenn auch aus jeder Familie(?) dargebracht, doch bloß 2 an Zahl repräsentativ geopfert wurden; sie waren begleitet von einem Brandopfer von 7 Lämmern, 1 jungen Stier und 2 Widbern, einem Speis- und Trankopfer, einem Sündopfer von 1 Bock und einem Dankopfer von 2 Lämmern, welche nebst den Broden »gewebet« wurden, dann aber den Priestern gehörten, s. Levit. 23, 9 ff.; Exod. 23, 16. Num. 28, 26 ff. (hier sind etwas abweichend für das Brandopfer 2 Stiere und 1 Widder, 7 Lämmer bezeichnet, was indessen nicht berechtigt, mit Saalschütz, mos. R. S. 420 beide Opfer für verschieden zu erklären).

Neben diesen beiden großen, so zu sagen offiziellen, Erstlingsopfern zum Anfang und Schluß der Ernte vom ersten Rohertag und vom ersten daraus Bereiteten sollte aber jeder Israelit von allen Erzeugnissen der Bodenkultur (Exod. 23, 19. Deut. 26, 2 ff.), hiemit nicht bloß von Gerste und Weizen, auch unmöglich bloß in jener Zeit, da die einen Produkte ja viel später erst reif werden, einen Theil der Erstlinge, »einen Korb voll«, dem Herrn »weihen«, in dankbarer Erinnerung, daß Er sie aus Aegypten geführt und ihnen dieses reich gesegnete Land geschenkt habe, s. auch Num. 18, 12 f. Neh. 10, 38. Eyr. 3, 9. Tob. 1, 6. 1 Makk. 3, 49. Von diesen freiwilligen Erstlingsgaben wurden einige in rohem, natürlichem Zustande gebracht, z. B. Baumfrüchte, andere, wie Del, Most, Mehl, auch Teig und Kuchen, schon ganz zubereitet, jedoch ehe der Mensch selber davon irgend gegessen hatte, s. Num. 15, 20 f. Auch die Erstlinge der Wolle bei Schafschur wurden gefordert, Deut. 18, 4., und sogar — wenigstens einmal, wenn auch über des Gesetzes Buchstaben hinaus — die Erstlinge vom Honig dargebracht, 2 Chron. 31, 5. (vgl. Deut. 8, 8.). Auch von neugepflanzten Bäumen darboten in den ersten drei Jahren keine Früchte genommen werden, erst die des vierten Jahres gehörten Jehovah — jene geringern, die als der Bäume »Vorhaut« bezeichnet sind, wären zu gering gewesen

zur Darbringung vor den Herrn, vor Ihm aber sollte jedenfalls kein Mensch vom Baune genießen; — die des 5. Jahres mochte endlich der Mensch genießen, Levit. 19, 23 ff. (vgl. Jos. Antt. 4, 8, 19.). Diese Art von Erstlingsgaben kamen nicht auf den Altar, sondern fielen gleich den Priestern zu ihrem Unterhalte zu (s. noch Exod. 44, 30 f., vgl. 2 Kön. 4, 42.; Philo, opp. II. p. 233 sq. M.), weshalb zu ihrer und der Zehnten (s. den Art.) Aufbewahrung später am Tempel Vorrathskammern eingerichtet und unter Aufsicht eigner Verwalter gestellt wurden, 2 Chr. 31, 11 f. Neh. 12, 44; 13, 5. Mal. 3, 10. Dester aber müssen mit dieser Art von Erstlingsgaben auch Speisopfer verbunden gewesen seyn von gerösteten und zerstoßenen Gerstenkörnern und Kuchen als »Hebe,« Levit. 2, 14 ff. Num. 15, 17 ff., vgl. Jos. 5, 11 f., und wenn auch die Privaten ihre freiwilligen Gaben gerne vorzugsweise an jenen beiden offiziellen Erstlingsopferfesten — Passah und Pflingsten (vgl. Levit. 23, 17.) — zugleich mit darbrachten, so weit dies möglich war, denn für alle wäre es schlechterdings unmöglich gewesen — so scheint doch Ewald zu weit zu gehen, wenn er beide Arten der Erstlingsgaben gänzlich zusammennimmt (vgl. weiteres Art. »Passah«).

Da das Maß dieser Gaben gesetzlich nicht näher bestimmt, sondern dem guten Willen der Einzelnen überlassen war (Deut. 16, 10., vgl. 26, 2.), so hatte die spätere Zeit mit ihrer alles in Buchstaben fixirenden Tendenz hier einen weiten Spielraum, durch »Sagungen« das weise Gesetz zu ergänzen, theilweise auch auf spätere, anders gewordene Verhältnisse anzupassen. Die beiden talmud. Traktate Viccurim und Therumoth enthalten daher eine Menge näherer Bestimmungen über diesen Gegenstand, wie sie nach und nach aufgefunden waren und endlich fixirt wurden. Indem wir hierüber auf Winer und Saalschütz verweisen, merken wir nur kurz einige Hauptpunkte an: das Maß der Gaben wurde zu $\frac{1}{10}$ der zubereiteten Erstlinge als Minimum bestimmt; als Produkte, von denen die Erstlinge — aber nur wenn sie im heil. Lande selber gewachsen waren — entrichtet werden sollten, werden die Deut. 8, 8. genannten bezeichnet, nur daß an die Stelle des dort erwähnten Honigs hier »Datteln« treten; diese Früchte konnten auch in getrocknetem Zustande von den vom Tempel ferner Wohnenden geliefert werden; sie durften nicht vor Pflingsten, nicht nach der Tempelweihe einkommen; ganz zum Gebrauche bereite Erstlinge, die der Talmud תרומה nennt im Unterschiede von den »natürlichen« Erstlingen oder ערשית (diesen Wortunterschied macht aber das A. T. nicht, s. Levit. 23, 17., wo die Brode »Viccurim« heißen; auch Num. 18, 8 ff. ist mit תרומה nichts Verschiedenes bezeichnet, etwa, wie noch Saalschütz a. a. O. S. 346 f. behauptet, eine bloße Abgabe an die Priester ohne den Charakter eines symbolisch-religiösen Geschenkes an Gott, s. dagegen v. 8, 12 f., wo ausdrücklich gesagt wird, diese Erstlinge werden Jehovah gebracht, dieser aber tritt sie gleichsam den Priestern zu ihrem Unterhalt ab; der Ausdruck תרומה bezeichnet die Erstlinge nur als »Darbringung«, als Hebe und Geschenk) — mußten auch von jüdischen Ländereien außerhalb Palästina entrichtet werden, wurden aber wohl meist verwerthet und nur der Gelbbetrag an den Tempel gesandt (Jos. Antt. 16, 6, 7. Philo II. p. 568. 578. 592 — vgl. Tob. 1, 7. von den Zehnten); endlich werden genauere Vorschriften erteilt über den Genuß dieser Gaben durch die Priester (vgl. Levit. 22, 6 f. Num. 18, 11.) und die Strafen für davon genießende Laien festgesetzt. Vgl. Winer, R.W.B. Saalschütz, mos. R. S. 343 ff. 416 ff. 433 f. Ewald, Alterth. S. 226. 316 f. 358—368.

Hüetzi.

Erthal, Franz Ludwig v. E., Fürstbischof von Würzburg und Bamberg, ist 16. Sept. 1730 geboren zu Lohr, wo sein Vater kurmainzischer Geheimerrath und Amtmann war. Sein älterer Bruder Heinrich Karl, geb. 29. Dec. 1720, wurde als Erzbischof von Mainz durch seine üppige Scheinaufklärung und durch seine Flucht vor den Franzosen 1792 bekannt; nachdem er Alles auf dem linken Rheinufer verloren, starb dieser 1802 als der letzte Kurfürst von Mainz.

Franz Ludwig, mit allen Vortheilen des Adels als Jurist gebildet, war ein Edelmann im besten Sinne, wie Deutschland deren zu allen Zeiten nur zu wenige ge-

habt und vereinigte mit einem starken Sinne für das gute Herkommen in Kirche und Staat eine besonnene Auerkennung der guten Elemente der Aufklärung. Nachdem er Wien und Rom kennen gelernt, trat er 33 Jahre alt in das Würzburger Domkapitel, wurde von Joseph II. zum Kommissär bei Untersuchung des Reichskammergerichts zu Beglar und dann beim Reichstag angestellt. — Er wurde 1779 den 18. Februar zum Fürstbischof von Würzburg, 18. März im Hochstifte Bamberg erwählt, theils weil er schon viele Staatsgeschäfte dort längst mit dem gewissenhaftesten Fleiße besorgte, theils um mit dem mächtigen Nachbar Mainz in ein gutes Vernehmen zu kommen. Während seiner 16 jährigen Regierung wirkte er stets nach seinem Grundsatz, daß der Fürst um des Volkes willen da sey; es ist als hätte er mit dem großen Friedrich in Selbstaufopferung wetteifern und ein katholisches Gegenbild aufstellen wollen, und gewiß war unter diesem Krumsstabe besser wohnen. Ebenso war er in gedoppeltem Sinne ein Gegenbild Joseph's II. Ein ihm nahe gestandener Mann spricht ganz in seinem Sinne, er habe bewiesen, daß man weder Freigeist noch jüher Reformator zu seyn brauche, um sich früh und spät seinem Volke zum Opfer zu bringen. So viel die beschworene Verfassung, welche hauptsächlich Erhaltung der Privilegien des kistsfähigen Adels bezweckte, ihm erlaubte, suchte er das faule, üppige Leben der Sincuristen zu beschränken. Auf die „adeliche Bank“ in den Gerichten wurden nur noch unterrichtete, fleißige Männer zugelassen, die Jagd eingefriedigt, der nur dem Adel zugängliche Opersaal in ein Naturalienkabinet verwandelt, der Offiziersfäbel nur Soldaten gegeben, die ihn tragen, ihn und die Mannschaft führen konnten, der fernere Verlauf von Aemtern wurde aufgehoben, dagegen auf ehrliche Verwaltung fest gedrungen: nur tüchtige, in ihren Aemtsitzen wohnende Oberamtsleute, wie v. Reigerberg, konnten auf ihren Aemtern bleiben, die anderen oder ihre Familien erhielten starke Pensionen, Bürgerliche wie Häffner wurden angestellt, das romantisch-patriarchalische Amtiren, d. h. das Schmieren und willkürliche Sporteln abgeschafft. Die Protektion wurde möglichst eingeschränkt. Als er um Nachlassung der Erstattung eines Kassenreflexes gebeten wurde, erwiderte er: „als Landesfürst bin ich nicht der Eigentümer, sondern der Verwalter der öffentlichen Gelder, es sind die Blutspennige meiner Unterthanen.“ — Ebenso sorgte er für prompte Justiz; dem Referenten beim Gerichtshofe, welcher erst auf seinen unmittelbaren Befehl einen verlegenen Rechtsstreit in Kürze erledigte, legte er den größten Theil der Kosten auf, mit dem Bescheide: „Gewissen und Amtspflicht müssen einem Justizbeamten mehr gelten, als ein Kabinetsbefehl.“ — Er schaffte die Todesstrafe nicht außerordentlich ab, aber Jahre lang wurde keine mehr vollzogen; er stellte bessere Zuchthäuser her, suchte die Züchtlinge durch Religion und Arbeit zu bessern; ein adelicher Offizier, welcher einen bürgerlichen Kameraden feiglings erstochen hatte, ließ er trotz aller Fürbitten der Sippschaft in das gemeine Zuchthaus sperren, denn: „wen edle Geburt und Erziehung nicht vor entehrenden Verbrechen bewahren, den können sie auch nicht vor der Strafe derselben schützen.“ — Die Lotterie hob er auf (und sie blieb nach seinem Beispiel im frühlichen Kreise aufgehoben, bis er größtentheils bayrisch wurde) und weigerte sich in der Theurung von 1789, die Fruchtsperre einzuführen, wobei seine Bemühungen um Hebung der Landwirthschaft und die Natural-Staatwirthschaft ihm zu Gute kamen. Für den Juliuspsital in Würzburg wurde er ein zweiter Stifter durch große Bauten, Stiftungen und Anordnungen; es war ihm indeß ärgerlich, daß man von der darin neuerbauten Kirche wegen ihrer Einfachheit sagte, es sey eine lutherische Kirche. Bei allen diesen Bemühungen war eine seiner Hauptabsichten, das damals oft sehr herbe Vorurtheil der Protestanten gegen Alles, was von den Katholiken kommt, zu bekämpfen. In diesem Sinne correspondirte er mit v. Knochow. Nichts kostete ihm mehr Zeit als die Ueberwachung des Armenwesens, zumal er gute Verwaltung und Polizei, gute hohe und Volksschulen als Bedingungen der Abnahme der Armuth ansah. Die genauen von allen Pfarrern nach musterhafter Fragestellung einverlangten Tabellen sah er selbst durch; wegen der strengen Strafen gegen Bettel kam er nicht nur mit den Bettelmönchen in Reibungen. Noch ist das: Geseßbüchlein zur Behandlung der Armenpolizei auf dem Lande,

Würzburg 1791, eine musterhafte Anweisung. Alle Armen waren aufs Genaueste überwacht und die wirklich Bedürftigen versorgt; die Müßiggänger versetzten gestrigelten, scharfen Strafen. Wie von der falschen Aufklärung war er von der butterberzigen Philanthropie weit entfernt. Durch Verbindung des Amtlichen und der Freiwilligkeit suchte er die Selbsthülfe zu wecken, veranlaßte Bänke zu Krankenläschen und Errichtung von Hospitälern. Aber auch dazu weigerte er sich, Klostergüter anzugreifen, drang aber überall auf genaue Einhaltung der Stiftungszwecke; in manchen Klöstern blühte Wissenschaft. Die Förderung der Industrie wollte wegen des in geistlichen Staaten mangelnden Bürgerstandes auch hier nicht ganz glücken.

Wie er der geistlichen und der Schullehrer-Seminare, der Volksschulen sich annahm und sie hob, so namentlich auch der Universität Würzburg. Dort unterstützte ihn besonders Dalberg, hier und in Armensachen Oberthür. Zu der Secularfeier der Universität 1782 wurden alle deutschen, auch protestantischen Universitäten eingeladen und auch Protestanten zu Ehren-Doktoren gemacht. Berne sah er es, daß die meisten Juristen seiner Lande auch noch in Göttingen studirten. Er selbst achtete es für seine Haupterholung, täglich einige Stunden früh und spät in Gebet, im Lesen der heil. Schrift und guter Schriften über Staatswirthschaft zuzubringen. Seinem festen Willen gelang es, sein reizbares Nervensystem meist im Zaume zu halten, seine Ascese war hauptsächlich darauf gerichtet und er wurde immer milder. Namentlich bei den sehr anstrengenden Bistationen der Pfarreien, die er aber später wegen seiner Gesundheit beschränken mußte, predigte er häufig auch in Dorfkirchen. Die Weltgeistlichen schützte er gegen die Eingriffe der Mönche und der Eiserer wider Aufklärung, sofern sich diese innerhalb der Grenzen der Religiosität hielt. Wie er gegen die Mediatistungspläne Josephs II. offen auftrat, so gegen die in München errichtete Rantiaturn, deren Anzeige über ihre Errichtung er nicht einmal beantwortete. Ob er gleich mit den Emser Congressgrundgesetzen nicht ganz einverstanden war, zeigte er sich fest entschlossen, jede Beschränkung des deutschen Episkopats, das damals in der Regel mit kaiserlicher Gewalt verbunden war, entschieden zurückzuweisen. Da er die Rechte seiner geistlichen und weltlichen Fürstenthümer als persönliche Pflichten auffaßte, war er stets entschlossen, sie aufs Festeste zu behaupten.

Als die Franzosen im Herbst 1792 Mainz und Frankfurt nahmen, setzte er Würzburg in guten Vertheidigungsstand. Sobald der Reichskrieg erklärt war, erfüllte er seine volle Schulpflicht gegen das Reich; that ihm auch die Nothwendigkeit wehe, die von ihm erniedrigten Steuern zu erhöhen, so sah er doch jezt die Anhänglichkeit seiner Unterthanen, die freiwilligen Opfer Vieler. Es ward ihm erspart, sein Land in ein Schlachtfeld verwandelt zu sehen, indem er 14. Febr. 1795 verschied. Leider war nicht wohl ein drittes geistliches Fürstenthum in Deutschland so gut regiert; die meisten wurden für eine kleine Zahl stiftsfähigen Adels ausgebeutet.

Quellen: Biographische Nachrichten vom Fürstbischof Fr. L. v. Erthal, Meersburg 1806, von H. v. Wessenberg, der unter ihm in Würzburg studirte; und Fr. L. v. E. Fürstbischof von Bamberg u. Würzburg, Herzog zu Franken v. 1779—1796, von Bernbard. Tübingen 1852.

Kienhlin.

Erwählung, s. Prädestination.

Erweckung bezeichnet den Anfang der Bekehrung als göttlicher Wirkung. Der Zustand des Unbekehrten, natürlichen, fleischlichen Menschen wird mit dem des Schlafes verglichen. Sein Sinn ist verschlossen für das, was Gottes ist, für Göttliches und Geistliches: er hört, sieht, fühlt, merkt, versteht nichts. „Mit sehenden Augen sehen sie nicht, mit hörenden Ohren hören sie nicht, und ihr Herz saßt und vernimmt nichts.“ Ein Solcher liest oder hört die kräftigsten Gottesworte, aber er wird innerlich nicht davon berührt; er sieht die herrlichsten Erweisungen der heiligenden Gotteskraft, des Glaubens, der Liebe, der Geduld; aber es regt ihn nicht an, es ist bei ihm kein innerliches Benehmen und kein lebendiger Eindruck davon; oder es ist eine flüchtige Anregung, wie wenn einer, aus dem Schlafe aufgerüttelt, einen Augenblick aufsteht, sich bewegt, eine

Ansprache hört, auch wohl darauf antwortet, aber sofort wieder in den Schlaf zurückfällt. Die Erweckung aber ist die entschiedene Aufhebung dieses Schlafzustandes, der wirksame göttliche Ruf (Eph. 5, 14.), wodurch der Mensch anfängt, sich des Rechts Gottes an ihm und seines Unrechts gegen Gott bewußt zu werden, und daher unruhig wird in sich selbst, erschrockenen Gewissens, bekümmert über seine Schuld vor Gott, seine Entfremdung und Abkehr von ihm, sein ganzes Uebelverhalten gegen ihn, sey es nun, daß dasselbe in großen auffallenden Verfehlungen und Lastern zum Ausbruch gekommen, oder daß es in feineren Abweichungen, Untrennen, Mängeln der Liebe und des sittlichen Ernstes, der Lauterkeit und Aufrichtigkeit u. bestche. Je nachdem das Sündenleben ein größeres oder feineres gewesen, und zugleich nach der Verschiedenheit der psychisch-somatischen Organisation, des lebhafteren oder ruhigeren Temperaments, wird sich die Form (Erscheinungsweise) der Erweckung verschieden bestimmen. Entweder wird sie in einer gewissen Plötzlichkeit und Heftigkeit und auch äußerlich hervortretenden Intensität sich darstellen; oder sie wird mehr als Anfangsmoment einer ruhigen Entwicklung, weniger bestimmt in's Selbstbewußtseyn, weniger auffallend in die Wahrnehmung treten. — Die erstere Form als die wesentliche bezeichnen, oder gar durch eine gewisse Agitation und Bearbeitung herbeiführen wollen, ist die Sache eines einseitigen, beschränkten, verkehrten Methodismus, der um so mehr zu mißbilligen ist, da eine christliche Lebensentwicklung auch überhaupt ohne eine Erweckung der einen oder andern Art denkbar ist und wirklich vorkommt: nämlich bei denen, die in der Taufgnade bleiben, die also von der zartesten Kindheit an wachende sind, oder bei denen mit dem Erwachen des Selbstbewußtseyns auch das des geistlichen Lebens beginnt, die nach Maßgabe der sich entwickelnden Fähigkeit Gottes Wort, in welcher Weise es ihnen nahe kommt, vernehmen, merken, verstehen, und so, obwohl nicht ohne Erfahrung der auch in ihnen noch vorhandenen und sich regenden Sünde, nicht ohne Schmerz der Reue und Trost der Vergebung, doch ohne eigentliche Erweckung dahingehen.

Die Erweckung ist aber immer nur der Anfang. Der Erweckte ist noch nicht ein Bekehrter, Wiedergeborener; er ist auf dem Wege der Bekehrung; es ist ein Anfang dazu in ihm; und er kann wieder rückfällig werden, wieder einschlafen, ohne daß es zu etwas Ganzem bei ihm kommt. Dergleichen findet sich besonders bei großen Erweckungen, welche gleichsam epidemisch um sich greifen; wo dann oft der größere Theil der Erweckten als nicht wahrhaft bekehrt sich herausstellt, sondern als nur in einen Anlauf dazu gebracht, der wieder nachläßt, ja ganz aufhört, so daß der frühere Zustand wieder eintritt, oder ein noch schlimmerer, oder nach großem Feuereifer ein laues Wesen. — Ebenso geht es leicht bei methodistischen Bearbeitungen. Solche sind zum Theil nicht einmal als Erweckte anzusehen, sondern nur als momentan vom Sündenschlafe Aufgerüttelte, in den sie schnell wieder zurücktaumeln.

Nach Zeiten großer Erleuchtung und Ausartung der Christenheit und in Folge des Auftretens energischer geistlicher Persönlichkeiten weist die Geschichte Erweckungszeiten auf. So in der Spener'schen Zeit in verschiedenen Gegenden, insbesondere in Deutschland. So in England durch Wesley und Whitefield. So in neuerer Zeit nach der Periode der Anflüthung und des Unglaubens in England, Deutschland, der Schweiz. So in Nordamerika im Gegensatz gegen gewaltige Weltlichkeit des Treibens und arge Verderbniß. Die Kraft der Erweckung aber macht sich nicht allein bei Erwachsenen geltend, sondern je und je auch bei Kindern (Kindererweckung in Schlesien im 18. Jahrh. und anderwärts). — Ueberall aber ist es der Geist des Herrn, der durch sein mächtiges Wort, welches ist wie ein Feuer und wie ein Hammer, der Felsen zerschmeißt, die wahre und gesunde Erweckung zuwegebringt, sowohl bei denen, die bis dahin ganz im Todesschlaf gelegen (Nichtchristen), als bei denen, die schon einen verborgenen, aber durch die Sünde wieder zurückgedrängten Keim des neuen Lebens in sich tragen. Kling.

Erzbischof (Archiepiscopus, Metropolitaneus) ist der geistliche Obere einer Kirchenprovinz (Erzbisthum, Metropolitan Sprengel). Die Entstehung dieser Oberen hängt mit

der Ausbildung der Hierarchie selbst zusammen. Die Localgemeinden erweiterten sich zu bischöflichen Parochien, diese aber zu Eparchien (s. d. Art. Bischof, Bisthum, Eparchie). Wie die Bischöfe der Städte, zumal derjenigen, in welchen die Apostel selbst gelehrt hatten (sedes apostolicae), die Landgemeinden ihrer Umgebung zu sich in ein Filial- und Subjektionsverhältniß brachten, so wurden sie selbst wieder von den Bischöfen der Hauptstädte (*αἱ πρῶται*, primae, *μητροπόλεις*) abhängig, zumal gerade von diesen aus das Christenthum sich vorzüglich über das Land und die Landstädte verbreitete. Dies geschah allmählig und in verschiedener Weise und erhielt, nach der Reception der Kirche durch Constantin, förmliche Sanction auf dem Concil zu Nicäa 325 (vgl. Bidell, Geschichte des Kirchenrechts Bd. I. Cap. 11. [Frankfurt a. M. 1849] S. 159 folg.). Hier begegnen wir zuerst der Bezeichnung *μητροπολίτης* für den Bischof der Hauptstadt. Unter den Metropolitane hatten einige wieder ein bevorzugtes Ansehen (Conc. Nic. can. 6.) und wurden deshalb *ἀρχιεπίσκοπος* genannt (m. f. die Stellen bei Suicer, in thesaurus eccl. s. h. v.), seit der Mitte des 5. Jahrhunderts auch *πατριάρχης*. Erzbischof hieß darnach späterhin jeder höhere Bischof, welchem Metropolitane untergeben waren. So erklärt Isidorus († 636) Etymolog. lib. VII. cap. 12. (in c. 1. §. 3. dist. XXI.): Archiepiscopus graeco dicitur vocabulo, quod sit summus episcoporum; tenet enim vicem apostolicam, et praesidet tam metropolitane quam ceteris episcopis, was auch Rabanus Maurus († 856) wiederholt do instit. cleric. lib. I. cap. 5. Indessen hatte sich schon damals in der Kirche des fränkischen Reichs ein anderer Sprachgebrauch gebildet. Die Ertheilung des römischen Palliums erfolgte nämlich zuerst nur bei Primaten, welche auch archiepiscopi genannt wurden, dann aber bei jedem Metropolitane, auf welche nun auch der Name archiepiscopus überging, ja zuletzt selbst im Occidente der üblichere wurde (vgl. Thomassin, vetus ac nova ecclesiae disciplina de beneficiis P. I. lib. I. cap. XXXI. no. III. lib. II. cap. LV.). Ja selbst einfache Bischöfe, welche von der Unterwerfung unter einen Metropolitane befreit wurden, exemte Bischöfe, nannte man archiepiscopi, wenn sie nur die denselben zustehenden Ehrenrechte erlangten (s. Benedict. XIV., de synodo dioecessana lib. II. cap. IV. §. III. IX.). In der Hierarchie der Jurisdiction haben die Erzbischöfe seitdem stets eine bestimmte Stelle eingenommen, obschon der Umfang ihrer Rechte nicht immer derselbe geblieben ist. Das Streben der Bischöfe, lieber von dem entfernten Papste, als dem näheren Metropolitane abzuhängen, und der immer mächtiger werdende Primat selbst führten mit der Zeit zu Schwächerungen der erzbischöflichen Gewalt, welche indessen mit dem Wachsthum der kirchlichen Interessen in neuerer Zeit sich wieder mehr gehoben hat.

Die Erzbischöfe haben eine doppelte Qualität: denn für ihre Erzbischöfe erscheinen sie ganz wie andere Diöcesanbischöfe, für ihre Kirchenprovinz dagegen als Vorgesetzte der zu derselben gehörigen nicht eximirten Bischöfe, welche als erzbischöfliche Suffraganen ihnen „metropolitane lege sunt subiecti“ (c. 11. pr. X. de officio iudicis ordinarii I. 31.). Da die Rechte des ordo vollständig im Episcopate enthalten sind, der Erzbischof also in Rücksicht auf diese sich von andern Bischöfen nicht unterscheidet, so kommen hier nur seine Jurisdiktions- und Ehrenrechte in Betracht. Während die letzteren eigenthümlicher Art sind, sind jene theils solche, die der Erzbischof nur in Gemeinschaft mit den Suffraganen, also insbesondere auf einer Provinzialsynode, üben kann (*jura jurisdictionis communia*), theils solche, die ihm selbstständig zugehören (*jura reservata*).

1. *Jura jurisdictionis*. Die Ausbildung der Metropolitangewalt erfolgte vornehmlich durch die in der Metropole gehaltenen Synoden; daher betrachteten auch die Erzbischöfe 1) das Recht, die Synode zu berufen, den Vorsitz auf derselben einzunehmen und ihre Schlüsse zu publiciren, als ein sehr bedeutendes. Die veränderte kirchliche Verwaltung der spätern Zeit führte indessen zu einem vollständigen Untergange desselben. In Deutschland wenigstens fast zu einem vollständigen Untergange desselben. Gegenwärtig findet dasselbe wieder mehr Anklang, das bezügliche Recht des Erzbischofs selbst ist aber niemals aufgehoben. Die Bischöfe der Provinz sind verpflichtet, seiner Ladung zu sol-

gen, und heißen gerade deshalb *episcopi suffraganei*, nach der Classe zum c. 11. X. de electione l. 6.: „quia suffragantur Archiepiscopo in officio episcopali, puta in consecrando alios episcopos, celebrando concilia etc.“ (c. 10. Can. III. qu. VI. [Nicolaus I. a. 865.] c. 12 seq. dist. XVIII. — Conc. Tridentin. sess. XXIV. cap. 2. de reform.). 2) Das Recht der Aufsicht, daher insbesondere die Provinz zu visitiren, welches früher den Erzbischöfen unbeschränkt zustand, ist später an besondere Bedingungen geknüpft worden, daß nämlich mit der Untersuchung der eigenen Erzbischofse begonnen und nach einmaliger Visitation der Provinz eine Wiederholung nicht ohne Beirath der Suffraganen unternommen werden solle (c. 14. X. de censibus [III. 39.] Lucius III. a. 1181. — c. 1. 5. eod. in VI. [III. 20.] Innocent. IV. a. 1252. Bonif. VIII.). Das Tridentinische Concil ging noch weiter und forderte einen förmlichen Beschluß der Provinzialsynode sess. XXIV. cap. 3. de reform. (nisi causa cognita et probata in Concilio provinciali). Vermöge seines allgemeinen Aufsichtrechts überwacht der Erzbischof aber doch die gesammte Verwaltung der Provinz. Er sieht daher darauf, daß die Bischöfe Residenz halten (Conc. Trid. sess. VI. cap. 1. de reform. sess. XXIII. cap. 1. de reform.). Im Fall eingetretener Erledigung des Bisthums hatte er früher die Sorge für Wiederbesetzung, bestätigte auch den neuen Bischof, consecrirte ihn und ließ sich von ihm einen Obedienzseid leisten (c. 1. dist. LXII. Leo I. a. 458. — c. 13. X. de maiestate et obedientia [I. 33.] Gregor. IX. a. 1227). Nachdem diese Befugnisse den Päbsten zugesallen sind, ist dem Erzbischofe nur die Pflicht geblieben, die Negligenz des Capitels zu ergänzen, welches es unterläßt, binnen acht Tagen nach dem Tode des Bischofs die Diöcesanverwaltung zu reguliren (c. 4. de supplenda negligentia praelatorum in VI. [I. 8.] Bonifac. VIII. Conc. Trid. sess. XXIV. decretum de reform.). Er hat auch darüber zu wachen, daß die nöthigen Institute vorhanden sind, (insbesondere die geistlichen Seminare (Conc. Trid. sess. XXIII. cap. 18. de reform.), daß die geistlichen Stellen zur Zeit besetzt werden und, wenn dies nicht geschehen ist, daß ihm angefallene Recht (*ius devolutionis*) selbst zu üben (c. 2. in fin. X. de concess. praebendarum [III. 8.] Concil. Lateran. a. 1179. c. 15. eod. Innocent. III. a. 1212. c. 3. X. de suppl. neglig. prael. [I. 10.] Idem). So oft es ihm nöthig scheint, kann er von den Suffraganen Bericht einfordern, aber nicht mehr fordern, daß derselbe in Person abgestattet werde (Conc. Trid. sess. XXIV. cap. 2. de reform.). 3) Einen Anspruch auf Abgaben hat der Erzbischof im Allgemeinen nicht. Im Falle der Visitation gebühren ihm indeß die üblichen Procurationen (c. 16. X. de praescript. [II. 28.] Innocent. III. a. 1202); eine Rothsteuer (*subsidium caritativum*) kommt ausnahmsweise vor. 4) Das bedeutendste erzbischöfliche Recht ist gegenwärtig noch seine Gerichtbarkeit (s. d. Art.), indem er die Appellationsinstanz bildet.

II. *Jura status et dignitatis*. 1) Rang. In der Hierarchie der Jurisdiction folgen die Erzbischöfe auf die Cardinäle; ihre bürgerliche Stellung ist partikularrechtlich bestimmt. Sie haben gewöhnlich den Rang der Räte erster Klasse. W. s. z. B. großh. bairische Verordnung vom 2. März 1837, wornach dem Erzbischofe von Freiburg auch das Prädicat Excellenz beigelegt ist. In Preußen, wo sie den Oberpräsidenten gleichgestellt sind, gebührt ihnen die Anrede: Erzbischöfliche Gnaden (Ministerialrescript vom 12. April 1832). 2) Das Recht, sich in ihrer Provinz ein Kreuz vortragen zu lassen (*crux gestatoria*), was jedoch bei Anwesenheit des Pabstes oder eines Legatus a latere nicht statthaft ist (c. 23. X. de privilegiis [V. 33.] Concil. Lateran. a. 1216. Thomassin, *vetus ac nova ecclesiae disciplina de beneficiis* P. I. lib. I. cap. LVIII. LIX.). 3) Das Pallium (s. d. Art.), von dessen Besitz das volle Recht, ja der Name des Erzbischofs abhängt, wie Innocenz III. im Jahre 1200 erklärte (c. 3. X. de auctoritate et usu pallii. I. 8.): *Non deberet Archiepiscopum se appellare, praequam a nobis pallium suscepisset, in quo pontificalis officii plenitudo cum archiepiscopalis nominis appellatione confortatur*.

Ueber römische Erzbischöfe s. m. überhaupt Thomassin a. a. O. P. I. lib. I.

cap. XL—XLVIII. Jos. Helfert, von den Rechten und Pflichten der Bischöfe Th. I. (Prag 1832) S. 6—16. und S. 5. S. 6 andere Literatur. Raß, dogmatisch-historische Abhandlung über die rechtliche Stellung der Erzbischöfe in der katholischen Kirche. Freiburg 1847. Wegen der griechischen Kirche s. m. d. Art. Eparchie.

In der evangelischen Kirche hat sich die erzbischöfliche Würde auch mehrfach erhalten. Dies ist vornehmlich in der anglikanischen Hochkirche der Fall, wo der Erzbischof von Canterbury Primas und Metropolit von ganz England ist und die zweite Stelle der Erzbischof von York einnimmt (s. d. Art. Anglikanische Kirche Bb. I. S. 331). Auch Irland hat Erzbischöfe. In Dänemark hat der Bischof von Kopenhagen vor den übrigen Bischöfen den Vorrang, der von Seeland aber ist Metropolit und besißt das Recht, die übrigen zu weihen, auch den König zu salben. In Schweden ist der Bischof von Upsala Erzbischof. In Deutschland ist der Titel Erzbischof nicht herrkömmlich, doch hat in Preußen der Generalsuperintendent der gleichnamigen Provinz, Bischof Borewoll, durch Cabinetsordre vom 19. April 1829 das Prädicat, ohne sonstige Vorrechte, erhalten, mit der Erklärung: Warum sollten unsere Landesgeistlichen nicht eben dieselben Ansprüche auf diese Würde haben, als die Geistlichen in mehreren andern großen evangelischen Ländern, in welchen dieselbe unausgesetzt befehden geblieben ist (Nicolovius, die bischöfl. Würde in Preußens evangel. Kirche. Königsb. 1834. S. 96). H. A. Jacobson.

Erziehung, christlicher Begriff von der, s. Pädagogik.

Erzpriester, s. Archipresbyter.

Erzvater, s. Patriarch.

Esaü, s. Edom.

Eschatologie heißt in der dogmatischen Sprache die Lehre von den letzten Dingen. Der Ausdruck letzte Dinge (*ἰσχυρα, novissima*) begreift aber in sich alle Veränderungen, welche zum Ende hinführen, d. h. zum Schluß dieser Weltperiode und der menschlichen Existenz in derselben. Von alterher theilt man dieselben ein in letzte Dinge des Einzelnen und des Ganzen. — Die nächste Veränderung in der Existenz der Individuen, wodurch sie diesem Aeon, dem gegenwärtigen Weltlauf entnommen werden, oder aus demselben heraus in eine andere Existenzweise übergehen, ist der Tod (s. d. Art.), die Aufhebung des irdischen Daseyns der Individuen, eine Folge der Sünde, der freiwilligen Störung der Gemeinschaft des menschlichen Geistes mit dem göttlichen, wodurch er untüchtig wird, den natürlichen Stoff als seinen Organismus zu behaupten und mit geistigem Leben zu durchdringen, und dieser Stoff, überhaupt das irdische Weltganze, für ihn ein Fremdes wird, so daß es der Vergeistigung widerstrebt. — Auf diesen folgt nun ein Zustand, der in Bezug auf den Tod einerseits und die Auferstehung oder Wiederaufhebung des Todes andererseits der Zwischen- oder Mittelzustand (s. d. Art.) genannt wird. Denselben als einen Zustand bewußtlosen Schlummers oder Todeschlafs zu denken (Weizel, theol. Stud. u. Krit. 1836, S. 965 f.) gestattet der Begriff des Geistes nicht, und nöthigt auch der Ausdruck *κοιμηθῆναι* (Entschlafene) keineswegs. Auf völlige Leiblosigkeit des Geistes darin (J. Müller, ebenbas. 1835, S. 785 f.) führt die paulinische Stelle 2 Kor. 5, 3. schon darum nicht, weil sie keine Aussage über den Zwischenzustand enthält, was auch von andern Stellen gilt, die man dafür anführen möchte, wogegen Luk. 16, 23 f. vielmehr auf eine Leiblichkeit führt, deren Beschaffenheit dem ganzen Zustand entsprechen muß. Dieser wird aber wesentlich bestimmt seyn durch seine zweifache Beziehung auf die vorangegangene irdische Existenz und auf die nachfolgende des andern Aeon, in welchen die Menschen durch die Auferstehung eintreten werden. Vermöge der ersteren ein Wohl- oder Uebelbefinden, und eine Empfänglichkeit oder Unempfänglichkeit für die in Kraft der Höllefahrt Christi im Bereiche der Hingesehiedenen fortgehende Heilverbündigung und -Darbietung; beides in gar verschiedenen Graden, und mit dem Bewußtseyn des Begründetseyns des einen und andern im sittlichen Verhalten während der irdischen Existenz, was eine wahre Selbstbesinnung und eine wahre Identität des Selbstbewußtseyns, d. h. Unsterblichkeit (s. d. Art.) voraussetzt. Vermöge der andern Be-

ziehung ist der Zwischenzustand zu denken als ein Erstarren im Geiste bei denen, die geistliches Leben hinübergebracht, als eine innere Sichtung und Läuterung bei denen, die dessen bedürfen, als ein Reifwerden zur Entscheidung bei den Unentschiedenen, als eine Verarbeitung des hienieden Ausgenommenen nach der guten oder schlimmen Seite hin, so daß ein Begegnetseyn zur Auferstehung des Lebens oder des Gerichts und zwar für gar mannigfaltige Stufen der Herrlichkeit oder des Segentheils zu Stande kommt. — Die Auferstehung aber (s. Bd. I. 595 ff.) wird nicht allein durch die subjektive Reife nach der einen oder andern Seite hin bedingt seyn, sondern auch durch Veränderungen, welche das Ganze betreffen: die erste, die der Gerechten, durch die die widerchristliche Weltmacht vernichtende, die satanische Macht bindende und einen ethisch-physischen Zustand des irdischen Lebens, der ein Vorspiel der völligen Verklärung oder Erneuerung ist, herbeiführende Erscheinung Christi, wodurch die bis in den Tod Treugebliebenen erweckt, die noch lebenden Treuen verwandelt werden, alle aber zu Christo entrückt, mit ihm die fernere Entwicklung und Gestaltung der Christenheit auf Erden erleuchtend, heiligend, segnend bestimmen werden in ungehemmter kräftig wirksamer Gemeinschaft (1 Kor. 15. 1 Theff. 4. Apol. 20.) — das tausendjährige Reich (vgl. Chiliasmus) — eine Periode, welche in Kraft des mächtigen, ungestörten durchgreifenden Einflusses der Offenbarungen und Mittheilungen von oben her, und der dadurch bewirkten, alles Bisherige weit übertreffenden, Ausbreitung und allseitigen, wenn auch noch relativen, Vollendung des Christenthums (s. d. Art.), eben so zur letzten Entscheidung hinführen wird, wie eine extensiv und intensiv mächtige Geisteswirkung die dem tausendjährigen Reiche vorangehende Entscheidung vorbereitet und möglich macht. Diese letzte Entscheidung erfolgt aber auf eine letzte Reaktion der wieder entbundenen wiedergöttlichen Macht, deren Vernichtung oder völliger Sturz das Ende dieses Aeon, den Abschluß dieser Weltperiode (*συντέλειαν τοῦ αἰῶνος τούτου*) im Gefolge hat: das Vergehen des alten Himmels und der alten Erde, und das Werden eines neuen Himmels und einer neuen Erde, eine völlige Vergeistigung des Ganzen vermöge der vollkommenen Machtoffenbarung des Herrn, der nach erfolgter allgemeiner Auferstehung das jüngste (letzte) Gericht halten und das Loos aller Gestorbenen und aller diesen Zeitpunkt Erlebenden also entscheiden wird, daß sie in dem neuen Aeon Genossen entweder der Seligkeit des herrlichen Gottesreichs oder der Pein der bösen, mit ihrem Haupte verdamnten und in völlige Ohnmacht gekürzten Geisteskraft seyn werden (Matth. 25, 41. 46. Apol. 20, 15. vgl. 10.), beides mit entsprechender Peilichkeit.

So wären denn die eschatologischen Lehrstücke 1) Tod und Zwischenzustand, 2) tausendjähriges Reich mit der ersten Auferstehung, 3) Weltende und Erneuerung mit der allgemeinen Auferstehung und dem das Loos der Gerechten und Ungerechten in dem neuen Aeon entscheidenden jüngsten Gericht. In allen dreien aber eine Offenbarung, ein Kommen, eine Parusie oder Epiphanie Christi: im Tode der Gläubigen (Joh. 14, 3.) und im Zwischenzustand oder Hades (1 Petr. 3, 19; 4, 6.), mit fortgehender Wirkung; zur Vernichtung des Widerchrist und Aufrihtung der Christokratie; endlich zum Endgericht mit der zweifachen Auferstehung (Joh. 5, 28 f. Matth. 25, 31 ff.). Diese Offenbarung ist aber theils im Unsichtbaren (im Tod und im Hades), theils in die Sichtbarkeit übergehend (in 2 und 3); die letzte die herrlichste. Wie aber in der alttestamentlichen Prophetie das Kommen Christi in Fleisch und in Herrlichkeit, oder zur Ausrihtung des Erlösungsgeschäftes in Selbstentäußerung und Erniedrigung und zur Aufrihtung des Reichs in Herrlichkeit noch in einanderfließt und nur in der danielischen Apokalypse auseinandergehalten wird (Kap. 7. u. 9.): so gehen in der neutestamentlichen Prophetie die Zukunft zur Aufrihtung des Reichs (zweite) und die zum Schlusgericht (dritte) noch in einander, ja es wird überhaupt von den Offenbarungen des richtenden, die Seinen schützenden und die Widersacher strafenden Herrn, wozu auch das Gericht über Jerusalem gehört, so geredet, daß die verschiedenen Stufen und Perioden derselben noch nicht

unterschieden werden, bis die johanneische Apokalypse hier Analoges gewährt, wie dort die danielische.

Diese Auffassung der Eschatologie findet sich ihren wesentlichen Grundzügen nach in den ersten Jahrhunderten der christlichen Zeitrechnung in verschiedenen Modifikationen je nach den theologischen Richtungen und mit Ausschreitungen nach der einen oder andern Seite (schwärmerisch-sinnlicher Chiliasmus und platonisirende Umdeutung und Spirituallisirung). Die Zukunft Christi mit Allem, was daran hängt, wird insgemein als nahe erwartet und ersehnt, bis zuerst das Eingehen des römischen Reichs in das Christenthum und hernach die kirchenstaatliche Gestaltung der Dinge, die römisch-germanische Christokratie, das heißt für Christus Herrschaft sich ausgebende Verknüpfung von Papstthum und Königthum (Kaiserthum) solche Erwartungen zurückerdrängte; eine noch immer im Papstthum und ähnlichen Verfassungen sich behauptende anmaßliche Anticipation des Reichs Christi, welche aber bei geistlichgestimmten, in dieser Mischung des Göttlichen und Menschlichen keine Befriedigung findenden Gemüthern eine Reaktion hervorrief und die Erwartung und Sehnsucht der Aufrichtung des vollkommenen Christusreichs bis zur Weissagung steigerte, nicht ohne schwärmerische Auswüchse (Noachim und die Franziskaner). In der herrschenden Kirche wird der Zwischenzustand in hierarchischem Interesse ausgebeutet und ausgebeutet (s. Fegfeuer), und wie schon früher vielfach Seligkeit und Verdammniß im Sinne kirchlicher Rechtgläubigkeit und asectischer Heiligkeit gelehrt (Häretiker, Schematiker, wie alle Nichtchristen, auch Nichtgetaufte, verdammt). In der Reformationszeit werden auch die eschatologischen Fragen lebhaft verhandelt. Die evangelische Kirche, in der Mitte zwischen römischer und schwärmerischer Irreligion, verwarf ebenso den wiedertäuferischen fanatischen Chiliasmus, wie die römische Fegfeuerlehre mit Allem, was sich daran knüpfte, und nahm in Bezug auf beide Fragen eine vorzugweise negative Stellung ein, war aber eben damit der ursprünglichen Lehre nicht ganz gerecht. Hierin lag für die evangelische Christenheit, als eine ihrem wesentlichen Charakter nach das Gotteswort der Schrift ganz und nach allen Seiten sich aneignende, ein mächtiger Reiz, die gefühlte und erkannte Lücke auszufüllen und die ganze apostolisch-prophetische Anschauung nebst allen auch leiseren Andeutungen in zusammenhängender Erkenntniß auszuprägen. Mystisch-theosophische Männer und Parteien gingen voran; die pietistische Bewegung schloß sich an, theils in der Weise feuriger Vegetirung, wie in dem Verständnis der Wiederbringung aller Dinge, Petersen, theils in ruhig-besonnener Weise, wie in Spener mit seinen alles schwärmerische fernhaltenden chiliastischen Gedanken. Weiter führten vornehmlich die württembergischen Schriftforscher und Theosophen: J. A. Bengel, der die Apokalypse aufschließend das tausendjährige Reich mit neuer Klarheit in's Licht stellte; Deisinger, der hierin in Bengels Fußstapfen tritt, in Ansehung des Zwischenzustands aber an Swedenborg, als der Wahres und der alchristlichen Fassung Conformes geschaut und gelehrt habe, sich anschließt, und alle Theile der Eschatologie auf eine ausgezeichnete Weise beleuchtet und namentlich auch die *ἀνομήσιαις νέων* mit vorzüglicher Gründlichkeit, sowohl was die Schriftmäßigkeit als was den innern Zusammenhang mit der Heilswahrheit betrifft, dargelegt hat (vgl. Auberlen, die Theosophie J. Ch. Deisingers S. 516—655); ferner M. F. Roos (über Daniel), Phil. Matth. und Joh. Mich. Sahn u. A. — Während der Rationalismus die Eschatologie auf eine nackte Unsterblichkeit der Seele ausleerte, der Pantheismus auch diese beseitigte, so wurde in den Kreisen der Schriftgläubigen, zum Theil von einsamen Forschern, eine umfassende Ausprägung der Eschatologie vorbereitet. Männer, wie J. F. v. Meher (über den Scheol etc.), Gottfr. Wenken (Anleitung etc.) wiesen den Theologen den Weg, nachdem schon Lavater und Stilling reiche, wenn auch der Sichtung bedürftige Ansichten eröffnet hatten. J. P. Lange trat in seinem »Land der Herrlichkeit« und in seinen biblisch-theol. Erörterungen (Th. Stud. u. Krit. 1836, 702) als geistvoller Vertreter realistischer Denkwiese auf. Auf eine sehr eigenthümliche Weise hat R. Rothe in seiner Ethik (II. 154—169. 480 ff.) die eschatologischen Probleme höherer Lösung entgegenzuführen

gesucht, und unstreitig einen reichen und werthvollen Beitrag zur Durchbildung dieser Lehre und zur Entfaltung bisher mehr oder weniger unentwickelt gebliebener Schriftgedanken und Andeutungen gegeben, und zwar sowohl über den Zwischenzustand, als über die fortschreitende Entwidlung und Thätigkeit in dem neuen Aeon. Wohl zu beachten ist auch die gedrängte eschatologische Ausführung am Schluß des trefflichen, viel zu wenig beachteten Werks von Dr. Petersen über die Kirche (Bd. 3. „Vollendung des Reichs Gottes“) und die Darstellung dieser Lehren bei Martensen*). — Nicht zu übersehen sind ferner die Versuche der Philosophen, namentlich des jüngeren Fichte (über den Zustand nach dem Tode, „Idee der Persönlichkeit“) und des Dr. C. F. Weiße, dessen eigenthümliche Ansicht von dem persönlichen Fortleben bloß der in gutem oder schlimmem Sinne Wiedergeborenen, während die Masse der Unentschiedenen zu Grunde geht, übrigens mit Recht keinen oder wenig Anklang gefunden hat, endlich Beders dankenswerthe und lehrreiche Zusammenstellung der Ansichten über den Zustand nach dem Tode. — Diejenigen Fragen aber, welche die Eschatologie des Ganzen betreffen, namentlich die Lehre vom tausendjährigen Reich und dem, was demselben nach der Weissagung vorangeht und nachfolgt, hat, auf ältere und neuere Forschungen gestützt und dieselben weiter führend, mit ausgezeichnete Gründlichkeit und Klarheit Prof. Auberlen in seiner Schrift: der Prophet Daniel in seinem Verhältniß zur Offenbarung Johannis, durchgesprochen, und dabei gegen alte und neue Irrthümer, namentlich auch die Hengstenberg'sche Versetzung des tausendjährigen Reichs in die Zeit von 800 — 1800 eine gerechte und siegreiche Kritik geübt.

Vergleichen wir die ältere und neuere Weise, die eschatologischen Lehren zu fassen, so tritt uns darin der Gegensatz schroffer unvermittelter Katastrophen und bloßer fortschreitender Entwidlung entgegen. Die ältere Fassung hat ihre Berechtigung in der prophetischen Darstellung; die relative Wahrheit der modernen beruht darin, daß auch in der Geschichte des Reichs Gottes der genaueren Erforschung überall Zusammenhang und Vermittlung sich kund gibt. Die Treue gegen das Offenbarungswort wird und daher eben so nöthigen, katastrophische Epochen anzunehmen, Momente neuer Offenbarungen, Neues einführender göttlicher Thatfachen, wie die Analogie aller, auch der heiligen Geschichte uns dazu führt, allseitige Vorbereitungen und Vorbildungen anzuerkennen, Vorspiele des Größeren, was zukünftig ist, und subjektive wie objektive Vermittlungen und Anbahnungen des Neuen.

Es ist nicht zu verkennen, daß unsere Zeit mit einem Ernste und einer Anstrengung, wie keine frühere, in die eschatologische Forschung hineingeht, und in der Durchbildung dieser Lehren vorwärts dringt — neben vielem Andern ein Zeichen, daß wir der großen Entscheidung entgegenzueilen.

Außer den angeführten Schriften und Abhandlungen vgl. auch des Verf. Abhandl. „die Lehre von den letzten Dingen“ in der Monatschrift für d. evang. Kirche der Rheinprov. u. Westph. 1846. 8. u. 9. Heft S. 94—126. Ritsch, Syst. der christl. Lehre. 4. Hauptst. §. 209 ff. Krabbe, Lehre von der Sünde und vom Tode. Baumgarten-Crusius, Compend. der christl. Dogmengesch. Bd. 2. S. 367 ff. u. A. Kling.

Escorial, zunächst Name eines mit 2000 Einwohnern bevölkerten, fünf Meilen von Madrid entfernten Fleckens in der Provinz Segovia, am südlichen Abhang des Guadaramagebirgs. Eine Viertelstunde von diesem Flecken entfernt befindet sich das Hieronymitenkloster, St. Lorenzo el Real, mehr gekannt unter dem Namen des Escoriales. Dieses großartige Gebäude, von den Spaniern als das achte Wunder der Welt classificirt, gleich dem persischen Persepolis die Todtenresidenz der spanischen Könige, verdankt seinen Ursprung dem König Philipp II. Dieser hatte am St. Lorenzstage, dem 10. August 1557 bei St. Quentin einen Sieg über Frankreich erfochten und zum Dank

*) Vgl. Schäbberlein's Anzeige der christl. Dogm. von Martensen, theol. Stud. u. Krit. 1852, 2. S. 456 ff. und die 3. Aufl. des Werks S. 507 ff.

bafür ließ er dem Heiligen ein Kloster erbauen, welches alle übrigen an Größe und Pracht überragen sollte. Von 1563—1584 erhob sich mit einem Kostenaufwand von 5,260,570 Dukaten oder 23½ Million Gulden eine kolossale Masse von Gebäuden, wie sie, mit Ausnahme des heutigen Indiens, wohl nur die alte Welt aufzuweisen hatte. Das Ganze trägt den Charakter eines imponirenden Ernstes, aber es liegt etwas Däster-gewaltiges darin, was die, zumeist in kolossalen Massen gehaltenen Detailsformen der italienischen Architektur nicht zu mildern vermögen. Da nach der Sage der heil. Lorenz auf einem Kofte gebraten seyn sollte, wählte der Baumeister Juan Bautista de Toledo für das Gebäude die Gestalt eines länglichen Bieredes oder Kofses. Ueberhaupt spielt dieser Kofst eine Hauptrolle im Escorial, wo er allenthalben an Fenstern, Thüren, Altären, Gewändern und Bäckern, welche zum gottesdienstlichen Gebrauch dienen, angebracht ist. Durch das prächtige Hauptportal auf der Westseite kommt man in eine Säulenhalle, welche das Collegium und das Kloster trennt, und von dieser durch drei Arkaden in den königlichen Hof. Die ganze gegenüberliegende Breite des Hofes nimmt die Vorhalle der Kirche ein, deren Erbauung allein 1,240,000 Dukaten kostete, und die nach dem Muster der Peterskirche in Rom erbaut ist. Zwölf Stufen von buntem Marmor führen zu ihrem Hauptaltar, und der Glanz des Goldes und der Edelsteine, welche an ihm angebracht sind, blendet das Auge. Zu beiden Seiten des Altars erheben sich die Grabmonumente Karls V. und Philipps II., welche hier mit ihren Gemahlinnen und Kindern in vergoldetem Erze dargestellt sind. Wie die Kirche überhaupt, so ist insbesondere die Sakristei auf's Kostbarste geschmückt. Sie besteht aus einem großen 108 Fuß langen Saal, der durch Titian's und anderer großer Maler Meisterhand geziert ist, und enthält die heiligen Geräthe und Gewänder, welche Philipp II. mit einem Aufwand von 400,000 Dukaten anschaffte, Philipp IV. aber noch bedeutend vermehrte. Im Durchgang aus der Kirche in das Vorgemach der Sakristei befindet sich die Thüre und Treppe, auf der man in das Pantheon hinabsteigt. Ein Gitter von vergoldetem Metall und getragen von zwei prachtvollen Säulen, hält hier den Wanderer auf, und läßt ihn einen vorläufigen Blick in diese königliche Begräbnißstätte werfen. Das Pantheon ist ein achteckiges, 38 Fuß hohes und 36 Fuß im Durchschnitt haltendes Gewölbe, welches von 16 Pfeilern aus buntfarbigem Jaspis getragen wird, hinter denen andere Marmorpfeiler, alle mit Kapitälern von vergoldetem Metall, perspektivisch aufgestellt sind, und dessen Hauptschmuck das spanische Wappen, musivisch gearbeitet, sowie ein metallener starkvergoldeter und mit Engeln und anderer Bildhauerarbeit geschmückter Kronleuchter ausmachen. In einer besondern Abtheilung werden in 43 marmornen, auf gelben Löwenfüßen ruhenden Särgen die Gebeine von eben so vielen Infanten, Infantinnen und von Königinnen, welche keine männliche Nachkommen hinterlassen haben, in einer andern mit 14 Särgen die von eben so vielen Königen und Königinnen, welche Söhne geboren haben, aufbewahrt. Kommt man herauf, so begegnet man den Mönchen, welche hier, 200 an der Zahl, in 17 Klöstern unter einem Prior, der den Rang eines spanischen Granden hat, ein gemächliches Leben führen, und mit Ausnahme der Herbstzeit die Herren im Escorial spielen. Denn in der Zeit vom September bis Dezember, wo die königliche Familie sich hier regelmäßig aufhält, müssen sie dieser weichen und sich auf die Mittags- und Abendseite beschränken. Das Hauptkloster bildet ein Biered, in dessen Mitte der sogenannte Evangelistengarten liegt. In seinem zweiten Stod sind die herrlichsten Delgemälde aufgestellt, deren Zahl im ganzen Escorial man auf 1600 schätzt, unter denen sich viele Werke der ersten Meister aller Schulen befinden.

Zu den übrigen Merkwürdigkeiten des Escorials gehören noch zwei Bibliotheken, welche den Raum zwischen dem Collegium und dem Kloster auf der Westseite einnehmen. Die erste, welche Jedermann zugänglich ist, faßt 12,000 Bücher. Die zweite, früher unzugängliche, enthält gegen 4000 griechische, lateinische, hebräische und arabische Handschriften. Drei Männer sind es, welchen letztere das Meiste und Beste verdankt, was sie von griechischen Handschriften noch besitz: Gonzales Perez, Mendoza und der ge-

liche Erzbischof Antonius Augustinus. Der Erstgenannte, Secretär Karls V., hatte eine Sammlung während seines Lebens zu Stande gebracht, die nach seinem Tod von Keupel nach Spanien übersiedelt, dort von Philipp II. im Escorial aufgestellt, die erste Grundlage der Bibliothek bildete, die alsbald bedeutendere Vermehrungen durch Diego Hurtado de Mendoza gewann. Dieser Diplomat hatte einen längeren Aufenthalt zu Venedig dazu benutzt, um aus dem Orient Handschriften kommen, und andere, die er in Venedig gefunden, copiren zu lassen, ja er hatte selbst Gelehrte nach Griechenland entsendet, um dort Handschriften zu entdecken; von Soliman II. aber, dessen Sohn er die Freiheit aus einer Gefangenschaft erwielt, hatte er sich als Gegenbelohnung die Sendung einer Anzahl griechischer Handschriften erbeten, was dieser durch mehr als 30 griechische, an Mendoza als Geschenk gesandte Handschriften vollzog. So hatte Mendoza eine werthvolle Sammlung zu Stande gebracht, welche er bei seinem Tod (1575) dem König von Spanien für den Escorial testamentarisch überließ. Wenn gleich bei dem Brande 1671 ein Theil davon zu Grunde ging, so gehört doch das Wesentlichste, was sich von griechischen Handschriften jetzt noch vorfindet, dieser Sammlung ursprünglich an. Der dritte Wohlthäter ist endlich der zu Tarragona 1586 verstorbene 70jährige Erzbischof Antonius Augustinus, ein gelehrter Jurist, auf verschiedenen wichtigen diplomatischen Missionen verwendet, dessen reiche Büchersammlung gleichfalls nach seinem Tode in den Escorial wanderte. Bei Weitem die Mehrzahl dieser Handschriften gehört nach ihrem Inhalt der kirchlichen Literatur, namentlich der späteren byzantinischen an; die Schriften der gebildeten Griechen, die in dem 14—16. Jahrhundert insbesondere thätig waren, griechische Sprache, Literatur und Bildung im Abendlande zu verbreiten, und selbst kirchliche Interessen daran knüpften, sind zahlreich hier vertreten; Manches ist darunter, was durch den Druck noch nicht zur Oeffentlichkeit gelangt ist. Nachdem früher (1769) Joannes Triarte einen Katalog dieser griechischen Manuscripte herausgab, der aber leider nach dem Erscheinen des ersten Bandes in Stoden gerieth, liegt jetzt ein auf Kosten der französischen Regierung in groß Quart (1848) erschienener Catalogue des Manuscrits Grecs de la bibliothèque de l'Escorial, par E. Müller vor, welcher über diesen Theil der Handschriften höchst befriedigenden Aufschluß erteilt. Bei dem oben genannten Brand hatten insbesondere die arabischen Handschriften so sehr gelitten, daß Casiri nur noch 186 aufzählen konnte, von denen 1780 ein Theil in die Hände des Kaisers von Sibirien und Karakorum kam, der dafür dem Könige von Spanien während der Belagerung von Gibraltar die freie Benutzung der Häfen von Tetuan und Tanger gestattete. Die meisten Handschriften befinden sich in der oberen Bibliothek, einige der werthvollsten, darunter der Codex aureus, welcher die vier Evangelien mit goldenen Buchstaben enthält, werden in der untern aufbewahrt, wo überdies eine Sammlung von Handzeichnungen, Kupferstichen und Malereien und die meisten gedruckten Bücher sich befinden.

Dr. Pfeffel.

Esdra, s. Esra und Nehemia.

Esdrelon, Esdrälon, 'Esdrelon, auch 'Esdrelon (Judith 1, 8; 4, 6.), später 'Esdrelon, Stradela (itiner. hieros.); der ursprünglichen Form noch angemessener: 'Esdräla (LXX), 'Esdräla und 'Esdräla (Joseph. Ant.), 'Esdräla (Euseb.); derselben am fremdesten: 'Esdrān und 'Esdrān nōlās, Berin, Baracin زرعين (bei den heutigen Arabern, was der Entstellung von Babil in Babilin correspondirt), oder gar Gerinum parvam (in den Kreuzzügen, so bei Guil. Tyr. 22, 26.): das alte Isreel 'Esdrān oder 'Esdrān, Stadt und Ebene in Palästina.

1) Die Stadt Isreel, ursprünglich eine mächtige Kanaaniterstadt (Jos. 17, 16.); fiel Issachar zu (Jos. 19, 18., nach Jos. 15, 56. gab es auch ein Isreel im Stamm Juda bei Siph, aus welchem ohne Zweifel Abinoam, die zweite Frau Davids nach 1 Sam. 25, 43. gekürtig war); wurde Ababs Residenz, indessen Samaria die Hauptstadt blieb (1 Kön. 18, 46; 21, 1.), daher Isebeth Wittwenstift, wo sie gleich ihrem da-

selbst krankliegenden Sohn, dem König Joram, und Abahs ganzem Geschlecht der Fluch erteilte (1 Kön. 9, 15—37; 10, 1—11.). Sie lag nach Eusebius zwischen Scythopolis und Plegio (von jenem, nach dem itiner. hieros. p. 586, 12 röm. M., vom andern 10 M. entfernt), nach dem Buch Judith (4, 6; 7, 3.) in der Nähe von Dothaim; heutzutage ist sie noch ein arabisches Dorf (Zerin oder Zaracin). Die 1 Sam. 29, 1. in ihrer Nachbarschaft erwähnte Quelle (Vuther scheint in seiner Uebersetzung sie für eine Ortschaft Ain anzusehen) ist wahrscheinlich die aus Felsenspalten hervorkommende Quelle Tubania (Guil. Tyr. 22, 26.), bei den Arabern Ain Dschalub (Robinson III. 1. 400).

2) Die Ebene Jisreel, an deren östlicher Seite die Stadt lag, bildet ungefähr ein rechtwinkeliges Dreieck*), dessen rechter Winkel einerseits durch die im Norden der Ebene jäh emporsteigenden galiläischen Berge, darauf Nazareth liegt, welche sich vom Thabor bis zur Scheide der Jisreel von der Akre-Ebene im Westen hinziehen, andererseits durch die im Osten der Ebene zum Jordantal abführenden drei Quertäler zwischen Thabor und dem kleinen Hermon, zwischen diesem und den Bergen Gilboa, und zwischen diesen und dem Gebirge Ephraim gebildet wird, indessen die eine Diagonallinie bildende Hypotenuse des Dreiecks aus dem hier sanft sich abdachenden vom Jordan bis zum Carmel, von Südost nach Nordwest sich erstreckenden nördlichsten Zug des Gebirges Ephraim besteht. Mitten durch die Ebene von Ost nach West fließt der Rison, bis er durch ein Engthal zwischen dem Carmel und den galiläischen Bergen aus der Ebene Jisreel in die von Akre tritt und dem Meere zufließt. Die Ausdehnung der Ebene Jisreel beträgt ungefähr 8 Stunden in der Länge und 4—5 Stunden von Norden nach Süden**). Die vielen Quellen, welche, außer dem Rison, besonders von Süden her die Ebene bewässern, verliehen ihr einst eine ausgezeichnete Schönheit und Fruchtbarkeit, indessen der herrliche Boden heutzutage öde und wüste liegt. Um der für Palästina bedeutenden Ausdehnung der Ebene willen heißt sie auch schlechtthin *μείζω νεδίων* (Joseph.). Weitere Namen verdankte sie einzelnen andern Punkten darin außer der Stadt Jisreel, so der Stadt Megiddo, welche ziemlich in der Mitte der südwestlichen Seite an einem Zuflus des Rison und diesem selbst nahe lag (Jud. 5, 19. 21.), daher: Ebene von Megiddo (2 Chron. 35, 22. 3 Esr. 1, 27.); ferner dem Orte Legio Maximianopolis (das heutige Ledschun), daher: *campus legionis*; ferner im Mittelalter dem Dorf und Castell Saba, daher: *plannus Sabae*; endlich nennen sie die heutigen Araber Merdsch Ibn Kamer, d. h. Waide des Sohnes Kamer (Burkhardt, R. II. 579). Mitten durch die Ebene Jisreel von N. nach W. lief die Grenze zwischen Galiläa und Samaria; in der Richtung von N. nach S. dagegen führte und führt noch die Landstraße aus Galiläa durch Samaria nach Jerusalem und etwas westlicher die große Karavanestraße von Damascus nach Aegypten. Dies und die Ausdehnung der Ebene machten von jeher dieselbe zur Stätte bedeutender Schlachten, zu einem weltgeschichtlichen Schauplatz.

Hier (im Grunde der Stadt Jisreel) errang Gideon seinen großen Sieg über die Amalekiter und Midianiter (Jud. 6, 33; 7, 1 ff.); hier (an der Quelle bei der Stadt Jisreel) lagerte das Heer Israels unter Saul, ehe es von den Philistern auf die Berge Gilboa gejagt und zerstreut wurde (1 Sam. 29, 1; 31, 1 ff.); hier (bei Aphek) schlug Ahab die Syrer unter Benhadad (1 Kön. 20, 26 ff.); hier (vor der Stadt Jisreel und in derselben) vollzog Jesu das Gottesgericht über das Haus Ahab (2 Kön. 9, 17 ff.); hier (bei Megiddo) ward Josia von den Aegyptern unter Necho geschlagen und getödtet (2 Kön. 23, 29. 2 Chron. 35, 22.); hier (vor Bethulia) lag Nebuchadnezzars Heer unter Holofernes (Judith 7, 3.); hier (am Fuß des Thabor) kämpfte Desopaslan gegen die Juden (Joseph.); hier schlugen sich Kreuzfahrer und Saracenen; hier wurden im Jahr

*) Robinson nennt es, wiewohl nicht so richtig, ein spitzwinkeliges Dreieck.

**) Die verschiedenen, etwas mehr oder weniger betragenden Angaben darüber von den einzelnen Reisenden siehe in Ritters Geographie von Palästina.

1799 die Türken, 25000 Mann stark, von 3000 Franzosen unter Bonaparte und Kleber besiegt.

W. Preßel.

Esel. In den südlichen, wärmeren und trockenern Ländern ist der Esel eines der wichtigsten und nützlichsten Haustiere und eignet sich durch sein muthiges, lebhaftes Wesen, seine Schnelligkeit und Ausdauer zum mannigfaltigsten Gebrauche. Wir finden daher auch bei den Hebräern die Esel stets als wesentlichen Bestandtheil ihres Heerdenreichthums angeführt (1. B. Genes. 12, 16; 24, 35. Hiob 1, 3. u. o.) oder vorausgesetzt (so in den gesetzlichen Bestimmungen Exod. 20, 14; 21, 33. Deut. 22, 3 f. u. a., vgl. Vul. 13, 15; 14, 5.), wie denn selbst König David einen eigenen Aufseher über seine Eselinnen hatte (1 Chr. 27, 30.). Gebraucht wurden die Esel 1) zum Reiten, namentlich die Eselinnen (Genes.), die sonst auch wegen ihrer Milch sehr geschätzt waren (Num. 22, 21. 2 Kön. 4, 24. Matth. 21, 2 ff.); auf Eseln ritten auch Frauen (Jes. 15, 18. 1 Sam. 25, 23.) und Vornehme (2 Sam. 17, 23; 19, 26. 1 Kön. 13, 13. Genes. 49, 11. Richt. 10, 4.), welche sich besonders der scheidigen Esel bedienten mit weißen Streifen auf braunrother (daher der gewöhnliche Name für Esel עֶסֶל von עָרַב = rubrum esse) Haut (Richt. 5, 10. — vgl. auch Lightfoot, hor. talm. ad Mt. 21, 5.); man ritt statt auf einem Sattel meist bloß auf einer Decke oder einem Kleide (Matth. 21, 7., daher עֶסֶל = aufkäumen), und der Treiber ging neben oder hinter dem Thiere her (vgl. Richt. 19, 3. 2 Kön. 4, 24.); — 2) zum Lasttragen jeder Art (Neh. 13, 15. 1 Sam. 25, 18. Gen. 42, 26 u. a.), weshalb Gen. 49, 14. Isaschar (s. d. Art.) ein »ruhiger Esel« genannt wird, der »beugt seine Schulter zum Tragen«; — 3) zum Flugsitzen (Deut. 22, 10. Jes. 30, 24; 32, 20.); — 4) zum Treiben der größeren Wägen (Matth. 18, 6.). Im Kriege dagegen scheinen ihn die Hebräer nicht gebraucht zu haben, weshalb der Messias als Friedensfürst reitend auf einem noch unberührten Esel dargestellt wird, Sach. 9, 9. vgl. Matth. 21, 2 ff.; Mark. 11, 2 ff.; bei den Persern aber kommt Reiterei auf Eseln vor, Jes. 21, 7. vgl. Herod. 4, 129; Strab. 15, 2, 14 u. a., während im syrischen Heere 2 Kön. 7, 7. die Esel wohl bloß zum Fortschaffen des Gepäcks dienten. Der Esel gehörte zu den unreinen Thieren (Philo II. p. 400 Mang.), durfte daher nicht geopfert, sondern dessen Erstgeburt mußte durch ein Schaf gelöst oder ihr das Genick gebrochen werden (Exod. 13, 13; 34, 20. und dazu Moers, Phönix. I. p. 365); das Fleisch desselben wurde nur in äußerster Noth gegessen (während einer Belagerung 2 Kön. 6, 25.). Auf die Heiligkeit des Thieres wird Ezech. 23, 20. angespielt.

Ein verwandtes Thier ist der wilde Esel oder Onager (אֶרֶב = cursor, aram. עֶרֶב = fugitivus, indomitus), welcher in der Bibel öfter genannt wird als Bewohner der östlichen Wüsten (Jer. 2, 24. Hiob 24, 5. Jes. 32, 14.), dessen unbändige, wilde Freiheitsliebe (Hiob 39, 5 ff.) ihn zum Bilde Jomael's eignet (Genes. 16, 12.). Er nähert sich von Kräutern (Hiob 6, 5. Jer. 14, 6.) und sucht frische Quellen auf (Ps. 104, 11.); da er in der Regel in großen Heerden lebt, so werden Hos. 8, 9. die sich von der Theokratie losreisenden, für sich gesondert lebenden Ephraimiten mit einem einsam umherstreichenden Waldesel verglichen. Das Thier ist berühmt durch seine Schönheit und außerordentliche Schnelligkeit.

Vgl. Bochart, hieroz. I. p. 148 sq. II. p. 214 sq.; v. Lengerke, Ken. I. p. 140 sq. 146. 165; Winer, R.W.B. s. v. und Pauly, Realencykl. I. S. 864. Nüßli.

Eselesfest. Diese katholische Volksbelustigung wurde im Mittelalter in mehreren Städten Frankreichs, obgleich nicht überall auf dieselbe Weise, gefeiert. Der Zweck war der nämliche, den viele andere Gebräuche, namentlich die kirchlichen Schauspiele, hatten, nämlich der rohen Phantasie der Laien die heilige Geschichte sinnlich und thatsächlich darzustellen. Da nun im Alten sowie im Neuen Testament der Esel mehrfach eine Rolle spielt, so durfte er in den kirchlichen Repräsentationen nicht fehlen. Zu Rouen war das um die Weihnachtszeit begangene festum asinorum ein auf die Vorherhersagung der Geburt Christi bezügliches Schauspiel; das Volk begab sich in Prozession nach der Kirche, den

zwei Geistlichen angeführt, die als *vocatores* bezeichnet sind; von diesen letztern aufgerufen, traten nach einander Moses und die Propheten und dann Virgil und die Sibylle als Repräsentanten des Heidenthums auf, sämmtlich in vorgeschriebener, ihrem Charakter entsprechender Kleidung, und die Ankunft eines Erlösers prophezeiend. Die Hauptszene des Drama's war die Geschichte mit Sileams Esel, welcher durch den Mund eines zwischen seinen Beinen versteckten Priesters, gleichfalls die Geburt des Herrn weissagte. Das Ganze beschloß die Scene der drei Männer, welche Nebucadnezar in einen, im Schiff der Kirche aus Holz errichteten Ofen werfen ließ, der angezündet wurde und aus dem die Jünglinge unverfehrt hervortraten, hierauf vereinigten sich sämmtliche *dramatis personae* zu einem Chorgesang, nach welchem die Messe gefeiert wurde. Das ganze Ritual hat Ducange aus dem Manuscript des *Ordinarium Ecclesiae Rotomagensis* in sein Glossar aufgenommen, s. v. *festum asinorum*. — Zu Beaudois wurde dieses Fest auf andere Weise begangen, den 14. Januar, zur Erinnerung an die Flucht nach Egypten. Eine Jungfrau mit einem Kinde im Arm wurde auf einem reich verzierten Esel von dem Münster aus nach der Stephanskirche bis vor den Altar geführt, wo das Thier während der ganzen Messe still stehen mußte. Der Introitus wurde von dem Chor mit „*Hinham*“ beantwortet; zwischen den einzelnen Theilen der Handlung sang man eine halb französische, halb lateinische Phrasen, deren letzter Vers hinreichen mag, um das Ganze zu charakterisiren:

Amen dicas, asino*)
Jam satur de gramine:
Amen. amen itera
Aspernare vetera.

Hez va! hez va! hez va hez!
Biaux sire asnos, car allez.
Belle bouche car ebantez.

Nach beendigter Messe sagt das Ritual, *sacerdos tres hinhamabit*, anstatt *ite missa est*, zu rufen, *populus vero, vice: Deo gratias*, *ter respondebit: hinham*. (S. Ducange, l. c.). Aehnlich ging es zu Sens zu, wo überdies vier der vornehmsten Kanoniker zu beiden Seiten des Esels einhergingen, die Zipfel seiner Dede haltend; die Verse, die an der Kirchthüre gesungen wurden, bezeichnen zur Genüge, daß es eben nur eine Volksbelustigung war; die letzten derselben hießen:

Laeta voluit
Quicumque coluit
Asinaria festa.

(S. Du Tilliot, *Mémoires pour servir à l'histoire de la fête des fous*. Lausanne, 1741, 4., S. 14). Zu Cambrai begnügte man sich, einen gemalten Esel hinter dem Altar aufzustellen. — Vergebens eiferten mehrere Bischöfe gegen diesen heidnischen Unfug; er konnte erst durch einen Beschluß des Parlaments abgeschafft werden.

Dies waren die eigentlichen Eselsfeste, die nur in Frankreich, schon seit Anfang des 13. Jahrhunderts, scheinen gebräuchlich gewesen zu seyn. Der Esel figurirte indessen auch noch bei anderen ähnlichen Gebräuchen; so z. B. hie und da in Deutschland, wo am Johannistage (27. Dec.) der die Messe feiernde Priester nach einem Gastmahl, von dem Volke als Bischof erklärt, auf einem Pferd oder einem Esel die Straßen durchritt und bei der Rückkehr in die Kirche die Leute mit Wasser übergießt. (S. eine Urkunde aus dem Anfang des 14. Jahrh., aus dem Stift zu Wimpfen, bei Mone, *Schauspiele des Mittelalters*, Karlsruhe 1846, Bd. 2. S. 367). — In neuerer Zeit haben entmensliche Lobredner des Mittelalters hierin eine tiefgefühlte Sympathie erblicken wollen für Alles, was auf irgend eine Weise mit dem Herrn in Berührung gestanden; von einer

*) Hier ließ man den Esel die Kniee biegen.

solchen Gemüthlichkeit, die sich bis auf das Thier erstreckte, das ihm gehob, mußten aber die mittelalterlichen Laien nichts. Der Esel figurirte, weil man ihn eben in der Geschichte fand, und weil das Volk an solchen Aufzügen, bei denen es gewöhnlich an Schmäusen und Tänzen nicht fehlte, ein heidnisches Gefallen hatte. In der populären Poesie, in der Thiersfabel war der Esel weiter nichts als ein dummehrliches, stets geplagtes und überlistetes Thier; „ich bin martolauer genoss,“ sagt er im Kenner Hugo's von Trimberg. Einzelne satyrische Künstler brachten sein Bild in Kirchen an, um der Geistlichkeit zu spotten; so der die Harfe spielende Esel am Münster von Chartres, und besonders der die Messe lesende, der früher im Straßburger Münster an einer Säule der Kanzel gegenüber zu sehen war. In der theologischen Symbolik wurde er freilich anders aufgefaßt; zwar nicht als Sinnbild der Gemüthsamkeit, wie Crofner behauptet, (*Iconographie chrétienne*, Paris 1848, S. 310), sondern im Gegentheil als Symbol der Geistesverwirrung, die nicht arbeiten will, der groben Sinnlichkeit, die sich gegen den Geist empört (*Rob. Maurus*, Comment. in lib. Reg. Opp. od. Cot. T. III. p. 55 ff.; — *Vincent. Bellou.*, spec. morale, Lib. III., p. 6, dist. 3, etc.). Hieron, sowie überhaupt von der allegorischen Zoologie des Mittelalters war aber dem gemeinen Volke nichts bekannt, und in die Eselsfabelauslegungen ging keine Spur davon über. Schließlich sey noch bemerkt, daß wenn der Esel als Attribut mehrerer Heiligen erscheint, sich dies auf Scenen aus deren Legenden bezieht; man trifft ihn in Gesellschaft mit Gerlach, Philibert, Marcellus, Anton von Padua u. A.

E. Schmidt.

Esnik (Eznik) ist einer der ausgezeichneten Theologen, welche die Kraft des sich immer mehr befestigenden Christenthums und seiner Widerstandsfähigkeit gegen mächtige Feinde in Armenien während des 5. christlichen Jahrhunderts so zahlreich erweckte und entwickelte. Er stammte aus Koghb (doch ist das Jahr seiner Geburt nicht zu bestimmen) und wurde in der wissenschaftlich wie praktisch gleich bedeutenden Schule Sahak's und Mesrop's als einer der ersten Schüler derselben gebildet. Außerdem besuchte er die besten Lehranstalten Griechenlands und Syriens, wie er denn auch die Sprachen dieser Länder und das damalige Persisch (Pägend oder Parsi) vollständig beherrschte. Der Eifer, mit welchem damals die armenische Kirche in großartigster Weise die ernstere Literatur des heidnischen Alterthums und der christlichen Väter sammelte, übersetzte und allgemein fruchtbringend zu machen suchte, trieb Esnik zu einer patristischen Reise durch Mesopotamien und nach Konstantinopel. Auf der berühmten Synode von Artaschast, auf der es galt, den Herausforderungen und Annahmen des persischen Königs eine gebührende Erklärung entgegenzusetzen, finden wir ihn als Bischof thätig; außerdem ist nur noch bekannt, daß er in hohem Alter als Bischof von Bagrewand gestorben sey. Vgl. *Somal*, quadrio della storia letteraria di Armenia S. 22 f. und *Neumann*, Gesch. d. armen. Lit. S. 42—44. Von seinen zu ihrer Zeit höchst wirksamen geistlichen Reden ist nichts erhalten; aber seine ganze wissenschaftliche und praktische Eigenthümlichkeit lehrt und seine „Zerstörung der Irrlehren“ kennen. Dieses merkwürdige Werk schrieb er in Erwägung der mannigfachen Bösen, welches die Christenheit von innen und außen bedrohte, und er suchte es in den Lehren der Heiden und Ketzer zu bekämpfen. Das Ganze zerfällt in vier Bücher. Indem er allen Irrthum und alle Sünde von einer thatsächlichen Wirklichkeit der Teufel und Dämonen ableitet, wendet er sich zunächst im ersten Buche gegen das Heidenthum überhaupt und besonders gegen die Anhänger der Materie (ölz). Das zweite beschäftigt sich mit den Glaubensanschauungen der Perser, die er indess nicht nach schriftlicher Aufzeichnung, sondern nach einer wie es scheint sehr verderbten mündlichen Uebersetzung kennt. Er bemerkt sogar ausdrücklich, daß die persische Religion nicht schriftlich fixirt sey und daher ihre Satzungen von den Anhängern ganz willkürlich gehandhabt werden könnten. Dieser Umstand scheint der sonst hinlänglich beglaubigten Beschäftigung der Sasanidenzeit mit den zoroastrischen Religionsurkunden zu widersprechen und verdient ernstliche Erwägung. Möglich ist, daß die Polemik hier in gehässiger Weise auch das Bessere mißverstanden hat. Das dritte Buch behandelt die griechische Philosophie (deren

Studium damals gerade in Armenien nicht geringe Pflege gefunden hatte) und endlich das fünfte polemisiert gegen Marcion und die Manichäer. Sein Inhalt ist für die christliche Kirchengeschichte von größtem Interesse und zeugt von der frischen Geltung dieser Irrlehren noch in damaliger Zeit. Die erste Originalausgabe des Ganzen erschien in Smyrna 1762, weit korrekter Venedig 1826 als Theil der armenischen Klassiker. Ein Stück des zweiten Buches über Hervane, Ormuz u. s. w. übersezte Neumann im Hermes (Bd. 33 S. 201), genauer Petermann (gramm. linguae Armen. S. 44—48); aus dem vierten Buche gab Neumann »Marcions Glaubenssystem. Mit einem Anhange« deutsch in Allen's Zeitschr. für die histor. Theol. Bd. 4 (1834) S. 71—79, besser Windischmann in den bayerischen Annalen vom 23. Januar 1834. Der letztere katholische Gelehrte versprach auch eine vollständige lat. Uebersetzung, die indeß nicht erschienen ist; sie würde die später gekommene französische von *Le Vaillant de Florival* (Réfutation des différents sectes des païens par le docteur Eznig, Paris 1853, 8.) die an manchen Mängeln leidet, weit übertroffen haben. Dem polemischen Werke ist in beiden Ausgaben eine Reihe von »Ermahnungen« d. h. moralischen Sprüchen angehängt, welche sonst wohl dem h. Nilus (ich wage nicht zu sagen, ob mit vollständigem Unrecht) beigelegt werden, jedoch in dessen griechischen Werken fehlen. Die Sprache des Esnik ist überall meisterhaft, sowohl in der höchsten Erregung und Wärme, als auch in der spitzfindigsten Detailpolemik, und Alles so aus einem Gusse, daß in ihm sich wirklich einer der wenigen asiatischen Klassiker fertig darstellt. Göschel.

Eſpen, Jeger Bernhard van, gehört zu denjenigen Kanonisten, welche die in Frankreich entwickelten Prinzipien des Episcopalsystems der römisch-katholischen Kirche (s. d. A.) in besonderen Anwendungen auszuführen unternommen und auf die spätere demselben entsprechende Doctrin und Praxis in den Niederlanden und Deutschland den größten Einfluß geübt haben. Er wurde zu Löwen am 9. Juli 1646 geboren, studirte dort Theologie und kanonisches Recht und beschloß dann in ein geistliches Amt zu treten, weshalb er auch 1673 die Priesterweihe erhielt. Indessen gab er den Plan wieder auf, erwarb 1675 die juristische Doktorwürde und wurde an der Universität seiner Vaterstadt Lehrer des kanonischen Rechts. Durch seine Vorträge und mit holländischer Eleganz abgefaßten Schriften erwarb er sich bald großen Ruf und wurde weit und breit zur Ertheilung kirchengerichtlicher Responsen angegangen. Als die Streitigkeiten über die vom römischen Stuhle verworfenen Grundsätze des Cornelius Jansen, welcher selbst 1630—1638 Professor der Theologie in Löwen gewesen war, auch in den Niederlanden lebhafter wurden, trat er auf die Seite der Jansenisten und veranlaßte dadurch, daß sein zu Löwen 1700 und Köln 1702 erschienenenes *ius ecclesiasticum universum* durch Decret der Congregatio indicis vom 22. April 1704 in das Verzeichniß der libri prohibiti aufgenommen wurde. Indem er sich jedoch in stiller Zurückgezogenheit hielt, entging er weiterer Verfolgung. Als das Domecapitel in Utrecht die Bulle Unigenitus von 1713 nicht anerkannte und 1723 im Widerspruche mit der römischen Curie selbstständig sich einen Erzbischof (Cornelius Steenhoven) wählte und durch den nach Holland geflüchteten jansenistischen Bischof Varlet zu Amsterdam consecriren ließ, vertheidigte Eſpen die Rechtmäßigkeit der Wahl und Weihe. Das von ihm darüber verfaßte Gutachten wurde, wie es scheint ohne seine Genehmigung, durch den Druck veröffentlicht und er selbst dadurch genöthigt Löwen zu verlassen. Er begab sich zuerst nach Maastricht, dann nach Amersfort im Sprengel von Utrecht und starb hier, nachdem seine förmliche Entlassung am 7. Februar ausgesprochen war, am 2. October 1728. Daraus folgte noch zur Ergänzung des Decrets von 1704 ein Verbot seiner übrigen Schriften durch die Congregation unterm 17. Mai 1734. Diese Verdammungsurtheile haben indeß den Autorität seines Namens und seiner Werke so wenig Abbruch gethan, daß selbst Pabst Benedict XIV. derselben seine Anerkennung gezoht hat. Wir besitzen über ihn eine besondere Biographie von *Gabriel du Puc de Bellegarde* (Vie de Van Espen. Loewen 1767). Von demselben erschien auch ein: *Supplementum ad varias collectiones operum J. B. van Espen* 1765, zugleich als

5. Bd. der Gesamtausg. Löwen 1753 ff. (Jus eccles. univers.) von Jos. Baren, wiederholt Köln 1777. 5 Fol., Mainz 1791 3 Vol. 4. u. 5. Ein Auszug erschien, besorgt von Oberhauser, Augsb. 1782, Cist. 1791 u. a. W. f. auch Glück, praecognita uberiora universae jurisprudentiae ecclesiasticae. Halae 1786 pag. 235. 364. 381. F. F. Jacobson.

Ezra und Nehemia. Die Hauptquelle über Ezra ist das nach ihm benannte kanonische Buch. Dasselbe besteht aus folgenden Elementen: Erster Theil: Kap. 1, 1—6, 22., die vorexilische Zeit umfassend. In diesem Theile lassen sich wieder unterscheiden: 1, 1. — 4, 7. (hebräisch), 4, 8. — 6, 18. (chaldäisch), 6, 19—22. (hebräisch). Zweiter Theil: Kap. 7, 1. — 10, 44., die esraische Zeit umfassend. Unterabtheilungen: 7, 1—11. (hebräisch), 7, 12—26. (chaldäisch), 7, 27. — 10, 44. (hebräisch). — Der erste Theil erzählt Kap. 1. die von Cyrus ertheilte Erlaubniß zur Rückkehr und die Herausgabe der heiligen Gefäße; Kap. 2. enthält das Verzeichniß derjenigen Juden, welche zuerst von jener Erlaubniß Gebrauch machten. Kap. 3. berichtet die Aufrichtung des Brandopferaltars, die erste Bestellung des Gottesdienstes und die Grundsteinlegung des neuen Tempels. Kap. 4. erzählt die dem Bön in den Weg gelegten Hindernisse und theilt das Schreiben der Widersacher an den König, sowie dessen Antwort mit, in Folge deren der Bau bis in's zweite Jahr des Darius Hystaspis ruhen blieb. Kap. 5. berichtet den Anstoß zur Wiederaufnahme des Baues, welchen die Propheten Haggai und Sacharja gaben, sowie den darauf bezüglichen günstigen Bericht des Statthalters Thathnai an den König; Kap. 6. des Königs freundliche Antwort, die Vollendung und Einweihung des Baues und B. 19—22. die erste Passafest. Die Darstellung ist schlicht, einfach und ohne alle Beimischung von Wunderbarem. Es ist auch ein ruhiger, stätiger Fortschritt darin bemerkbar, und der Zusammenhang wird nirgends unterbrochen. Nur ist eine gewisse Dunkelheit in der Zusammensetzung an der Stelle wahrzunehmen, wo der chaldäische Abschnitt beginnt (4, 7—11.). Für's Erste ist zu bemerken, daß B. 7. noch nicht zur Einleitung des nachher mitgetheilten Briefes gehören kann, weil als Verfasser des in diesem Verse erwähnten Schreibens drei Namen: (Bischlam, Mithredat, Tobee) genannt werden, während als Verfasser des wirklich mitgetheilten nur zwei und ganz andere (Rechum und Simai) erscheinen. B. 8. beginnt dann allerdings abgerissen, aber diese Kluft im Style erklärt sich aus der unveränderten Herübernahme des vorliegenden chaldäischen abgefaßten Documentes. Gerade die Schroffheit dieses Anfanges spricht dafür, daß der Verfasser nicht bloß dem sofort mitzutheilenden chaldäischen Briefe zu lieb in diese Sprache versiel und auch nachher, weil er sich einmal mit dieser Sprache eingelassen, darin fortfuhr, sondern, daß er hier eine chaldäische Quelle einschaltete, welche wir bis 6, 18. unterbrechen vor uns haben. — Der zweite Theil berichtet Kap. 7. das Auftreten Ezra's auf dem Schauplatz. Und zwar finden wir nächst seinem Stammbaume eine kurze anticipirende Zusammenfassung seines Zuges nach Jerusalem, die königliche Vollmacht und zuletzt eine kurze Danksagung. Kap. 8. erst erzählt uns ausführlicher, mit wem und wie Ezra seinen Zug nach Jerusalem bewerkstelligt habe. Kap. 9. enthält die Anzeige, wegen der fremden Weiber und Ezra's Fußgehet. Kap. 10. schildert die zur Abstellung des Mißbrauchs ergriffenen Maßregeln. Auch in diesem Abschnitt ist die Darstellung einfach und schlicht, wohl zusammenhängend und klar fortschreitend (die Anticipation 7, 7 f. kann nicht auffallen); doch ist es offenbar, daß uns nicht ein vollständiges Lebensbild des ausgezeichneten Mannes, sondern nur eine kurze Schilderung der Hauptepisode aus seinem Leben gegeben wird. — Was den Verfasser, die Abfassungszeit und die Integrität des Buches betrifft, so kommt es bei dem gegenwärtigen Stand der Frage vor Allem darauf an, ob die Bücher der Chronik, Ezra und Nehemia ursprünglich nicht etwa bloß Werke eines Verfassers (wie das in Bezug auf die Chronik und Ezra viele Rabbinen, Kirchenväter und spätere Theologen annehmen, unter den Neueren besonders Eichhorn, Einl. III., S. 597, Reil, apolog. Versuch über die BB. der Chronik S. 144 ff. und Einleitung S. 497, Hävernia, Einl. II. S. 271 und 301 f.), sondern ein Werk desselben Verfassers seyn, wie nach Bunz (die gottesdienstl. Bortr. der Juden S. 28) auch Ewald

(Vesch. v. B. Jfr. I. S. 215 ff.), Vertheau (Comment. zur Chron. S. XV–XXII), Dillmann (f. d. Art. Chronik) annehmen. Ist nämlich das Buch Efra nicht ein Werk für sich, so müßte vor Allem das Ganze, dessen Theil es seyn soll, in Betracht gezogen werden. Aber so zuversichtlich auch jene Einheit der drei Bücher behauptet wird, so ist diese Ansicht doch über die Grenzen der wissenschaftlichen Ansehnlichkeit keineswegs hinaus. Was erstens die Verwandtschaft der Sprache und Darstellungsweise, welche von jeher anerkannt ist, betrifft, so führt dieselbe nicht einmal nothwendig auf Identität des Verfassers, noch weniger auf Einheit des Werkes. Der Anfang des Buches Efra (1, 1–3.), welcher den Schluß der Chronik (II. 36, 18. 22. u. 23.) reproducirt, läßt eine zweifache Erklärung zu. Entweder nämlich gehören die beiden Stellen gemeinsamen Worte ursprünglich in's Buch Efra, oder sie gehören ursprünglich in's Buch der Chronik. Daß Erstere das allein richtige sey, scheint mir, wenn irgend etwas in dieser Sache, gewiß zu seyn. Denn für das Buch Efra bilden sie den nothwendigen Grund und Ausgang, während sie für die Chronik einen überschüssigen, mitten im Satz abgerissenen Schluß bilden. Das War im Anfang (וְהָיָה בְּרִאשִׁית עֶפְרָא 1, 1.) steht nicht im Wege, denn das im Anfange der Bücher so häufige וְהָיָה (Ves., Judd., Ez., Esth. 1, 1. u. a.), ist nicht ein anderer Fall, wie Keil meint (apol. Vers. S. 90 ff.), sondern im Wesentlichen ganz derselbe. Die Lesart עֶפְרָא 1, 1. ist im Verhältniß zu עֶפְרָא 2 Chr. 36, 22. nicht eine erleichternde Correctur, sondern ist umgekehrt ein ungewöhnlicher Ausdruck im Verhältniß zu dem gebräuchlicheren und korrekteren עֶפְרָא. — Die Auslassung von עֶפְרָא 2 Chr. 36, 23. ist ebenso wenig ein Zeichen von Ursprünglichkeit. Im Gegentheil steht Efr. 1, 3. das וְהָיָה etwas schroff und isolirt voran, und die Konstruktion in Chron. ist durch die Auslassung viel geschmeidiger geworden. Endlich ist wohl zu beachten, daß Efr. 1, 2. das Exist des Chrons anfängt. Ist es nun glaublich, daß der Verfasser der Chronik, wenn er vor Efra schrieb, dieses Exist nur bis in die Mitte des dritten Satzes mittheilte, und dann mitten in der Konstruktion abbrechend, das Uebrige verschwie? Ein Historiker, der eine solche Urkunde hat, und sie nicht ganz, sondern nur dem Eingange nach mittheilt, indem er das Uebrige mit einem wenn auch nicht geschriebenen, doch gedachten et cetera abschneidet, — ein solcher Historiker muß seine Gründe haben. So unbegreiflich es nun wäre, warum der, welcher 2 Chr. 36, 22 f. schrieb, mit עֶפְרָא schloß, wenn Efr. 1. noch nicht existirte, so begreiflich und natürlich ist diese Art zu schließen, wenn es existirt. Denn in letzterem Falle hat dann jenes abgebrochene Stück den Sinn, daß der Verfasser oder ein anderer nach ihm das Werk bis zu Efr. 1. hinführen, letzteres also als die Fortsetzung und Ergänzung des ersteren betrachtet wissen wollte. Nun kann freilich auch ein Dritter das Gesamtwerk zerrissen und an dem Ende des einen Stückes den Anfang des anderen wiederholt haben, um anzudeuten, daß beides zusammengehöre, aber es muß nicht so zugegangen seyn, und so lange das angeordnete Verhältniß andere Erklärung zuläßt, darf man es nicht als Beweis für die Einheit der drei Bücher geltend machen. Was aber insbesondere die Einheit der Bücher Efra und Nehemia betrifft, so ist es unbegreiflich, wie von den innern Gründen abgesehen, Vertheau (Chron. S. XXII f.) auf das Zeugniß des Talmud, der Masora, der

* Der Prophet redet וְהָיָה עֶפְרָא vgl. 2 Chr. 36, 12. Jer. 23, 16., Gott aber redet עֶפְרָא 1 Rdn. 22, 22 f.* Das Ungewöhnliche des Ausdrucks עֶפְרָא Efr. 1, 1. erklärt sich daraus, daß derselbe jeremiaanisch ist, wiewohl er bei diesem Propheten in einem andern Sinn vorkommt. Er steht nämlich von dem Schreiber Baruch, der anschrrieb, was er aus dem Munde Jeremia's vernahm, Jer. 36, 4. 6. 27, 32; 43, 1. Es ist nun wohl möglich, daß der besondere Ausdruck עֶפְרָא Efr. 1, 1. eine Gländentung seyn soll auf das aus dem Munde des Jeremia durch Baruch niedergeschriebene Wort Gottes, mithin auf das Buch des Jeremia, in welchem der Verf. von Efr. 1, 1. wohl bewandert gewesen zu seyn scheint, während der Verf. von 2 Chr. 36, 22. diese Gländentung nicht verstanden und doch sein scheinbar richtigeres עֶפְרָא ganz vermischt hat.

ältesten Verzeichnisse der alttestamentlichen Bücher in der christlichen Kirche, des Cod. Alexandr. und Cod. Frederico-August. der LXX sich berufen kann, welche allerdings alle nur ein Buch Esra (d. i. Esra und Nehemia) nennen. Aber diese Ausdrucksweise rührt ja nur von ihrer Art zu zählen her. Josephus zählt (contr. Ap. I, 8.) 22. jüdische Schriften des A. V., und ihm nach Origenes (bei Euseb., hist. eccl. VI, 25.), Epiphanius (de mens. et pond. c. 22, 23.), Hieronymus (prolog. galeat.). Aber sowohl diese Kirchenväter, als auch die Concilienbeschlüsse unterscheiden doch Esra I. und II. (3. B. Orig. a. a. O. *Ἐσθᾶς πρῶτος καὶ δευτέρα ἐν τῇ Ἐσθᾷ, ὅ ἐστι βιβλίον*). Der Talmud thut dieses allerdings nicht (Baba bathra fol. 14. Esras scripsit librum suum); aber welche Autorität hat dieses Zeugniß, da einerseits die Zahl 24 herauskommen sollte, andrerseits auch Moses für den Verfasser von Pentateuch und Hiob, Samuel für den Verfasser von den Büchern der Richter und Ruth u. a. m. erklärt wird? Junz (a. a. O. S. 28) beruft sich gar noch auf das apokryphische Buch III. Esra, wo nach 2 Chr. Kap. 35. n. 36. der ganze Esra und dann Neh. 7, 73. — 8, 13. folgt, und sogar Ewald (a. a. O. I. S. 254) ist der Meinung, daß dieser Verfasser vielleicht noch die drei Schriften vereinigt vorgefunden habe. Aber welche Autorität kann ein solches Nachwerk haben? Auch die Autorität der Codd. Alexandr. u. Frederico-August. der LXX ist dadurch entkräftet, daß der Einfluß jener Zählungsweise auf sie mit Grund vermuthet werden kann, (wie er auch auf die ältesten gedruckten Ausgaben des hebr. Textes, die Saccinische, die Gersom'sche, die Stephan'sche u. a. stattgefunden hat). Dagegen trennt der Hauptcodex der LXX, der Vatikanische, sowie der Rasorethische Text die beiden Bücher. — Sind nun diese für die Einheit der drei Bücher vorgebrachten Gründe nicht beweisend, so sprechen andere Umstände positiv dagegen. Um nur das Wichtigste hervorzuheben, bemerke ich zuerst mit de Wette (Einleitung S. 293 f.), daß der Chronist die Urkunde Esr. 2. in Neh. 7, 6—73. wiederholt, und zwar weder so verändert, daß sie als ein neues Dokument erscheinen könnte, noch so gleichlautend, wie man's von einem und demselben Autor in einem und demselben Werke erwartet, ließe sich allerdings daraus erklären, daß er sie eben so wiedergab, wie er sie in der Denkschrift des Neh. mit vorfand. Aber wo findet sich denn ein Beispiel bei dem Chronisten, daß er eine Urkunde so aufgenommen hätte, wie er mit Neh. Kap. 1—7. mußte gethan haben? Die Worte *וְהָיָה כִּי יִקְרָא הַסֵּפֶר* kündigen so sehr ein neues Buch an, daß kein hebräischer Schriftsteller ohne die gründlichste Confusion zu befürchten sie in den Text seiner Schrift aufnehmen konnte, zumal wenn er im Sinne hatte, das also bezeichnete Dokument selbst wieder durch eine eigene Einschaltung zu unterbrechen, wie der Chronist durch Neh. Kap. 8—10. gethan haben soll. Aus welchem Grunde ferner sollte der Chronist die Liste der Bewohner Jerusalems nach dem Exile (cf. Bertheau, Chr. S. 96 ff.), welche Neh. 11. ganz am Plage war, schon 1 Chr. 9. gegeben haben, wohin sie doch streng genommen gar nicht paßt? Rein wahrlich, entweder haben wir einen plan- und gedankenlosen Compiler vor uns, oder Neh. 11. ist nicht ein Theil desselben Werkes, zu welchem 1 Chr. 9. als integrierender Bestandtheil gehört. Es läßt sich wohl denken, daß der Verfasser eines Werkes von dem Umfang der Chronik (d. h. welches bis zum Exile reichte), in dem Zusammenhange, wo er die Stämme Israels verzeichnete und nachdem er zuletzt Benjamin und das Haus Saul's aufgezeichnet hatte, auch noch ein Verzeichniß der Bewohner von Jerusalem, das in Benjamin lag, geben wollte, und da er keines and' der von ihm dort beschriebenen, nämlich der Saul'schen Zeit hatte, das nachexilische einsfügte. Aber würde er das wohl gethan haben, wenn er im Sinne hatte, dasselbe Verzeichniß zu seiner Zeit und am rechten Orte wiederzubringen? Etwas ganz Anderes ist es, wenn der Chronist kurz nacheinander das Geschlechtsregister Sauls zweimal gibt (1 Chr. 8, 29—40. und 9, 35—44.); denn, wie Ewald (Gesch. des B. Isr. I, S. 229) selbst zeigt, das Verzeichniß war an beiden Orten nothwendig. Endlich wie die Zertrennung des einen großen Werkes und seine verkehrte Einfügung in den Canon zu erklären sei, darüber haben die Urheber jener Hypothese bis jetzt noch nicht genügenden Aufschluß gegeben. Ewald

ist der Meinung (Gesch. Isr. I, S. 253 f.), daß die VB. Esra und Nehemia zuerst abgetrennt und in den Kanon aufgenommen worden seyen, weil die Geschichte des neuen Jerusalems den Späteren besonders wichtig seyn mußte, die VB. Samuelis und Könige aber für die Geschichte des alten Jerusalems zu genügen schienen. Abgesehen davon, daß diese Erklärung eine bloße Hypothese ohne positiven Beweis ist, fragt man billig: warum haben denn die VB. Samuelis und der Könige nicht immer genügt? Warum hat man denn nur je die Chronik in den Kanon aufgenommen? Was hat ihr später zu dieser Ehre verholfen und sie von der Schmach, schon einmal vom Kanon ausgeschlossen worden zu seyn, befreit? Der Raum erlaubt es nicht, auf diese Fragen näher einzugehen. Mir scheint, um es kurz zu sagen, die Stellung der Chronik als letztes Buch im Kanon darauf hinzudeuten, daß sie nicht nur das zuletzt aufgenommene, sondern auch das zuletzt verfaßte ist. Wenigstens kenne ich noch keine genügende Antwort auf die Frage: existirte die Chronik vor Esra und Nehemia, warum wurde sie dann nicht vor diesen Schriften aufgenommen? Warum wurde die natürliche Ordnung gestört und der Anfang (nämlich die vorzuletztige Zeit in der Chronik) nach dem Schlusse (der nachzuletztigen Zeit in Esr. und Neh.) gesetzt? Da nun also die angebliche Einheit von Chronik, Esra und Nehemia keineswegs erwiesen zu seyn scheint, haben wir das Recht, jedes der beiden letztgenannten Bücher als eine Schrift für sich zu betrachten.

Kap. 2. ist eine vom Verfasser vorgesehene Urkunde, wie aus Neh. 7, 5. zu ersehen; 4, 8. — 6, 18. ist ebenfalls ein vom Verf. vorgesehener aramäisches Aktenstück. Letzteres ist, wie man aus 5, 4. (da sprachen wir zu ihnen) ersehen kann, von einem Augenzeugen verfaßt, wegen nicht spricht, daß 6, 14. Artachschastha erwähnt ist, dem dieser Name kann sehr leicht von dem der Wohlthaten dieses Königs dankbar eingetragenen Verfasser zu denen der beiden andern Wohlthäter, Cyrus und Darius, hinzugefügt worden seyn. Cf. Keil, apol. Verf. S. 115 ff. Meyers, krit. Untersuch. über die bibl. Chron. S. 15. Hävernick, Einl. II. S. 291 ff. Keil, Einl. S. 516 f. — Was nun in dem ersten Theil nicht Urkunde ist, erweist sich als Werk eines Verfassers, auch das Stück 6, 19—22., das Berthold (Einl. S. 1001 ff.) wegen des Aenderungs WZ in das Zeitalter der Lagiden und Seleuciden setzen will, während doch schon 2 Kön. 23, 29. und Thren. 5, 6. das babylonische Reich als Fortsetzung des assyrischen dessen Namen trägt. — Im zweiten Theile, der die esraische Zeit beschreibt, ist 7, 26. — 9, 15. sicher und anerkanntermaßen von Esra; die vorausgehende aramäisch geschriebene Urkunde 7, 12—26. hat er wörtlich aufgenommen. Was vorhergeht (7, 1—11.) und folgt (Kap. 10.), wird Esra abgesprochen, weil in diesen Abschnitten in der dritten Person von ihm geredet, und weil ihm 7, 1—11. sehr ehrenre Prädikate beigelegt werden, s. bes. Junz a. a. O. S. 20. 23. — Letzterer Einwand ist von Keil (apol. Verf. S. 124 ff.) gut widerlegt; der erstere weniger, denn daß Esra 7, 1—11. in der dritten Person von sich habe sprechen müssen (s. Einl. S. 517), und daß auch Kap. 10. die dritte Person die wahrscheinlichste sey, ist doch wohl zu viel gesagt. Doch ist die Möglichkeit des Personwechsels zu zugestehen (cf. Schürmer, observ. exeg. crit. in I. Esdrae II, p. 8. De Wette, Einl. S. 289 f.), und somit auch die Möglichkeit, daß das ganze Buch von Esra selbst die Gestalt empfangen habe, in welcher es vor uns liegt.

Gehen wir nun über zur Person Esra's selbst, so bietet uns die hauptsächlichste und authentische Quelle über ihn, das kanonische Buch Esra, zwar nicht vielen, aber doch sehr interessanten Stoff dar. Esra war nach 7, 1. aus hohenvorsteherlichem Geschlecht, deshalb nahe verwandt mit dem im Amte stehenden Hohenpriester Jesua. Combinirt man die Angaben des Buches Esra mit denen der Chronik, sowie sie beide lauten, so müßte Esra Jesua's Oheim gewesen seyn. Denn Esra 7, 1. heißt Esra Sohn des Seraja, Jesu aber heißt Esr. 3, 2. Sohn des Jozabab, welcher Letztere nach 1 Chr. 5, 41. der in's Exil abgeführte Hohenpriester war. Jozabab's Vater nun war nach 1 Chr. 5, 40. Seraja, derselbe, der nach 2 Kön. 25, 18—21. von Nebucadnezar zu Babel getödtet wurde. War nun Esra dieses Seraja Sohn, so war Jozabab sein älterer Bruder, dessen Sohn Jesu

also sein Veffe. Diese Combination ift aber unmöglich. Denn fegt man die Zerstörung Jerufalems durch Nebucadnezar in's J. 586 v. Chr., und Esra's Rückkehr nach R. 7, 8. in's fiebente Jahr des Artaxerxes Longimanus, d. i. 459 oder 458, fo wäre er, nähme man auch erst das J. 586 als fein Geburtsjahr an, bei feiner Rückkehr doch schon 127 oder 128 Jahre alt gewesen. Die Genealogie 7, 1—5. ift also, wie man auch aus ihrer Vergleichung mit 1 Chr. 5, 29—41. fieht, nicht vollftändig. Entweder ift der Seraja, deffen Sohn Esra genannt wird, nicht der 2 Kön. 25. erwähnte, oder Esra war nicht des Letzteren Sohn, fondern fein Enkel oder Urenkel. Was den eben erwähnten Zeitpunkt der Rückkehr Esra's betrifft, fo ift jezt gegen *Josephus* (Antiq. XI, 5, 1 ff.) und unter den Neuereu Jahn (Einkl. in's N. T. II., 1. S. 276) und de Wette (in der Archäologie und den früheren Ausgg. der Einkl.) allgemein anerkannt, daß der Artachschastha, von welchem Esr. 7, 1. 7. die Rede ift, Artaxerxes Longimanus war. Denn Kersch (1, 1; 4, 5.) ift Cyrus, Achafchveresch (4, 6.) ift Cambesès; Artachschastha (4, 7.) ift Pseudo-Smerdis; Darjamefch (4, 5. 24; 5, 6. 7; 6. 1. 12 ff.) ift Darius Hystaspis. Vgl. Keil, apol. Versuch S. 98 ff. *Geogr.*, Thesaur. I. p. 155 f. Ewald, Gefch. d. B. J. III, S. 565. — Real-Encycl. Art. Artachschastha und Darius. Ueber die eigenthümliche chronologifche Anficht des Herzogs Georg von Manchester in feinen Times of Daniel 1845 und darnach Esra d's und Weyfe's f. d. Art. Cyrus, Darius und Berichtigung Bd. III. S. 790.

Esra muß nun bei dem König Artaxerxes Longimanus in hohem Anfehen geftanden haben, wie wir aus der ihm ertheilten Vollmacht (7, 12—26.) fehen, ohne Zweifel (nach 7, 25.) weil der König erkannt hatte, „die Weisheit feines Gottes, die in feiner Hand war.“ — Nachdem Esra am Fluß Abra (cf. Schürmer, a. a. O. S. 28 ff. Ewald, Gefch. d. B. J. III. S. 154) die Gefährten feiner Rückkehr verfammelt, auch Leuten, von denen merkwürdiger Weife kein einziger freiwillig gekommen war (8, 15.), zur Theilnahme aufgefordert hatte (8, 16 ff.), machte er fich nach religiöser Vorbereitung (8, 21 ff.) ohne Bedeckung, die er fich fchämte vom König zu erbitten (8, 22.), auf den Weg, und kam mit feiner Schaar und einer Anzahl von heiligen Gefäßen glücklich in Jerufalem an. Nachdem die Ueberlieferung diefer Gefäße und die Uebergabe der königlichen Vollmacht an die Landvögte erzählt ift, berichtet unser Buch nur noch einen Zug aus der Wirkfamkeit Esra's in Jerufalem, nämlich die Vertreibung der nichtjüdischen Weiber, Kap. 9. und 10. Esra war zu diefem Akte theokratischer Justiz vollkommen berechtigt und befähigt. Berechtigt als Priester und als vom König beftellter Obrichter (7, 25 f. vgl. v. 14.), befähigt als Schriftgelehrter (כֹּהֵן מִשְׁכָּן 7, 6; sein Titel: מִשְׁכָּן הַכֹּהֵן 7, 11. Neh. 8, 9; 12, 26. 36.). Wie groß Esra's Autorität gewesen feyn müffe, fieht man daraus, daß von dem Widerftande, der fpäterhin fich zeigt (Neh. 13, 28. Jos. Antiq. 11, 8. 4.), noch keine Spur fich findet, denn das Volk unterwirft fich reuig und demüthig (Esr. 10, 2 ff.) feinen Anordnungen. Er war aber auch der Erste, in welchem das mofaifche Gefeß fich gleichfam verkörpert hatte. Der Titel כֹּהֵן ift zwar schon älter (cf. Jud. 5, 14. 2 Sam. 8, 17; 20, 25. 2 Kön. 12, 11.), aber er kommt doch früher nur in dem Sinne „Schreiber, Sekretär“ vor. Esra ift der erste כֹּהֵן מִשְׁכָּן*), d. h. der Erste, welcher es zur Aufgabe feines Lebens gemacht hatte, im Gefeß zu forfchen, aber nicht bloß im Sinne gelehrter Theorie, die beim Wissen stehen bleibt. Esra war zugleich ein Mann der Praxis; er forgte dafür, daß das, was er als Förderer des Gefeßes erkannt hatte, auch im Leben zur Erfüllung käme. Dies ift ohne Zweifel der Sinn der Worte, 7, 10.: „Esra hatte sein Herz darauf gerichtet (לְבָבוֹ לְדַרְשׁוֹ), zu erforschen (לְדַרְשׁוֹ) das Gefeß

*) Jer. 8, 8. ift zwar auch schon von einem כֹּהֵן מִשְׁכָּן die Rede, folcher כֹּהֵן nämlich, die fagten „wirfe find wir, und des Herren Gefeß ift bei uns.“ Aber ihr Geift wird ein Lügen-Geift genannt; es fcheinen Leute gewesen zu feyn, die fich gerade damit abgaben, ihre falſchen Lehren als im Gefeß begründet darzuſtellen.

Jehovah's und es zu thun (עָשָׂה), und zu lehren in Israel Gesetz und Recht.* Bei derlei Thätigkeit führte Esra nothwendig auch zum Schreiben; daher der Titel »Schreiber im Gesetze«. Daß um jene Zeit zum ersten Male seit Moses eine ernste und tief eingehende Beschäftigung mit dem Gesetze vorkommt, ist historisch ganz gewiß. Denn unter Josia (2 Kön. 22, 8.) findet der Hohepriester Hilkia das allmählig ganz in Vergessenheit gerathene Gesetzbuch im Tempel wieder auf, — und nicht lange darnach erfolgt der Sturz der Theokratie. Erst im Exil erwacht im Volke das Bewußtseyn der Nothwendigkeit, vor Allem im Gesetze des Herrn recht festgewurzelt zu seyn*), fast ähnlich wie inmitten der Christenheit erst im 16. Jahrhundert durch die Reformatoren das Bewußtseyn dauernd lebendig wurde, daß das Volk des Herrn im Wort des Herren wohl bewandert seyn müsse, — erst bei Maleachi 2, 7. findet sich für die Priester die Vorschrift: des Priesters Lippen sollen Erkenntniß bewahren und das Gesetz suche man aus seinem Munde. Esra nun wurde der Träger dieses Bewußtseyns und das Vorbild eines ächten, eines schriftgelehrten Priesters. Außer den angegebenen Zügen ist übrigens in unserem Buche von Esra's Gesethesthätigkeit nichts erzählt. Einen bemerkenswerthen Zuwachs liefert das Buch Nehemia. Nach einer Pause nämlich von ungefähr 13 Jahren taucht (Neh. Kap. 8.—11.) Esra wieder auf und zwar mit einer nun schon vollständig entwickelten und organisierten Lehrthätigkeit. Evident finden wir hier das Volk selbst schon begierig, das Gesetz zu vernehmen (Neh. 8, 1.). Sodann hat Esra bereits auch unter den Priestern und Leviten seine Schüler sich herangezogen, die עֲרֵבִים (Neh. 8, 7—9; 10, 29.), welche ihn mit Wort- und Sachklärung bei seinen Lehrvorträgen unterstützten. Und solche Lehrvorträge werden nun endlich drittens auch als ein wesentliches Element dem Gottesdienste einverleibt, abermals wie auch bei uns seit der Reformation die Predigt ihre constante und hervorragende Stelle im Gottesdienst erhielt. Wir finden in den erwähnten Kapiteln des Nehemia diese Gottesdienste beschrieben. Zum ersten Male begegnen wir hier auch, als dem der neuen Einrichtung naturgemäß entsprechenden Gerüste, der Kanzel (Neh. 8, 4.). Wie sehr das Volk Freude und Lust zu diesen Gottesdiensten hatte, sehen wir aus 9, 3., wo gesagt ist, daß ein Viertel des Tages, also 3 Stunden, der Gesetzwortvortrag, und abermals ein Viertel der Gebetsgottesdienst in Anspruch nahm. Vergl. Ewald, Gesch. d. B. J. III, 2. S. 160 ff. — Wir erkennen also in Esra den Reformator Israels, der nach dem Exile Lehre, Leben und Kultus, sowie die Erfahrungen der Vergangenheit einerseits, und die Bedürfnisse der Gegenwart andererseits es fordereten, nach dem Worte Gottes neu begründete. Wie die von ihm angeregte Schriftgelehrsamkeit sich weiter entwickelte und allmählig ausartete**), gehört nicht hieher. Nur kurz wollen wir noch andeuten, was die Tradition Esra außer jenen fest beglaubigten Momenten seiner Wirksamkeit noch für andere Verdienste zuschreibt.

Hier steht obenan, was von Esra als dem Vorfeser der Synagoga magna (מְדַבֵּר הַמִּגְדָּלָה) und Sammler des Kanon erzählt wird. Wir sehen ab von dem Sagenhaften, was der Erzählung von der großen Synagoge anlehnt (s. Buxtorf, Tiberias cap. X. u. XI. Wolf, biblioth. hebr. II, p. 2 ff. Rau, de synagog. magna. Aurivillius, de Synagoga vulgo dicta magna in seinen von J. D. Michaelis edirten Dissertt. p. 139 ff. Hengstenberg, Authentie des Daniel S. 237 ff.). Aber daß in der ganzen jüdischen Geschichte kein Moment vorkommt, der in höherem Grade zur Sammlung und sichern Aufbewahrung der heiligen Schriften aufforderte, ist mir gewiß. Wir haben gesehen, wie hungrig und durstig das Volk nach dem Worte war. Und zwar war ihre Begierde nicht nur auf das Gesetz, sondern auch auf die Propheten (vgl. das oben über Eze. 1, 1. Gesagte) und den heiligen Gesang (man vergl. die nachexilischen Psalmen) gerichtet. Das Bedürfniß, das Wort Gottes zu haben, und zwar es ganz, ächt und beifammen zu haben, war also gewiß in jener Zeit, wenn irgend wann, vorhanden. Die Fähigkeit nun,

*) Vergl. Deuch, Weissheitslehre der Hebräer, Straßburg 1851. S. 236.

**) Esra wird omnium doctorum minorum pater genannt, Otho, lex rabb. phil. p. 171.

dieses heilige Bedürfnis seines Volkes zu befriedigen, kann Niemand Esra absprechen. Er, wenn irgend einer, war im Stande zu beurtheilen, welche Schriften darauf Anspruch hatten, zu den heiligen Schriften des Volkes gerechnet zu werden und welche nicht. Daß er aber den Kanon auch schon ganz abgeschlossen habe, scheint mir nicht wahrscheinlich. Wissen wir ja doch nicht einmal, ob er vor oder nach dem letzten Propheten gestorben ist. Wie durfte er aber den Kanon schließen, wenn er nicht gewiß wußte, daß die *אשר נביא* *erlösen* sey?*) — Und wenn auch Maleachi vor Esra gestorben ist, mußte er denn, daß der Herr seinem Volke keinen *אשר נביא* mehr erwecken werde? Josephus (contra Apion. I, 8.) konnte Jahrhunderte später wissen, daß zur Zeit Artaxerges I. der Geist der Weissagung erlösen sey, aber Esra konnte das nicht wissen. Ich meine deshalb, daß er zwar die vierundzwanzig heiligen Bücher des A. T. zusammengestellt, daß er aber keineswegs die Sammlung für geschlossen erklärt hat. Sie schloß sich vielmehr allerdings insofern von selbst, als sie, weil nichts mehr hinzukam, eo ipso als geschlossen sich auswies. Man vgl. hierüber die Einleitungen. — Die Tradition übertreibt Esra's Arbeit an den heiligen Schriften. Es heißt, daß durch ihn dieselbigen (nämlich und noch 70 andere dazu, 4 Esr. 14, 44., wo es statt 204 heißen muß 94) von Neuem restaurirt worden seyen. Die Stellen der Kirchenväter hierüber siehe bei Fabric., Cod. Pseudepigr. V. T. p. 1158. cf. Euseb., hist. eccl. V, 8. Iren., adv. haer. III, 25. (21, 2. ed. Stieren.). Tertull. de habit. mul. I. C. 3. Basil. ep. ad Philomen. Clem. Strom. I. c. 22, §. 149. ed. Klotz. Hieron. adv. Helois. Isidor. libr. III. Etymol. — Esra soll auch die Quabratschrift eingeführt (Talm. Sanhedr. C. 2. Hieron. in prol. galcat.), die Punkte untergesetzt und die Masora beigegeben haben. Auch werden 10 gesetzliche Vorschriften ihm besonders beigelegt, cf. Wolf, bibl. hebr. S. 943. Otho, lex rabb. phil. p. 174. — Daß er mit dem Propheten Maleachi identisch gewesen sey, wird gesagt Targ. zu Mal. 1, 1. Talm. Babyl. Megill. C. 1. f. 15 a. — Seinen Namen tragen auch zwei apokryphische Schriften: das sogenannte dritte Buch Esra (im Cod. Alex. *α λεγεις*, im Vet. Lat. Syrus und LXX Esra I. und vor den kanonischen Esra gestellt, bei Isidor., Origg. 6, 2. Esra II., bei Neueren Pseudo-Esra, Esra apocryphus, Esra graecus). Vergl. über dasselbe Fabric., biblioth. graeca L. III. p. 746. Trendelenburg in Eichhorn's allgem. Bibliothek der bibl. Literatur Thl. I. S. 180 ff. Eichhorn, Einleitung in die apokr. Schriften des A. T. Pp. 1795. S. 335 ff. — Frispsche, kurzgef. reg. Handbuch zu den Apokryphen des A. T. 1851 erste Lieferung. — Ueber das prophetisch-apokalyptische vierte Buch Esra (welches auch zuweilen als das erste oder zweite gezählt wird) s. Fabr., Cod. apocr. N. T. p. 936 f. Vogel, de quarto libro Esdrae hinter seinem Comm. de conjecturae usu in N. T. Philo, acta Thomae, Proll. p. LXXXII. Pöste, Einl. in die Offenb. Joh. S. 80. Van der Vlis, disp. de Esrae libro apocrypho vulgo 4. dicto. Amstel. 1839. — Ersch und Gruber, Art. Esra von Köbiger. Eine deutsche Uebersetzung dieses Buches steht im v. Micherschen Bibelwerke am Schlusse des zweiten Theiles. — Ueber ein angebliches Autographen Esra's, nämlich den von ihm eigenhändig geschriebenen Codex des Pentateuch, welcher allen anderen pro originali gebient habe, cf. Fabr., Cod. Pseudep. p. 1147 f. — Ueber Esra's Tod haben wir nur Sagen. Nach Josephus (Antiq. XI, 5, 5.) ist er »lebens- und ruhmehrvoll« in Jerusalem gestorben und auch dort begraben. Nach Andern starb er auf einer Reise nach Persien zum König in seinem 120. Lebensjahre. Sein Grab wird am Tigris gezeigt nach Benjamin. v. Tudehla I, S. 73 ed. Ascher.

Das Buch Nehemia läßt sich, wie oben bemerkt, durch seine Ueberschrift als ein besonderes Buch an. Wenn die Alten es zum Theil mit Esra zusammen als ein Buch

*) Nach einer Sage bei Otho, lex rabb. phil. p. 175 lebte Esra bis in das Jahr, wo Alexander der Große nach Jerusalem kam, und starb dann im December dieses Jahres mit Haggai, Sacharja, Maleachi, also — una cum prophetis!

oder doch als II Efra rechnen, so hat das seinen Grund einerseits in der Zusammengehörigkeit des Inhalts, andererseits in ihrer Zählungsweise.

Das Buch zerfällt in drei Abschnitte: I. Kap. 1—7., Erzählung von der Veranlassung, die Nehemia, des Königs Artaxerges Pongimanus Mundschenk nach Jerusalem führte, von dem Bau der Mauern und den Hindernissen, die dabei zu überwinden waren, von der Fürsorge für die Armen; zuletzt kommt ein Verzeichniß der mit Serubabel heimgekehrten Juden. II. Kap. 8—10. Efra's Lehrthätigkeit, Laubbüttenfest, Bundes-erneuerung. III. Kap. 11—13. Liste der Einwohner von Jerusalem und Vertheilung des Volks im Lande, Priesterlisten, Einweihung der Mauern, Nehemia's Abwesenheit, Rückkehr und Reformen. Am klarsten und zusammenhängendsten ist die Erzählung in den ersten sechs (resp. sieben) Kapiteln. Auch ist die Abfassung derselben durch Nehemia anerkannt. Der Abschnitt Kap. 8—10. ist nach der Meinung Rhinert's (über die Entstehung, die Bestandtheile und das Alter der BB. Efr. und Neh., in den Dörpt. Beitr. I, S. 131 ff.) und Hävernid's (Einf. II. S. 305 ff.) von Efra verfaßt, von Nehemia aber wörtlich seinem Buche einverleibt; Keil (Einf. S. 522) hält ihn für von Nehemia selbst verfaßt; de Wette (Einf. S. 291) hält ihn für eine Interpolation im Geiste des Chronisten; Ewald (f. e.) hält ihn vielmehr für die eigene Arbeit des ursprünglichen Verf., desjenigen nämlich, der das große Gesamtwerk verfaßt, das die nehemianischen Stücke in dasselbe bloß aufgenommen hat. De Wette's Gründe nun schlagen nicht durch, wie Keil (a. a. O.) überzeugend darthut; Ewald's Hypothese haben wir schon oben als nicht befriedigend erkannt. Bevor demnach die Interpolation oder überhaupt die spätere Abfassung von Neh. 8—10. mit stärkeren Gründen dargethan wird, halten wir sie für das Werk eines Verfassers aus der Nehemianischen Zeit, sey das nun Nehemia oder Efra selbst oder ein Anderer gewesen, worauf wenig ankommt. Nur muß dieser Verfasser die Urkunde Efra 2 bereits in ihrer Verbindung mit 3, 1. vor sich gehabt haben. Denn die Worte ״מן״ bis ״תנ״ gehören nicht zu der Urkunde, wie es an sich offenbar und bei Efra auch äußerlich erkennbar ist. Wenn nun der Verfasser von Neh. 8. diese Worte aus Efra 3. herübernahm, so that er es bloß, weil er auch wie jener ein Ereigniß zu berichten hatte, das in den siebenten Monat fiel, und weil es ihm gut dünkte, zur gleichen Zeitbestimmung der schon vorhandenen Bräde sich zu bedienen. Eben dadurch aber ist es offenbar, daß Efr. 2. schon in dem Zusammenhang vorhanden gewesen seyn muß, in dem wir es jetzt lesen. In den folgenden Kapiteln werden nur die Stücke 12, 1—26. und 12, 44.—13, 3. Nehemia abgesprochen. Das erstgenannte Stück (12, 1—26.) deswegen, weil es die Liste der Hohenpriester bis auf Jaddua herabführt, denn Josephus (Antiq. XI, 7, 8.) unter dem Namen Jaddus als Zeitgenossen Alexanders des Großen namhaft macht. Wenn nun aber einerseits des Josephus Autorität in dieser Parthe seines Geschichtswerkes um anderer offener Fehler willen zweifelhaft ist, und wenn andererseits Josada, Jehanan und Jaddua nicht als Hohenpriester, sondern nur als Nachkommen Jesua's genannt werden, welche Nehemia gar wohl noch erlebt haben kann (Eliasib war schon Hohenpriester als Nehemia im 20. Jahr des Artaxerges I., Kap. 2, 1., nach Jerusalem kam), so ist der auf die Länge dieses Zeitraums gebaute Schluß, daß Kap. 12, 1—26. nicht von Nehemia seyn könne, sehr unsicher. Was ferner den 12, 22. genannten „Darius, der Perser,“ betrifft, so kann dies nach de Wette's eigenem Geständniß (Einf. S. 293) Darius Nothus, der Sohn Artaxerges I. seyn, der 423 v. Chr., also 22 Jahre nach der ersten Ankunft Nehemia's den Thron bestieg. Eher könnte Bedenken erregen v. 26.: „in den Tagen Nehemia's und Efra's.“ Sollte Nehemia so von seiner eigenen Lebenszeit gesprochen haben? Wir ferner ist befremdlich, daß die Liste der 22 Priesterhäupter, welche dreimal bei Neh. vorkommt: 10, 2—8; 12, 1—7. und 12, 12—21. jedesmal mit bedeutenden Abweichungen gegeben wird, was insbesondere im 22. Kap., wo die beiden Verzeichnisse so nahe beisammen stehen, auffällt. Schon Vitringa (observ. ss. VI, p. 337) und Rambach, (Annotatt. in libr. Neh. in den uberr. Annot. in Hagiogr. Vol. III. ad h. l.), sowie Keil (apoc. Verf. S. 86) und Bahinger (f. e. Art. Darius)

haben deshalb eine Interpolation angenommen. Und allerdings möchte sich diese Annahme sehr empfehlen, zumal wenn Reil auch gegen sich selbst recht haben sollte, wenn er (apol. Vers. S. 86 vgl. Einl. S. 527) gegen Jahn darauf besteht, daß Jaddua, v. 22., als Hoherpriester genannt werde. In diesem Falle sehe ich nicht ein, wie die Abfassung dieses Abschnittes durch Nehemia gerechtfertigt werden könne. Man könnte dann nur noch darüber streiten, ob nur vv. 10 f. und 22 f. (f. Baibinger, a. a. O.), oder ob die ganze Stelle 12, 1—26., und zwar die letztere einfach oder doppelt interpolirt sey. Daß 12, 1—26. als Ganzes nicht in den Zusammenhang passe, kann ich nicht finden. Man darf sich nur nicht durch die Kapiteleintheilung irre führen lassen. Nämlich an die Verzeichnisse des 11. Kap. schließt sich unser Abschnitt wohl an. Mit v. 27. beginnt dann etwas Neues, — und selbst auf die von da an beschriebene Thätigkeit der Priester und Leviten mag der Inhalt unseres Abschnittes vorbereitend hinleiten. Ist nun vv. 27—43. von Nehemia's Hand und 13, 4. bis zum Schlusse wieder, so ist nicht abzusehen, warum Nehemia diese Lücke nicht selbst hätte ausfüllen wollen und können. Und sollte er die Worte auch nicht selbst verfaßt haben, so konnte er ja die kurze Notiz gar wohl von einem Andern sich geben lassen. Nehmen wir nun Akt von der Erklärung Ewald's (Gesch. d. B. J. I, S. 221), daß die zwei Stammbäume 1 Chr. 3, 17—24. u. Neh. 12, 10 f. ganz vereinzelt in eine spätere Zeit hinaudreichen, da die eigentliche Geschichte des Volkes mit den Zeiten Esra's und Nehemia's schließe, so gewinnen wir in Bezug auf das Buch Nehemia das Resultat, daß es die wohlbeglaubigte Darstellung eines Augenzeugen und zwar fast durchgängig Nehemia's selbst enthalte. — Ueber die Person und das Wirken dieses Mannes haben wir nur noch wenig hinzuzufügen. Nehemia (נְחִמְיָה, *Nespias*) war der Sohn eines Chafajja (1, 1.), nach Einigen aus priesterlichem Geschlechte*), nach Andern aus dem Stamme Juda und zwar sogar königlicher Abstammung. Beides wird ohne historischen Grund vermuthet. Er war Mundschenk des Königs Artaxerxes Longimanus und bei demselben hochangesehen. Im 21. J. dieses Königs (also 445 a. Chr.) kam er mit königlicher Vollmacht nach Jerusalem, und wurde dann für das bürgerliche und politische Leben seines Volkes ganz das, was Esra für das religiöse war. Beide Männer wirkten gleichzeitig (8, 2. 5. 9; 12, 36.), was jetzt allgemein anerkannt wird. War ja doch Esra nur etwa 13 Jahre (f. o.) vor Nehemia nach Jerusalem gekommen. Zu beachten ist, daß Nehemia einen zweifachen Titel führt: נָחִיָּה und נְחִמְיָה. Der Titel נָחִיָּה (Pacha, Pascha) wird Nehemia nur an einer einzigen Stelle 12, 26. direkt beigelegt. Es scheint der eigentliche Amtstitel gewesen zu seyn, wie man aus 3, 7. (der Amtstuhl, Amtshaus), 5, 14. 18. (נָחִיָּה דָּרָךְ die Landpfleger-Rost), vgl. ebend. v. 15. und 3, 11; 7, 11. entnehmen kann. Thirsaatha war ein besonderer Ehrentitel (8, 9; 10, 2. coll. 7, 65. 70. Esr. 2, 63.), etwa wie Excellenz. Das Wort kommt nur mit dem Artitel vor. Nach Oesenius im Thesaur. a. v. ist die Wurzel ein persisches Wort *aer*, *austeras* (Ew. Gestrungen). Cf. Benfey, Monatsnamen p. 196. *Bournouf*, Comm. sur le Gaçna not. p. XLVI. Nach 13, 6. kehrte Nehemia im 32. Jahr des Artaxerxes, also 433 v. Chr. mithin nach zwölfjähriger Bittsamkeit (es. 5, 14.) an den Hof zurück, blieb aber nicht lange, sondern reiste zum zweiten Male nach Jerusalem. Wie lange diese Abwesenheit von dem Schauplatz seiner Thätigkeit gedauert habe, ist zweifelhaft. Neh. 13, 6. heißt es עָזַרְתָּ יְיָ־יִשְׂרָאֵל habe er die Erlaubniß zur Rückreise erhalten. Dies kann nun recht wohl nach Verfluß eines Jahres bedeuten (es. 2 Chr. 21, 19.), und der Grund dagegen, daß innerhalb eines Jahres sich nicht so viele Mißbräuche hätten einschleichen können, um Nehemia's persönliche Anwesenheit wieder nöthig zu machen, ist ganz nichtig. Vgl. hierüber und über die chronologischen Combinationen Prieaux (A. n. R. T. in Connerion mit der Juden und benachb. Völker Hist. gebracht, Dresd. 1726. I. S. 375 ff.) Winer, Realwörterb. Art. Nehem. Ueber Nehemia's Ende wissen wir nichts. Josephus sagt nur ganz kurz (Antiq. XI, 5, 8.), daß er als ein εἰς γῆρας ἀφικόμενος gestorben

*) 2 Raff. 1, 21. Vulg. sacerdos Nehemias.

sey. Auch an seinen Namen knüpft sich manches Sagenhafte, vergl. 2 Maff. 1, 20 ff. Einen Kern von Wahrheit mag die Angabe enthalten, daß „er der Könige, Propheten und David's Bücher, und die Briefe der Könige von den Opfergechenken wieder zusammengejucht und eine Bibliothek eingerichtet habe,“ 2 Maff. 2, 13., denn in dieser Gestalt mag sich die Kunde von seiner Theilnahme an Esra's schriftsammlender Thätigkeit erhalten haben. Vgl. das schön gezeichnete Lebensbild Nehemia's bei Ewald, Gesch. d. B. Jhr. III, 2. S. 166 ff.

Außer den im Obigen angeführten Schriften vgl. noch: V. Strigel, Schol. in libr. Euseb. Lps. 1571. Derselbe, Schol. in Nehem. ib. 1575. J. H. Michaelis, Annot. in l. Eas. (in uberr. Annot. in Haglogr. Vol. III.). J. Jac. Rambach, Annot. in libr. Nehem. (ebenfalls in uberr. Annot. in Haglogr. Vol. III.). Von Vertheu ist ein Commentar zu Esra, Nehem. und Esther (als Theil des kurzgef. erz. Handbuchs) angefügt.

E. Nögelsbach.

Essener, eine der drei Hauptsekten unter den Juden zur Zeit Christi. Die vorzüglichsten Quellen über dieselben sind die Berichte des Philo in seiner Schrift „quod omnis probus liber“ (ed. Hoenschelius, Francof. 1691 p. 876 sq. — ed. Mangey, Lond. 1742. Vol. II. p. 457 sqq.), wozu dann noch das bei Eusebius (Praep. Evang. VIII, 11.) aufbewahrte Fragment aus der Apologie für die Juden (bei Mangey, II, 632) zu vergleichen ist, und Josephus, der um so genauer berichten konnte, als er nach seiner eigenen Erzählung (de vita sua s. 2.) selbst Essener, wenigstens schwermüthig in die höhern Grade eingeweiht war, und ausführlicher de bello Judaico II, 8. §§. 2—13., kürzer Antiq. XIII, 5. §. 9; XV, 10. §. 4. 5.; XVIII, 1. §. 2—6. von ihnen handelt. Dazu kommt dann noch die, wenn auch nur kurze, doch wegen mancher Eigenthümlichkeiten nicht unwichtige Angabe des Plinius Hist. Nat. V, 17, während die späteren Schriftsteller von den Genannten abhängig sind, Solinus (Polyhistor. XXXV, 7—12) von Plinius, Porphyrius (de abstin. ed. Rhoer. Traj. 1767. p. 331) von Josephus. — Der Name (bei Philo: „Εσσηναιοι“; bei Josephus: „Εσσηνοί“, was wohl richtiger seyn möchte; Plinius: Esseni; im Talmud, der unter ihrem gewöhnlichen Namen sie nicht kennt, vielleicht יְהוֹנִיָּה, was schon R. Asaria in der zweiten Hälfte des 16. Jahrhunderts in seinem Werke Meor enajim lib. III. auf die Essener bezieht) ist seiner Bedeutung und Etymologie nach dunkel. Von den zahlreichen etymologischen Erklärungsversuchen hat keiner völlige Gewißheit für sich. Die Ableitung von dem Griechischen ὄσιος, welche Philo (l. c. p. 876) verwirft, aber in dem Fragment bei Eusebius (l. c. c. 11.) anzunehmen scheint (quod omnis etc. p. 878 ist unsicher) ist kaum wahrscheinlich; noch weniger haben freilich die sonst versuchten die der Bedeutung nach ähnliche von ὀσις, von ὀσις = ὀσις also die „Schweigenden“, von ὀσις (Baumgarten) oder ὀσις oder die ganz unglückliche des Salmasius von dem Namen der Stadt Essa (Jos. Ant. XIII, 23.) für sich. Am wahrscheinlichsten bleibt noch die Ableitung von dem aramäischen עֲסֵי, עֲסֵי medicatus est, also „die Heilenden“ (Θεραπευταί), indem sie so genannt wurden nicht sowohl wegen ihrer körperlichen Heilungen, sondern weil ihre ganze Lebensweise ein Heilmittel gegen das Verderben der Welt seyn sollte; wie Philo oft alle diejenigen, welche sich einem beschaulichen Leben widmeten, Θεραπευταί nennt, auch ohne daß sie der speziell so genannten Sekte angehörten (de plant. N. p. 219; de congress. p. 439, de obriet. p. 249 u. f.).

Die Essener lebten um die Zeit Christi nach der ziemlich übereinstimmenden Angabe des Philo (l. c. 876) und Josephus (Antiq. XVIII, 2. §. 5.) etwa 4000 an der Zahl in Palästina (Philo l. c. „Παλαιστίνη καὶ Συρία“, doch ist wohl Παλ. Συρία zu lesen vgl. Viger. ad Eus. H. E. VIII, 12.), theils von den übrigen Juden abgesondert in eigenen Kolonien am todtten Meere (Plin. l. c. „ab occidente lacus litora Esseni fugiunt usque qua nocent), theils in den Städten und Dörfern mit den übrigen zusammen (vgl. bes. Jos. de B. J. II, 8. §. 4.; Philo bei Euseb. Praep. Ev. VIII, 11.). Vom Tempel wegen ihrer Verwerfung der Opfer ausgeschlossen (Jos. Ant. XVIII. 1. §. 5.) bildeten sie

einen streng abgeschlossenen Orden (*ταγμα*) mit fester Organisation. Die Aufnahme geschah nur nach einem doppelten Noviziat. Wer aufgenommen zu werden begehrte (*ὁ ζητών* *Jos.* do B. J. II, 8. §. 7.) lebte zuerst ein Jahr lang noch außerhalb des Ordens, doch ward ihm dessen Lebensweise empfohlen und er erhielt ein Beil (Symbol der Arbeit), einen Schurz (Hindeutung auf die Waschungen, welche die Essener mit einem Schurz umgürtet vornahmen) und ein weißes Kleid (die gewöhnliche Ordenstracht). Hatten die Novizen ein Jahr lang die erforderlichen Beweise der Enthalttsamkeit gegeben, so traten sie dem Orden näher („*πρόξιναι ἐγγίον*“ *Jos.*), doch ohne noch eigentlich aufgenommen zu werden, nahmen an den Waschungen Theil, aber nicht an den Mahlzeiten. Nachdem sie so noch zwei Jahre geprüft waren, wurden sie nach vorgängigem Eide (entweder, da sonst der Eid bei ihnen verboten war — „*τὸ δὲ ὁμνῆναι αὐτοῖς περιπαταί, χεῖρόν τι τῆς ἐπιπορίας ἐπολαμπύροντες*“ sagt Iosephus l. c. §. 6. nur eine besonders feierliche Versicherung, oder der letzte Eid, der ihnen gestattet ward), in dem sie Gott zu ehren, Gerechtigkeit zu üben, Niemanden vorsätzlich zu schaden, den Obern Gehorsam zu erweisen und besonders auch Nichts von den Geheimnissen des Ordens zu verrathen versprochen, aufgenommen. Die Ordensglieder selbst (wohl mit Ausschluß der Novizen) theilten sich nach der Zeit ihres Eintritts (*κατὰ χρόνον τῆς ἀσκήσεως*) in vier Klassen (*Philo*, l. c. p. 877 — bestimmter *Jos.* do B. J. II, 8. §. 6. 10.), die so streng von einander geschieden waren, daß die Mitglieder höherer Klassen sich durch Berührung niederer zu verunreinigen glaubten. Genauer ist darüber nicht bekannt und schwerlich möchten mit Eredner in den spätern Sektennamen bei Epiphanius Ossäer, Sampjäer, Elteßäer die Namen der drei höchsten Klassen wieder gefunden werden können. Die Ordensobern hatten ausgedehnte Gewalt, so daß Niemand, abgesehen von Werken der Barmherzigkeit, etwas ohne ihren Befehl thun durfte (*Jos.* do B. J. II, 8. §. 6.). Sie hatten auch eine besondere Gerichtsbarkeit, Gerichte, zu denen wenigstens 100 erschienen (*Jos.* l. c. §. 9.); diese entschieden wohl besonders über Ausschließung unwürdiger Mitglieder (*Jos.* l. c. §. 8.).

Alle Glieder des Ordens lebten in völliger Gütergemeinschaft; ein Jeder sah sich nur als Verwalter an, so daß sie auch unter einander nicht kauften oder verkauften, sondern jeder dem andern, was er hatte und jener bedurfte, mittheilte. Einer Gesamtkasse standen Aufseher vor; in jeder Stadt sorgte ein Ordensverwalter (*κηδεμών*) für die Bedürfnisse der Fremden; auch Nichtessener wurden durch Liebesgaben unterstützt (*Jos.* do B. J. II, 8. §. 3.). Enthalttsamkeit und Arbeitsamkeit sind die Grundzüge ihrer Lebensweise. Vergnügen galt als etwas Böses, aller Luxus war verboten, Salbung mit Oel ward als Verunreinigung angesehen. Der größere Theil verwarf die Ehe, doch nahmen sie fremde Kinder auf, um sie in ihren Sitten zu erziehen (*Jos.* l. c. §. 2. 3. — *Plinius*, l. c.: „*Gens sola, sine femina, omni venere abdicata*“ — „*ita per saeculorum millia, incredibile dictu, gens aeterna, in qua nemo nascitur; tam secunda illis aliorum vitae poenitentia dictu*.“) Bei einer andern Klasse war jedoch die Ehe mit besonderen Einschränkungen erlaubt (*Jos.* l. c. §. 3.). Ackerbau und friedliche Künste bildeten ihre Beschäftigung; dagegen waren alle auf den Krieg bezüglichen Gewerke, so wie größerer, auf Erwerbung von Reichthum gerichteter Verkehr, Handel, Seewesen verboten (*Philo*, l. c. 876 seq.). Sklaverei wurde nicht gebuldet; der Eid war verboten und bei der strengen Wahrhaftigkeit, die als eine der höchsten Pflichten galt, unnöthig. Dem entsprach die einfache Lebensweise. Vor Sonnenaufgang ward nichts Profanes geredet, der Tag mit Gebeten begonnen. Dann folgte Arbeit bis zur fünften Stunde, hierauf heilige Waschungen in kaltem Wasser und die einfache, mit religiösen Gebräuchen und Gebeten durchzogene Mahlzeit. Arbeit bis zur Abenddämmerung und eine zweite ähnliche Mahlzeit schloß den Tag. Den Sabbath hielten sie streng, verwarfen aber blutige Opfer (*Philo*, l. c. 876. *Jos.* Ant. XVIII, 1. §. 5. — vgl. Dähne, Gesch. d. Jüd. Alex. Relig. Philos. I, 491); doch sandten sie Weihgeschenke zum Tempel nach Jerusalem.

Nach Philo's Angaben (l. c. 877.) beschäftigten sich die Essener zwar nicht mit dem logischen und metaphysischen Theile der Philosophie (jenen hielten sie für unnütz, diesen für zu erhaben), wohl aber mit dem ethischen, wie sie sich denn auch darin besonders am Sabbath unterwiesen und eine eigene Ordensliteratur besaßen (Jos. d. B. J. II, 8. §. 7.), deren Inhalt jedoch nicht mehr bekannt ist. Ueber die Lehre der Essener, so weit sie vom gewöhnlichen Judenthum abwich, ist wenig bekannt, was, da sie als Geheimlehre überliefert wurde, nicht Wunder nehmen kann. So weit wir sie kennen, erscheint sie der Jüdisch-Alexandrinischen Religionsphilosophie verwandt und der Askese der Sekte entsprechend. Der Leib ward als eine Fessel der aus feinstem Aether gebildeten Seele, die ursprünglich vollkommen erst durch einen Fall in diese Fesseln gerathen ist, betrachtet. Durch den Tod von diesen Fesseln befreit, schwingt sie sich himmelwärts, auferstehend, während der der Materie angehörende Körper nicht fort dauert (Jos. d. B. J. II, 8. §. 11.). Die Angelologie scheint sehr ausgebildet gewesen zu seyn und gerade hier schlossen sich wohl manche Geheimlehren an, wie daraus erhellt, daß der Aufzunehmende auch geloben mußte, die Namen der Engel geheim zu halten (Jos. l. c. §. 7.). Wenn Josephus berichtet, sie hätten ein Alles beherrschendes Fatum gelehrt („τὸ δὲ τῶν Ἑσσηνῶν γένος πάντων τὴν τιμαρμένην κυρίαν ἀποκαταίρει καὶ μηδὲν ὃ μὴ κατ' ἐκείνης ψῆφον ἀνθρώπων ἀναρτᾷ“ Ant. XIII, 5. §. 9.), so ist gewiß an keinen eigentlichen Fatalismus zu denken (wie Schröder thut II, 319), sondern diese Angabe wohl der Ant. XVIII, 1. §. 5: „Ἑσσηνοῖς δ' ἐνὶ μὲν θεῷ καταλιπεῖν φιλεῖ τὰ πάντα ὁ λόγος“ gleichbedeutend. Wenn sie Morgens die aufgehende Sonne mit Gebeten begrüßten, möchte das schwerlich eine Entlehnung aus dem Parsismus seyn. Eine wirkliche Trübung des Monetheismus durch wirklichen Sonnenkult ist wohl nach Allem, was wir sonst wissen, nicht denkbar. Die Sonne kann höchstens als ein Symbol Gottes gegolten haben.

Im Allgemeinen läßt sich die Richtung der Essener als die einer praktischen Askese bezeichnen, die in Zurückgezogenheit von der Welt, aber nicht in einem rein beschaulichen, sondern in einem arbeitsam thätigen Leben den Frieden zu finden sucht, der in einer verderbten Welt nicht gefunden werden kann. Dieses wird man besonders festhalten müssen, um ihr Verhältniß zu den vielfach nahe verwandten Therapeuten (s. d. Art.) in Aegypten richtig zu bestimmen. Dieses Verhältniß ist sehr verschieden aufgefacht worden, je nachdem man mehr auf einzelne Ähnlichkeiten oder Unähnlichkeiten Gewicht legte. Während die Einen beide ganz mit einander identificiren (so besonders Bellermann und Schröder, der letztere sieht sie jedoch als die in Palästina modifisirten Therapeuten an, während der erstere allen Unterschied verweist), wollen Andere sie ganz von einander trennen, und lassen die Essener völlig unabhängig von den Therapeuten und dem Alexandrinismus entstehen (so besonders Neander, Kirchengesch. I, 1, 73.). Das Richtige möchte wohl seyn, einen Mittelweg einzuschlagen. Dieselbe Geistesrichtung und ähnliche Bedürfnisse, die in Aegypten die jüdisch-alexandrinische Religionsphilosophie und deren praktische Verwirklichung bei den Therapeuten hervorrief, schuf in Palästina die Sekte der Essener, die sich von jenen hauptsächlich durch ihre praktische Tendenz statt der bloß beschaulichen doch wesentlich unterscheidet. Ob dabei nun ein unmittelbares Herüberwirken von Aegypten her, ein Ausgehen von einer gemeinsamen Grundlage, so daß sich die Grundsätze der jüdisch-alexandrinischen Philosophie in zwei Zweigen von Asketen verwirklichten, in den Therapeuten mehr beschaulich, in den Essenern praktisch anzunehmen ist (so besonders Döhne), das wird sich mit völliger Sicherheit wohl nie ausmachen lassen, doch ist es bei dem augenscheinlichen Zusammentreffen beider, auch in mehr zufälligen Aehnlichkeiten allerdings wahrscheinlich.

Ueber die Geschichte der Essener sind die Nachrichten sehr dürftig. Als die Zeit ihres Ursprungs ist, wenn Josephus seine Beschreibung Ant. XIII, 5. §. 9. aus chronologischen Gründen einschleibt, was allerdings wahrscheinlich ist, etwa die Mitte des zweiten Jahr-

hundert v. Chr. anzusehen; der erste namentlich genannte Essener ist ein gewisser Judas zur Zeit des Antigenus um 110 v. Chr. (Jos. Ant. XIII. 9.). Zur Zeit Christi scheint die Sekte noch recht kräftig gewesen zu seyn; jede Verhöhnung Christi mit ihr gehört in das Gebiet der willkürlichen Hypothese. Großen Einfluß auf das öffentliche Volksleben konnte sie ihrer Art nach nie haben. Die Zeiten der jüdischen Kriege mußten dem friedliebenden Orden, der den Krieg verwarf, besonders verderblich werden. Wahrscheinlich zogen sich die Essener, ähnlich wie die Judenthristen, von beiden kämpfenden Parteien bedrängt und verfolgt, damals noch mehr nach Osten zurück. Hier sind sie von der christlichen Kirche erfasst in diese übergegangen, wie es scheint nicht ohne ihre Besonderheiten mit hinüberzunehmen und mit dem Christenthum zu einer eigenthümlichen Gestaltung zu verschmelzen. Das ist wohl der ächte Kern dessen, was Epiphanius (Haer. XIX.) von den Essenern (höchst wahrscheinlich nur provincieell verschiedene Aussprache für Essener) mittheilt. Wie viel von ihrem Lehrbegriff und ihrer Sitte in das System der Pseudoclementinen übergegangen ist, läßt sich nicht abmessen, obwohl essenische Elemente hier wohl ohne Zweifel vorliegen. Später kommt keine Spur der Essener mehr vor. Die Angabe bei Raumer, Geschichte der Hohenstaufen I. 473. (aus Vitruv. Hist. hier. 1062 und Brocardi descript. 23.), das Königreich Jerusalem habe auch „Essäer“ umfaßt, beruht wohl sicher auf irgend welchem Irrthum.

Literatur: Trium scriptorum illustrium de tribus Judaeorum sectis syntagma ed. Jacobus Triglandius. Delphis 1703. II Voll. 4. — Bellermann, Geschichtliche Nachrichten aus dem Alterthume über Essäer und Therapeuten. Berlin 1821. — Jos. Sauer, De Essenis et Therapeutis disquisitio. Vratislaviae 1829. — Gröter, Philo und die alexandrinische Theosophie II. 209. — A. F. Dähne, Geschichtliche Darstellung der jüdisch-alexandrinischen Religionsphilosophie. I. 467 ff.; von demselben Verfasser ist der Art. Essäer bei Ersch und Gruber. — Credner, Ueber Essäer und Ebioniten und einen theilweisen Zusammenhang derselben, in Winer's Zeitschrift für wissenschaftl. Theologie. I. 211. — G. Ullhorn, Loc. theol.

Esther ist der persische Name der zur Gemahlin des Königs Ahasuerus erhobenen Jüdin Hadassa. Nach ihrer Erhebung ist ihr jüdischer Name, der Myrte bedeutet, in den persischen verwandelt, der eigentlich ستاره Sitareh lautend und mit dem griechischen ἀστὴρ verwandt mit Al. prosthet. gebildet ist und die Königin als Stern bezeichnet. Dieser Name ist sodann übertragen auf das alttestamentlich kanonische Buch, welches die durch die jüdische Königin auf persischem Thron vermittelte Errettung und Erhaltung ihres Volkes in einer äußersten Verdrängniß und Gefahr berichtet. Es gehört dies Buch zu den unbekanntesten und verachtetsten der heiligen Schrift, obgleich es, wenn man in seinen Sinn einzudringen versteht, nicht bloß eine ungemein anziehende Geschichte in der ansprechendsten Form erzählt, sondern auch einen Inhalt in sich schließt, der für alle Zeiten der Kirche zur Belehrung und Erbauung höchst wichtig und nothwendig ist.

Die Erzählung des Buches Esther eröffnet sich mit einer Scene in der königlich persischen Residenz Schuschan (s. 1, 2.). Wir werden dahin versetzt, wo einst der Seher Daniel im Gesichte den Verlauf der persischen und griechischen Weltmacht geschaut hatte (s. Dan. 8, 2.) und wo wir später den Wiederhersteller der Mauern und Thore Jerusalems, Nehemia, als Wundschenen des Königs Artaschastha finden (s. Nehem. 1, 1.). Die Scene selber veranschaulicht uns nun auch das Wesen des Weltreiches: der König Ahasuerus gebietet über 127 Provinzen und sein Reich umspannt die äußersten Grenzen des sätlichen Erdkreises von Indien bis Rohrenland (s. 1, 1.), sowie ihm auch die Inseln des fernern Abendlandes tributpflichtig sind (s. 10, 1.). Es ist aber nicht sowohl die Macht und Gewalt des Weltreiches, welche wir schauen sollen, sondern sein unvergleichlicher Glanz, seine märchenähnliche Herrlichkeit wird uns in lebendigen glänzenden Farben vorgeführt. Der König Ahasuerus veranstaltet seinen Großen und Gewaltigen ein Fest von nie gesehener Pracht und Fülle und dieses Fest währt 180 Tage lang, und nachdem dieses

Hauptfest beendet war, begann ein neues von 7 Tagen für die Bewohner der königlichen Residenz vom Kleinsten bis zum Größesten, welche in den königlichen Gärten auf das Prachtvollste und Leppigste bewirthet wurden (s. 1, 3—8.). Zwar tritt bei diesem Feste des Weltreiches in Schuschan der Charakter des Gegensatzes gegen das Reich Gottes nicht offen heraus, wie bei dem Festmahle Belsazars in Babel (s. Dan. 5, 1—4.), aber eben so wenig dürfen wir denken, daß in dieser Weltherrlichkeit und Weltfreude das Reich des Friedens seine Stätte und Verwirklichung gefunden hätte. Gerade als das Fest seine höchste Höhe erreicht hatte, als der König am siebenten Tage des Volksfestes gutes Muthes geworden war vom Weine, bricht auf einmal durch die Harmonie des großen Weltjubels ein greller Mißton hervor. Die Königin Bastschi, welche ihrerseits im königlichen Pallaste den Weibern des Hofes Festmähler gab, weigerte sich in ihrem Stolze, dem königlichen Befehl, ihre Schönheit den Völkern und Fürsten zu zeigen, zu willfahren, und so endete das große Weltfest mit einem tiefen und unheilbaren Riß in der eigentlichen Mitte des Reiches, in dem königlichen Hause, und dieser Riß bringt zugleich ein verderbliches Mißverhältniß in den Ehen und Häusern des gesammten Reiches zum Vorschein (s. 1, 10—22.).

Indessen eben dieser tiefe Riß in dem Hauswesen des Weltreiches ist es, der uns einen Blick eröffnet in ein anderes Gebiet, welches äußerlich zwar wie Alles, was in der Welt, von dem Reiche dieser Welt umfaßt wird, innerlich aber in tiefer Verborgenheit ein ganz entgegengesetztes Wesen in sich schließt. In der königlichen Residenz Schuschan lebte eine jüdische Jungfrau, deren Vater und Mutter gestorben waren, unter der Vormundschaft Mordechais, ihres Oheims, und war diesem unterthan in allen Stücken (s. 2, 20.) und wußte Nichts von dem Stolze und der Herrschsucht der Weiber des Weltreiches. Da nun diese Myrte, wie sie unter ihrem Volle genannt wurde, schön war an Gestalt und lieblich von Ansehen (s. 2, 7.), so wurde sie erkoren unter allen Jungfrauen des Landes, aus denen der König beschloß, sich eine andere Gemahlin für die verstorbene Bastschi zu erwählen. Sie ward demnach unter die Hut und Pflege des obersten Kämmerers gethan und richtete sich in allen Dingen nach dessen Wort, ohne zu ihrer Vorbereitung für die entscheidende Begegnung mit dem Könige mehr oder weniger zu thun, und so geschah es, daß, als Ester vorgeführt wurde, sie durch ihre Erscheinung das Wohlgefallen Aller fand, die sie sahen, und auch der König sie liebgewann vor allen seinen Weibern und allen Jungfrauen, die zu ihm gebracht waren, weshalb denn die jüdische Jungfrau mit der königlichen Krone geschmückt wurde an Bastschi's Stelle und der König um ihretwillen eine allgemeine Feier für seine Großen wie für seine Völker verordnete (s. 2, 12—18.). Ist nun nicht durch diese feierliche Erhebung der jüdischen Jungfrau zur höchsten Würde und Macht des Reiches zugleich ihr Volk zu einem Stande der Sicherheit und des Ansehens emporgebracht? Das ist nicht die Meinung Mordechais, der sich uns in unserem Buche als den Repräsentanten des jüdischen Volksbewußtseins darstellt. Er hat von Anfang an seiner Mädel den strengen Befehl gegeben, ihre Nationalität am Hofe des Königs nicht zu verrathen, und Ester hält sich auch nach dieser Vorschrift, welche ihr als Hauptregel für ihr Verhalten in ihrem neuen Stande ausgegeben war (s. 2, 10. 20.). Mordechai weiß nämlich, daß das Weltreich zu dem Gottesreich in einem inneren unüberwindlichen Gegensatz steht und obwohl er sich von der Erhöhung Ester etwas Gutes versehen mag (s. 4, 14.), so bildet doch das Bewußtseyn jenes Gegensatzes den Hintergrund seiner Seele und darum kann er mehr von einem indirekten als von einem direkten Einflusse hoffen und darum ist und bleibt auch für ihn selbst wie für seine geliebte Tochter in ihrem königlichen Stande Vorsicht und Wachsamkeit die Richtschnur seines Verhaltens. Seine treue Fürsorge für Ester hält ihn fortwährend in der Nähe des königlichen Hofes (s. 2, 11. 19.) und um diesem seinem innersten Herzenszuge desto besser Genüge thun zu können, tritt er in den Stand der königlichen Hofbeamten. In dieser Stellung erwirbt er sich durch seine Wach-

samkeit das Verdienst nur den König, daß er durch Entdeckung einer Verschwörung ihm das Leben rettete (f. 2, 21—23.).

Nachdem somit in aller Stille ein Band zwischen der höchsten Stelle der Welt und dem Volke Gottes geknüpft war, zeigt es sich plötzlich, wie richtig Mordechai die Lage der Dinge beurtheilte. Haman der Agagite war inzwischen des Königs Liebling geworden. Dieser war nun der Nächste am Throne des Königs und ihm mußte königliche und göttliche Ehre gezollt werden (f. 3, 2.). Als nun Mordechai wegen seines Nationalbewußtseins sich weigerte, dem Großvezir des Reiches diese Ehre zu erweisen, ward dieser voll Grimmes und beschloß, nicht bloß den Mordechai, sondern sein ganzes Volk zu vertilgen, und da der König ihm Alles zu Gefallen that, so ward der Befehl mit königlichem Siegel vollzogen und durch die Staatsboten in alle Länder des Reichs verfaßt (f. 3, 2—15.). Auf einmal hat also das Weltreich seine ganze feindliche Gewalt gegen das Volk Gottes herangezogen und es ist die Drohung des tödtlichen Streiches um so schrecklicher, da der königliche Befehl nach dem Gesez der Meder und Perser jetzt ebensowenig wie einst zur Zeit Daniels widerrufen werden kann (f. 8, 8. vgl. Dan. 6, 9. 15.). Allein derselbe, welcher bisher durch das plötzliche Glück sich aus dem Stande seiner Behutsamkeit und Vorsicht nicht hatte vertreiben lassen, ward auch jetzt durch die fürchtbar hereinbrechende Drohung des äußersten Verderbens nicht aus der Fassung gebracht. Nicht als ob er nicht das volle Gewicht der gegenwärtigen Gefahr erkannt und gefühlt hätte, wir finden ihn vielmehr ganz und gar in die Tiefe des drohenden Unterganges versunken, er zerriß seine Kleider, legte einen Sack um und mit Asche auf dem Haupt lief er durch die Stadt laut und kläglich schreiend (f. 4, 1.), aber in dieser allertiefsten Betrübniß ist er doch nicht ohne Licht und Rath. Er gebietet der Eſther, jetzt ihr Schweigen zu brechen und für das Leben ihres Volkes beim Könige zu bitten (f. 4, 8.) und als Eſther das Lebensgefährliche eines solchen Schrittes ihm vorstellte, läßt er ihr entbieten, sie möge nicht wähnen, daß sie wegen ihrer königlichen Würde verschont bleiben würde, er weiß es nämlich, daß für das Volk Gottes auch in der höchsten Stelle des Weltreiches keine bleibende Sicherheit zu hoffen ist, andererseits aber, wenn sie jetzt schwiege, würde ihrem Volke von anderswoher als von dem Throne Schuschan die Hülfe und Errettung nicht ausbleiben, sie selber aber und ihres Vaters Haus würde dem Verderben anheimfallen (f. 4, 13. 14.). Dieses gewaltige Wort, welches den ewigen Gegensatz zwischen dem Reiche der Welt und dem Reiche Gottes in ganz bestimmter Gestalt aufrichtet, wirkt sofort entscheidend auf die Königin; sie antwortet: „geh hin, versammle die Juden von Schuschan und fastet drei Tage und drei Nächte, ich und meine Mägde wollen gleicherweise fasten und alsdann gehe ich zum Könige wider das Gebot, komme ich um, so komme ich um“ (f. 4, 15. 16.). Auf solchen königlichen Befehl der Eſther haben die Juden in Schuschan im Monat Nisan (f. 3, 7.) dem Festmonat des Passa, drei Tage gefastet, wie einst Daniel in demselben Monat der heiligen Freude drei Wochen lang in Babel gefastet hatte (f. Dan. 10, 1—4.). Daniel nun erfuhr, daß seine gottsuchende Enthaltensamkeit eine Wirkung gehabt hatte innerhalb der himmlischen Sphäre (f. 10, 12. 13.), und die Juden von Schuschan, Mordechai und Eſther erlebten es, daß ihre aus dem Gefühl der Noth und Gefahr hervorgegangenes strenges Fasten eine heilsame Wendung an der höchsten Stelle des Erdkreises hervorbrachte. Als sich nämlich Eſther nach dem allgemeinen Fasten im königlichen Schmutz mit Todesentslossenheit ungerufen dem Könige nahte, war Ahasverus annehmend huldvoll gegen sie und gestattete ihr die Gewährung einer Bitte bis zur Hälfte seines Königreiches (f. 5, 1—3.). Weit entfernt, von dieser großen Gunst des Augenblicks sich hinreißen zu lassen, weiß sie vielmehr an sich zu halten, da der Grundton der Behutsamkeit und Mäßigung, zu welchem ihres väterlichen Vormundes Rath von Anfang an ihre Seele gestimmt hatte, immer noch in ihrem Inneren fortklingt; sie bittet den König auf den morgenden Tag zu einem Mahle und da dieser sich in der letzten Zeit ganz und gar an die Gesellschaft Hamans gewöhnt hatte (f. 3, 15.), so unterläßt sie nicht, auch Hamans Gegenwart sich

zu erbitten (ſ. 5, 4.). Als ſie am folgenden Tage Alles nach dem Sinn und Geſchmack des Königs zugerichtet und der König vom Weine gutes Muthes geworden ſein Anerbieten wiederholte, hält Eſther abermals an ſich und, um für ihre Hauptangelegenheit eine noch günſtigere Stimmung in dem Könige zu erwecken, begnügt ſie ſich mit der Wiederholung ihrer geſtrigen Bitte (ſ. 5, 8.). Indeſſen wird von zwei Seiten her Alles auf die Spitze getrieben und dadurch die Hauptwendung vorbereitet und eingeleitet. Einerſeits fühlt ſich Haman, der durch die zwiefache Einladung der Königin den Gipfel ſeiner Ehre erſiegen zu haben ſich rühmt, durch die ſortdauernde Unbeugsamkeit des Juden Mordechai tödtlich getränkt und beſchließt auf den Rath ſeines Weibes Seres, den verhaßten Juden am folgenden Tage kraft königlichen Befehles an einem hohen Baume zu erhenken (ſ. 5, 9—14.). Andererſeits ſügt es ſich, daß der König in derſelben Nacht nicht ſchlafen kann und durch Vorleſen ſeiner Reichschronik an die vergeſſene Wohlthat Mordechai's erinnert wird (ſ. 6, 1—3.). Als nun am folgenden Morgen Haman zum Könige kommt, um ſeinen Racheplan gegen Mordechai zum Vollzug zu bringen, legt der König ihm die Frage vor, was man einem Manne thun müſſe, den der König gerne ehren wolle, und Haman in ſeinem Stolze wähnend, keinen Andern könne der König meinen, als ihn ſelber, nennt die auſerleſenſten königlichen Auszeichnungen, und bindet ſich damit eine Ruthe, mit der ſein eigener Hochmuth in vorläufige Zucht genommen werden ſoll, denn der König beſiehlt ihm, das von ihm ſelbſt in Vorſchlag Gebrachte an Mordechai dem Juden ſofort eigenhändig zur Ausführung zu bringen. So muß er denn denſelben, für welchen er einen hohen Baum erſehen hatte zum ſchmählichen Tode, ſelber an demſelben Tage zur höchſten Stufe königlicher Herrlichkeit erheben (ſ. 6, 10. 11.). Kein Wunder, daß Haman unmutig und verhältniſſenlos in ſein Haus zurückkehrt, und auch hier findet er keinen Troſt, vielmehr ſprechen ſeine Vertrauten nach dem Vorgefallenen in dunkler Erinnerung an manche wunderbare Ereignisse in der Geſchichte der Juden eine böſe Ahnung aus (ſ. 6, 12. 13.). In ſolcher tiefer Verſtimmung iſt es wohl natürlich, daß er ſeine höchſte Ehre, deren er ſich noch Tags zuvor gerühmt hatte, die Einladung zur königlichen Tafel der Eſther vergeſſen hat. Des Königs Diener müſſen den ſich Verſpätenden eiligſt zum Mahle rufen (ſ. 6, 14.). Hier auf dieſem höchſten Gipfel der Auszeichnung Hamans iſt es, wo ſich ſein Geſchick gerade ſo entſcheidet, wie es durch die vorausgehende Begebenheit des Tages ſchon vorherbedeutet war. Sowie Mordechai auch nach der ihm widerfahrenen königlichen Auszeichnung beſcheiden in ſeine Stelle wiedereintritt (ſ. 6, 12.), ſo iſt auch an Eſther Nichts zu ſpüren von einer Ueberhebung wegen des bisherigen glücklichen Gelingen ihres Anſchlages, ſie weiſt ſich noch immerfort ſtehend vor der Hauptentſcheidung und nunmehr in die gewährte Gunſt des Königs eingehend, ſpricht ſie ihren Herzenskummer vor dem König aus, ſich ſelbſt mit ihrem ganzen verlorenen Volk zuſammenschließend (ſ. 7, 3. 4.). Dies erweicht des Königs Herz dergleichen, daß ſein ganzer Grimm gegen den Urheber eines ſolchen verderblichen Rathes ſich ausläßt und ehe der Abend kommt, hängt Haman an demſelben Baume, den er für Mordechai beſtimmt hatte (ſ. 7, 10.). An demſelben denkwürdigen Tage hatte der König den Mordechai, deſſen Verhältniß zur Königin ihm nunmehr von ihr ſelber kundgegeben war, mit dem königlichen Ring, den Haman getragen, beſetzt und ihn damit in deſſen Amt und Macht eingefeßt (ſ. 8, 1. 2.). Aber bei dem Allen iſt Eſther weit entfernt, ſich zu beruhigen: der König ſelbſt hat, wie ſich mehrfach gezeigt, gegen die Juden keinen Haß und der Juden Erzfeind iſt ſeinem Verhängniß anheimgefallen, allein noch immer beſteht das königliche Dekret zur Vertilgung der Juden und dieſes iſt nach der Ordnung des Reiches unabänderlich. Eſther hat einen klaren Blick in dieſe Lage der Dinge und darum iſt ihr Herz nicht erleichtert, mit Thränen und Flehen fällt ſie dem König zu Füßen und bittet um Abwendung der immer noch drohenden Todesgefahr für ihr Volk (ſ. 8, 3—6.). Da ergreift der König den Ausweg, daß Eſther und Mordechai bevollmächtigt werden, vermittels königlichen Dekrets den Juden an jenen für ſie verhängnißvollen Tagen die Nothwehr und Rache zu

gestalten, und da dieser neue königliche Befehl durch die Reichsboten in allen Landen kund ward, jauchzte die Stadt Schuschan und war fröhlich und allen Juden ringsumher war Licht und Freude, Wonne und Ehre gekommen und viele Heiden wurden Glieder des so wunderbar bewahrten Volkes (f. 8, 15—17.). Durch diese Wendung und Umkehrung der Dinge ward es den Juden in Schuschan und in allen Ländern möglich, sich an dem für sie so verhängnißvollen 13. Tage des Monats Adar nicht bloß ihrer Feinde, welche kraft des Uiciles Hamans sich gegen sie erheben, mit dem Schwerte zu erwehren (f. 8, 11.), sondern ihrer Viele zu erlegen (f. 9, 5.). Insbesondere wurden die zehn Söhne Hamans getödtet und an dem folgenden Tage, welcher auf besondere Bitten der Esther für den Bereich der Stadt Schuschan gleichfalls der Rache der Juden an ihren Feinden bestimmt worden, gleich dem Vater an dem Baume erhängt (f. 9, 6—15 f. vgl. V. 25.). Daß die Juden einen solchen Erfolg über die weit größere Zahl ihrer Feinde erringen konnten, war in der Furcht vor der Macht Mordechais begründet (f. 9, 3. 4.), und es liegt in der Natur der Sache, daß nur diejenigen, in denen die feindselige Gesinnung Hamans sich recht stark ausgebildet hatte (f. 3, 8.), sich der königlichen Vollmacht gegen die Juden werden bedient haben. Daß wir uns aber bei den Juden nicht einen niedern und gemeinen Trieb zur Rache gegen ihre Todfeinde denken sollen, will die Erzählung durch ihre mehrmalige Hervorhebung, sie hätten an die Güter der Erschlagenen die Hände nicht gelegt (f. 9. 10. 15. 16.) bemerklich machen, um zugleich den Gegensatz zu der Gesinnung des Haman, der sich die zu erwartende Beute der Juden im Voraus schenken ließ (f. 3, 11. vgl. 8, 11.) anzudeuten. Es machte sich nun ganz von selbst, daß in Schuschan der fünfzehnte des Adars, in den übrigen Gebieten des Reiches der vierzehnte dieses Monats zu einem großen Freudenfeste unter den Juden sich gestaltete (f. 9, 17—19.).

Es hätte nun wohl das Andenken an diese denkwürdige Thatfache sich unter den Juden, namentlich so lange sie in derselben Abhängigkeit von dem Weltreiche verblieben, fortgepflanzt und auch würde eine festliche Erinnerung an die freudenvolle Wendung dieser Geschichte schwerlich unterblieben seyn, indessen fester begründet wird dieses Beides durch ausdrückliche Anordnungen Mordechais und Esthers. Zwar haben Beide den Juden gegenüber nur Vollmacht über Angelegenheiten des Weltreiches, was sie deshalb in Bezug auf die Stiftung des Festes anordnen, versiegeln sie auch nicht mit des Königs Ring (vgl. 8, 8.), sondern sie schreiben es als Solche, welche in ihrer hohen Stellung ihres Volkes eingedenk gelieben sind, und deshalb für ihre Volksgenossen eine Auctorität in Anspruch nehmen dürfen. Es wird daher auch in dem Bericht über die Anordnung des Festes für alle Zukunft der Juden ebenso sehr die innere Angemessenheit und Nothwendigkeit der Sache, als das Gewicht der Auctorität jener beiden Personen hervorgehoben (f. 9, 14—32.) und eben darauf beruht die Weitläufigkeit dieses Abschnittes, welcher Einigen mit Unrecht als fremdartig und anstößig erschienen ist. Es unterscheidet sich nun dieses Fest allerdings sehr deutlich von dem großen Hauptfeste Israels, welche zu den göttlichen Anfängen des Volkes und mit dem Heiligthum Jehovas eine bestimmte geordnete Beziehung haben. Aber andererseits ist es auch falsch, diesem Fest nur einen weltlichen Charakter zuzugestehen zu wollen, wie sich dahin Buxtors (f. Synag. Judaica p. 554, 560, 561) und J. J. Rambach, ad Esth. 9, 31. aussprechen und auf Grund dieser Anschauung Hengstenberg (f. Christol. II. 567) und endlich noch Luthardt (f. das Evangelium Johannis II, 4.) es für durchaus unwahrscheinlich ausgeben, daß Jesus auf das Purimfest nach Jerusalem gegangen sey, während doch das Fest der Juden, Joh. 5, 1. schlechterdings nicht wohl ein anderes seye, als eben dieses. Allerdings artet die Freude dieses Festes sogar nach Antrieb talmudischer Vorschriften in Ausgelassenheit und Rohheit aus (f. Buxtors, l. c. p. 559), allein ist das nach evangelischem Maßstab etwa schlimmer als der pharisäische Rigorismus der Sabbathfeier? In der ursprünglichen Geschichte und Stiftung ist von dieser Weltlichkeit Nichts zu finden: hier ist eine reine nationale Freude, die sich durch den bedeutsamen Zug ankündigt, daß das Verwühl-

seyn der Einheit und Gemeinschaft sich durch gegenseitige Geschenke und durch Gaben an die Armen ein Genüge thut (f. 9, 19. 22.), wie denn Esther vermöge dieses reinen und starken Rationalbewußtseyns sich selbst mit ihrem ganzen verlorenen Volk zusammenfaßte und Mordechai auf dem hohen Stuhl seiner Gewalt sich seiner verachteten Volksgenossen niemals geschämt, sondern sich ihrer mit Herz und Hand angenommen (f. 10, 1—3.) und durch die Seltenheit solcher reinen Liebe sich den Ruhm erworben hat, daß das Fest Purim auch nach seinem Namen benannt wird (f. 2 Makk. 15, 37.). Auch darf es nicht übersehen werden, daß diese denkwürdigen Züge nationalen Gemeinfinnes selbst bis zu dem Ernst des vorausgehenden Fastens hin (f. Esth. 9, 3. 4. 16. 17.) bei der späteren Feier des Festes keineswegs vermischt sind (f. Buglors, l. c. p. 554. *Relandi*, *Antiquit.* p. 498). Eine Hauptsache jedoch ist für die richtige Schätzung des Festes, daß es bei der Stiftung, wie sie sich als Resultat der Erzählung des Buches Ester ergibt, durchaus nicht auf ein Mehreres und Höheres angelegt ist, als was in der Natur der Sache selbst enthalten ist, wie denn auch die fremdartige Benennung Purim, von der persischen Bezeichnung der Poose Hamans entlehnt (f. 9, 27. 3, 7.), eben in der durchaus bescheidenen Sachgemäßheit begründet ist. Der Gegenstand unserer Geschichte und Feier ist eben nichts Anderes als die durch besondere Fügung der Weltverhältnisse vermittelte Erhaltung und Fristung des jüdischen Volkes mitten in dem Weltreiche und in der Abhängigkeit von demselben. Wenn nun der Herr dieses Fest der Juden mit seiner Gegenwart in Jerusalem beehrte, so wollte er damit zu verstehen geben, daß diese Fristung seines Volkes unter der Herrschaft des Weltreiches erst dann eine Genüge gewähre, wenn sie den durch ihn selber vermittelten Inhalt des ewigen Lebens in sich aufnehmen werde. Zu dem Ende heilt er den kranken Mann am Teiche Bethesda, als eine Darstellung seines gebundenen Volkes (vgl. Hengstenberg a. a. O. S. 568), und sprach dazu das Wort von dem in ihm selber beschlossenen ewigen Leben. Die Juden haben ihn damals abgewiesen, indem sie sich mit ihrer armseligen Existenz begnügten und so thun sie bis auf den heutigen Tag. Aber dazu ist nun das Buch Ester als Theil der heiligen Schrift der Heidegemeinde anvertraut, daß sie die Existenz der Juden mitten in der Welt nicht mehr ignorire oder verachte, wie sie bis dahin gethan hat, sondern dieselbe mit gleicher Liebe und Erbarmung als ein göttliches Gesäß anschau, wie einst ihr Herr und König und sie hat die Verheißung, daß sobald sie dieses aus dem reinen und vollen Triebe des Geistes thun wird, das arme Volk, welches sich jetzt um sein Purim sammelte und zwar immer noch weit vollstrebender, als die sogenannten christlichen Völker um die hohen Feste Jesu Christi, sein Purim verwandeln wird in das Fest des neuen und ewigen Lebens.

Indessen unterliegt unser Buch seit langer Zeit mannigfaltiger und tiefgewurzelter Verdächtigung. Deder, Corrodi und Semler sprachen zuerst eine entschiedene Geringschätzung des geschichtlichen Charakters unseres Buches aus (f. meine *Commentatio de fide libri Estherae* p. 4, 5). Freilich haben de Wette und Winer ihr wegwerfendes Urtheil in Folge neuerer Vertheidigungsversuche in den späteren Ausgaben ihrer betreffenden Werke in Etwas ermäßigt. Indessen behandelt Ewald, obwohl er der Form des Buches und manchen Einzelheiten alle Gerechtigkeit widerfahren läßt, die kanonische Erzählung von Ester im Ganzen wie eine Legende (f. *Geschichte Israels* I. 254—256. III. 2, 258—263). Allein man sollte doch für's Erste bedenken, daß unser Buch sich nicht bloß mehrfach bezüglich seines Inhaltes auf urkundliche Quellen beruft (f. 9, 20. 29. 30. 32; 10, 2. vgl. 2, 23. 6, 1.), sondern sich auch überall in seinen Angaben durchweg der größten Genauigkeit und Bestimmtheit befleißigt, wofür beispielsweise etwa die namentliche Aufzählung der in Betracht kommenden Personen als Beleg dienen mag (f. 1, 16. 17; 2, 3. 14. 21; 4, 5; 7, 9; 9, 7—10). Außerdem ist zur Würdigung des geschichtlichen Charakters und seiner kanonischen Erzählung die Vergleichung der verschiedenen apokryphischen Zusätze (vgl. Zunz, die gottesdienstlichen Vorträge der Juden S. 121. 122. Ewald, a. a. O. III. 2. 264, 265), von denen Einiges unter dem Titel »Stücke

in Ester“ in die deutsche Bibelausgabe übergegangen ist, überaus lehrreich. An der legendenartigen Abfälligkeit und Wortfülle dieser Zusätze lernt man die Echtheit und Objectivität der kanonischen Darstellung, die reiner und edler gar nicht seyn kann, recht erkennen und schätzen (s. meine *Commentatio* p. 63—76). Ferner kommt hier in Betracht, daß unser Buch ungemein reich ist an genauen Mittheilungen über persische Einrichtungen und Zustände, und so wie diese Mittheilungen schon durch ihre eigene Natur das Zutrauen erwecken, daß sie nur auf sicherer Kunde beruhen, so hat man auch schon früher versucht, die Richtigkeit derselben aus den Nachrichten des klassischen Alterthums nachzuweisen, in welcher Beziehung die Arbeiten von Adami und Clericus über unsere Schrift zu nennen sind. Weitere Bereicherungen haben diese Mittheilungen durch die Angaben der Reisenden des Orients empfangen. Und auf Grund dieser Bestätigungen haben zwei gelehrte Kenner des Morgenlandes Heeren (s. *Ideen* I, 1, 132) und Rosenmüller (s. *Biblische Alterthumskunde* I. 1. 376) das Buch Ester für eine zuverlässige Quelle für die Geschichte des persischen Alterthums erklärt (vgl. *Comment.* p. 77—113.) Auch haben wir allen Grund zu erwarten, daß die neuesten Entdeckungen der mesopotamischen Alterthümer uns noch manche derartige Bestätigung bringen werden. Schon jetzt sind dieselben in dieser Hinsicht nicht ohne Frucht geblieben. Dahin rechne ich die Entzifferung des Namens Xerxes in der Keilschrift: dieser Name lautet nämlich nach Passen (s. die altpersischen Keilschriften von Persepolis S. 33) Kšhārā und Lassen macht dazu die Bemerkung, daß der Königsname unseres Buches Achaasverosch eine ausgesprochen hebraisirte Erweichung jener Originalform sey, wodurch die zuerst von J. J. Scaliger aufgestellte Meinung, die auch in älterer und neuerer Zeit die meisten Verteidiger gefunden und in sich selbst die höchste Wahrscheinlichkeit hat (s. *Comment.* p. 124—151), daß nämlich der Xasderus unseres Buches kein Anderer ist als der Xerxes der Griechen, einen neuen wichtigen Anhalt gefunden hat. Noch auf einen andern derartigen Beleg möchte ich aufmerksam machen. Es ist wohl keine Frage, daß Ester 6, 8. die Worte וְהָיָה כִּי יִשְׁמַע הַמֶּלֶךְ sich am einfachsten und natürlichsten als Fortsetzung des vorangehenden Relativsatzes ausgeben, mithin auf וְהָיָה zurückgehen, und doch ist kein Anzeiger ausgenommen Aben Esra dieser Spur gefolgt, sondern alle haben sie unnatürlicher Weise das Diadem dem Manne selbst vindiciren zu müssen geglaubt. Nun bemerkt Lahard, daß an den Pferden auf den mesopotamischen Denkmälern ungemein reiche und kostbare Zierrathen angebracht erscheinen und zwar nicht bloß an den Wagenpferden, sondern auch an den Reiterpferden, an welchen letzteren er namentlich einen Kopfschmuck findet, der eine diademartige Gestalt hat, welche bei einem königlichen Thier noch deutlicher hervortreten konnten (s. *Kinireh* und seine Uebersetzung S. 208, 472 Fig. XV. Uebers. v. Reishner). Bekommt nicht dadurch Aben Esra Recht und die Glaubwürdigkeit unseres Buches eine evidente Bestätigung?

Aber die Einzelnbeispiele, wenn sie auch noch so zahlreich und schlagend sind, vermögen nicht die verkehrten und schiefen Ansichten über das Buch Ester zu berichtigen, so lange man sich nicht zu demjenigen Standpunkt erhebt, auf welchem dieses Buch als ein Glied des göttlichen und heiligen Organismus der Literatur Israels erfaßt und erkannt wird. Und dazu bedarf es in Bezug auf dieses Buch nicht minder wie in Bezug auf jedes andere der heil. Schrift der Versenkung des Sinnes in den Geist der Ganzheit und Fälle göttlicher Offenbarung. Dieser Aufgabe können wir aber überall nur so genügen, daß wir die charakteristische Eigenthümlichkeit jedes Buches in dem Lichte der göttlichen Offenbarung betrachten. An unserem Buche ist nun nichts charakteristischer als das Verschweigen des göttlichen Namens. Nun bemerkt: „während das Buch Ester Raum hat, den persischen König 187 und sein Königthum 26 Mal zu nennen, gedenket es Gottes auch nicht einmal“ (s. a. a. O. S. 15). Diese auffallende Erscheinung wird es auch gewesen seyn, an welcher Luther Anstoß genommen, wenn er von dem Buche Ester schreibt: *quamvis hunc librum habeant in canone, dignior omnibus me indices qui extra canonem habentur.* (*De servo arbitrio* Oper. ed. Jen. III. 182.) Denn daß Luther an

die Geschichtlichkeit unserer Erzählung keinen Zweifel gehegt hat, ist von Carpzov nachgewiesen (s. *Introductio in libros historicos* V. T. p. 354). Sind wir nun hinsichtlich dieser befremdenden Eigenthümlichkeit durch die Bemerkung von Carpzov: *sileatur nomen dummodo Dei in libro opera, miracula, beneficia celebrentur, agnosci sane inde Deus poterit* (s. l. c. p. 358) beruhigt? Offenbar nur dann, wenn wir dieses Schweigen als die angemessene Form der Verherrlichung des göttlichen Thuns erkannt haben. Und in der That ist dies nicht bloß möglich, sondern wir sind zu dieser Auffassung durch das Buch selber genöthigt.

Das Schweigen von Gott wird eben da am rechten Orte seyn, wo die thatsächliche Anerkennung des Göttlichen in der Welt in desto kräftigerer Weise sich offenbart. So ist das erste und einzige gute Werk, dem der Herr ein so großes Denkmal gesetzt hat, ein stilles schweigendes Thun (s. Matth. 20, 6—13.), und ein solches Thun ohne Worte gilt dem ersten Bekenner des Sohnes Gottes in allen Fällen heilig (s. 1 Petr. 3, 1—4.). Ist nun nicht dies eben der Charakter der beiden Persönlichkeiten, welche als die beiden Hauptgestalten unseres schönen Dramas auftreten? Zunächst wie rein und zart, wie kräftig und innig ist ihr gegenseitiges Verhältniß und Verhalten in sprechenden Thatfachen dargelegt! Die Seele aber der ganzen Handlung ist die feste und starke Liebe, mit welcher Beide von Anfang bis zu Ende sowohl in den entscheidenden Momenten als in dem ruhigen Bestande ihrer fürstlichen Ehre und Macht ihr ganzes Volk umfassen und festhalten. Es wird sorgfältig angemerkt, daß Mordechai durch Simei aus dem Hause des Risch stammte, also mit dem Hause des Königs Saul in Verwandtschaft stand (s. 2, 5. vgl. 1 Sam. 9, 1. 2 Sam. 16, 5.); und andererseits wird immer wiederholt, daß Haman der gewaltige Feind der Juden, ein Agagite ist (s. 3, 1. 10; 8, 3. 5; 9, 24.), ohne Zweifel, weil wir in ihm einen Nachkommen jenes amalekitischen Königs, den Saul bekämpfen sollte, aber verschont hatte (s. 1 Sam. 15, 20. 32.) erkennen sollen, mithin einen Genossen des Volkes, dem Jehovah ewigen Krieg angelündigt (s. 2 Mos. 17, 15. 10; 4 Mos. 24, 20.) und schließlich einen Edemiten (s. 1 Mos. 36, 12. 16.), also einen Urfeind des israelitischen Namens (s. 1 Mos. 25, 23.). Nur diese nationale Erinnerung, welche durch seine Verwandtschaft mit dem Hause Sauls verstärkt wird, kann es seyn, was den Mordechai zu der sonst unerklärlichen Syrdigkeit und Unbeugsamkeit dem Haman gegenüber bewogen hat. Gleicherweise hängt auch Esther innerlich mit der heiligen Vergangenheit ihres Volkes zusammen, denn nur so hat es einen Sinn, wenn sie die Existenz der Juden als einen unschätzbaren Segen für das Reich des Ahasuerus zu verstehen gibt (s. 7, 4.). Von diesem nationalen Standpunkt aus, für welchen Beide ihr Leben einsetzen, bekommt auch das Verhalten gegen die Feinde ihr Verständniß; was nämlich auf dem bloß individuellen Standpunkt verwerfliche Rache seyn würde, ist jetzt pflichtmäßige Nothwehr des Volkes. Indessen im Gegensatz zu der gottherrlichen Vergangenheit befindet sich das Volk jetzt in dem Stande der Weltverborgenheit, was sich dadurch am deutlichsten herausstellt, daß die Juden gerade in den Tagen der Festfreude des ersten Monats ihre Todesgefahr in Fasten und Schreien zu beklagen haben (s. 3, 12. 15; 4, 1; 9, 31.). Sowie aber Mordechai und Esther auch in der verborgenen Wirklichkeit ihres Volkes den Gott Israels erkennen und ihm in heiliger Furcht vertrauen, so sehen sie auch in den Weltverhältnissen das göttliche Walten. Darum wissen sie auch, sowie sie den feindlichen Mächten in der Welt muthig ihr eigenes Leben für ihr Volk entgegenstellen, ebenso freudig und fest alle Weltmächte zum Heil ihres Volkes zu gebrauchen und zu verwenden. Daß sie aber den lebendigen Gott, an den sie glauben und vor dessen Angesicht sie ihr innerliches Leben führen, so wenig in der einen als in der andern Beziehung nennen, darin folgen sie nur der schweigelamen Verborgenheit, in welcher Jehovah selber sich unter den erwallenden Verhältnissen gehalten hat. Und eben aus diesem Grunde hat auch der heilige Verfasser unseres Buches in bewusster und tief bedauerlicher Absicht den Namen Gottes aus seiner tiefen Verborgenheit nicht an's Licht ziehen wollen. Es ist also ganz falsch, wenn Hävernick in dem Verhalten der handelnden Per-

sonen unseres Buches nur einen geringeren Grad von Frömmigkeit anerkennen will (s. Einleitung II, 1. 357, 358); ihre Frömmigkeit ist den gegebenen Verhältnissen gerade eben so angemessen wie die des Davids den seinigen. Gleichertweise darf man nicht mit Fengerberg das kanonische Ansehen des Buches deshalb herunterdrücken, weil Christus und die Apostel es niemals citiren (s. Christologie II, 567). Denn das heilige Schweigen, welches hier waltet, ist aus derselbigen Fülle und Kraft des göttlichen Geistes, aus welcher das heilige Reden und Zeugen der Psalmen und Propheten geboren ist. Auch ist leicht einzusehen, von welcher belehrenden und züchtigenden Kraft (s. Röm. 15, 4. 2 Tim. 3, 16.) eben dieses heilige Schweigen in Verbindung mit einer ebenso lebensfreudigen wie lebensmüthigen Gesinnung und That für alle Zeiten der Kirche Christi und nicht am wenigsten für unsere Gegenwart seyn muß.

Baumgarten.

Ethikland, Christenthum u. Reformation in E., s. Pieu-, Eth- und Karland.
Ethik, Sittenlehre, Moral. Verhältniß der christlichen Ethik zur Dogmatik und zur philosophischen Ethik. Geschichte der Ethik mit Ascetik und Casuistik.

Der beste Name für diese Wissenschaft ist Ethik oder Sittenlehre, wie aus dem Verhältniß dieses Wortes zu den drei sittlichen Grundbegriffen Gesetz oder Pflicht, Tugend und höchstes Gut erhellt. Mos, Mores (wovon disciplina moralis) blüht mehr auf die Erscheinung als auf die innere Quelle und erreicht weit nicht das griechische ἦθος; Mores bezeichnet zwar den Charakter, aber nicht die einheitliche Quelle. Dagegen ἦθος umschließt die jonische Form von ἔθος schließt die Gewohnheit, das zukünftige Sittliche in sich; und nicht bloß die empirische Sitte (mos), die auch schlecht seyn kann, sondern auch das Sanctionirte, was der Ordnung und Regel gemäß ist *). Indem das Wort aber auch das, worin Jemand heimisch, in seinem Elemente ist, bezeichnet (ἔθος hängt mit ἔδος und ἔω, wie Sitte mit sitzen, zusammen) und daher das Ethos die innere Grundstimmung ausdrückt, so sagt es wie das objektive Gesetz so noch bestimmter die subjektive lebendige Zuverlässigkeit, welche, als gute, Tugend ist, in sich also das, was wir mit Sittlichkeit bezeichnen, während Sittigkeit, Sittsamkeit nur die zarte Angewessenheit an die als gut präsumirte gefellige Sitte ausdrückt. Es gibt aber nicht bloß ein Ethos einzelner Personen, sondern auch der Gemeinschaften; z. B. im Familiengeist, ja das in den sittlichen Gemeinschaften sich specificirende Sittliche hat in dem Ethos derselben sein Bestehen, sein subjektivobjektives Daseyn, so daß auch der Güterbegriff dem Worte Ethos, Ethik sich einverleibt, wie auch »Sittenlehre« durch »Sitte« auf einen allgemeineren Kreis hinweist, in welchem die Sitte ist, und welcher durch sie sein Ethos hat; und so liegt darin auch noch der Uebergang zu den Gemeinschaftsformen, in welchen das höchste sittliche Gut sich darstellt.

Die Ethik ist ein Theil der systematischen Theologie, welche außer der Encyclopädie noch die Dogmatik in sich schließt. Als systematische Wissenschaft ist sie unterschieden von den exegetischen und historischen; sie will nicht bloß sagen, was das urkundlich Christliche, also Normative ist, oder was als christlich sittlich sich geltend gemacht hat, sondern sie will das christlich Sittliche als die sittliche Wahrheit erkennen lehren. Wenn Schleiermacher (Th. Encycl.) die Ethik mit der Dogmatik verbunden als Seitenstück der Statik und als Darstellung des in der Gegenwart als christlich-sittlich Geltenden behandelt wissen will, so ist damit zwar die persönliche Gewißheit des Ethikers über die Wahrheit dessen, was er als das christliche Sittliche darlegt, mit eingeschlossen, aber als zufällig behandelt, ob diese Gewißheit nur latent in dem Ethiker bleiben, oder auch objektive Gestalt durch wissenschaftliche Begründung erhalten soll, welche richtig verstanden immer Erkenntniß des Christenthums in seiner objektiven Selbstbegründung und seiner Selbstbeglaubigung sequ

*) Die rein objektive Bedeutung: Brauch, Gewohnheit verblieb dem Worte ἔθος, während ἦθος die innere sittliche Grundstimmung und Gemüthsart ausdrückt, den inneren sittlichen Charakter (von ἠέθος zu unterscheiden wie von Selbstlichkeit der Stimmung die sittliche Lebendigkeit, z. B. caritas von amor). Vgl. Ersch und Gruber, Allgem. Encycl. Art. »Ethos.«

muß. — Andererseits unterscheidet sich die Ethik von den Disciplinen der praktischen Theologie, in die sie oft hat eingereicht werden wollen, sowohl durch den Umfang als durch den Zweck. Denn die Ethik umfaßt das ganze christliche Gute, nicht bloß die Kirche; in dieser endet sie nur als ihrer Spitze und wendet so von sich zur praktischen Theologie, deren Zweck der praktische ist: die empirische Gestalt der Kirche der Gegenwart, deren Erkenntniß in der Statistik sich abschließt und welche in Spannung mit ihrer schriftmäßigen Idee ist, mit dieser Idee in Einklang zu setzen. Dagegen der Ethik ist es auch in Beziehung auf die Kirche um die Erkenntniß ihrer Idee als der wahren zu thun und zwar im Zusammenhang mit der Welt des christlich Guten überhaupt; woraus erhellt, daß der Punkt des Ursprungs der praktischen Theologie die Spannung oder der Conflict zwischen der Gegenwart und der Idee der Kirche ist, den die Zukunft handelnd lösen soll, und daß dieselbe zu ihren unerlässlichen Voraussetzungen die exegetische und historische Theologie einerseits, die systematische und zwar unmittelbar die Ethik andererseits hat, wie denn die Ethik ihr auch die ewigen Prinzipien für ihre Arbeit darreichen muß. Das steht keineswegs im Widerspruch mit dem schönen Schleiermacherschen Wort: daß die praktische Theologie der Gipfel und die Blüthe der gesammten Theologie sey. Denn was als Seele der ganzen Theologie einzuwohnen muß, damit sie nicht todt der Traditionalismus und bloße Gelehrsamkeit, aber auch nicht bloß intellectualistischer Genuß oder Spiel sey, das ist der ethische Geist, welcher durch sich selbst von dem Erkennen des Guten zum Ernst der praktischen, wollenden Weisheit überleitet.

Streitiger ist die Stellung der Ethik innerhalb der systematischen Theologie selbst. a) In der älteren Zeit bis zur Reformation war die Ethik nicht zur Selbstständigkeit entlassen, sondern zuges. oder anhangsweise erhielt der ethische Stoff in der Wissenschaft der Dogmen seine Stellung; da war also nur Alleinherrschaft der Dogmatik. Seit dem 17. Jahrhundert, wo beide bleibend getrennt wurden, unterschied man nach P. Ramus häufig zwischen beiden wie zwischen Theorie und Praxis (theol. theoretica und practica), aber kommt es auf den Gegenstand an, so hat auch die Dogmatik sehr praktische Bedeutung; sieht man auf den nächsten Zweck, so ist auch die Ethik Theorie, Wissenschaft von dem sittlich Guten. b) Die Kantische Zeit wollte sie an die Stelle der Dogmatik setzen, weil sie in der Absolutheit des praktischen Ich zu vergessen suchte, daß die praktische Vernunft nicht sich selbst setzend, sondern sich gegeben ist, was wenigstens für den Anfangspunkt an die Stelle der absoluten Freiheit die absolute Abhängigkeit setzt. c) Den Zusammenhang des Sittlichen mit der Religion erkennt Schleiermacher, dieser größte Ethiker der protestantischen Kirche, an, aber eine bestimmte Unterscheidung des Ethischen und des Dogmatischen gelingt ihm nicht. Sein »christlicher Glaube« ist in seiner Grundform, die er als den Kern des Ganzen bezeichnet, Darstellung der christlich frommen Gemüthszustände, d. h. der Frömmigkeit, also, wenn doch die Frömmigkeit der Ethik zugehört, ein Stück christlicher Ethik, und zwar ihr fundamentaler Theil, darstellend das Sittliche im absoluten Verhältniß, während das Sittliche im Verhältniß zum Kreatürlichen »der christlichen Sitten« verbleibt. So hat aber Schleiermacher nur Ethik. Wenn ferner Schleiermacher, Die christl. Sitten S. 12—24, den Unterschied so zu bezeichnen sucht: die Dogmatik beschreibe das christliche Selbstbewußtseyn in seiner relativen Ruhe, die Ethik in seiner relativen Bewegung, so ist der Unterschied fließend bestimmt, weil es innerhalb des Christlichen weder bloße Ruhe noch bloße Bewegung gibt, und weil es willkürlich wäre, der Ethik einen Theil der subjektiven Zustände, die frommen, zu entziehen. Es kann auf der Schleiermacherschen Grundlage, wernach wir es in der Dogmatik nicht mit der objektiven Wahrheit zu thun haben, sondern nur mit unserem eigenthümlich bestimmten Selbstbewußtseyn, in der Dogmatik nur von Solchem die Rede seyn, was die Ethik sich nicht darf nehmen lassen. Diese Alleinherrschaft der Ethik an Stelle der Dogmatik ist von Rothe's christlicher Ethik mehr scheinbar als in Wahrheit erneuert worden. Weil die Dogmatik auch die Heiligung und die Kirche, der Ethik zugehörig, behandeln müsse, die Ethik aber nicht reden könne von Frömmigkeit ohne Gott, von Frö-

Lehrung ohne Christus, so meint er: im Gegenstaude oder Stoff lassen sie sich nicht trennen, folglich nur in der wissenschaftlichen Form, und er entscheidet sich dafür, die strengere speculative Form dieses Stoffes Ethik zu nennen, die kritisch-historische, kirchliche Form aber Dogmatik. Aber andererseits gliedert er die Gesamtwissenschaft in speculative Logik, in speculative Theologie und in speculative Kosmologie, die Theile der letzteren aber sind ihm Physik und Ethik; und hienach stünde nichts entgegen, der Dogmatik die Stelle der speculativen Theologie zuzuwenden. Jene Vorwürfe aber gegen die Trennung von Dogmatik in unserem Sinn und Ethik müßten ganz ebenso die Trennung zwischen speculativer Theologie und Kosmologie (Ethik) treffen. Die Ausführung der Ethik bei Kethe selbst zeigt auch, daß dasjenige, was jedenfalls den Kern der Dogmatik bildet (sie ist ja est trinitarisch abgehandelt), nämlich die Lehre von Gott, sehr wohl für sich behandelt werden kann, in der Ethik dagegen hat eine Gotteslehre, die nicht bloß Zurückweisung auf die dogmatischen Voraussetzungen der Ethik ist, keine integrierende Stelle; die Ethik Gottes fällt der Dogmatik zu.

Nicht bloß das Interesse, den inneren Zusammenhang der Dogmatik und Ethik anschaulich zu machen, sondern auch die Meinung von der inneren Untrennbarkeit beider (Sartorius, die heilige Liebe) oder die Annahme, daß die vollkommenste systematische Form sich nur in der Vereinigung beider realisiren lasse (Nisch, System der christl. Lehre), hat einigen Versuchen der Wiedervereinigung beider die Entstehung gegeben. Das ungetheilte christliche Leben, wie es in seiner Ganzheit zugleich Gegenstand der Dogmatik und Ethik sey, soll die höhere Einheit und Inhalt des Gesamtsystems christlicher Lehre seyn. Aber da lehrten die gegen Schleiermacher vorgetragenen Bedenken wieder. Auch nimmt ja Nisch's System in der Lehre von Gott, Trinität u. s. w. selbst eine objectivere Haltung an und ist hier nicht bloß Darstellung des christlichen Lebens. Endlich wie soll der ethische Stoff mit dem dogmatischen zusammengeordnet werden? Soll abwechselnd an gelegenern Orten des Dogmatischen (das ja mit Recht als die Basis gilt) ethische Lehre hervorspringen? Aber dann tritt das Bedenken ein, daß, bevor die objective Basis für das geringste rein-Ethische in uns vollständig gelegt ist, von Tugend oder gar von den sittlichen Sphären muß gehandelt werden, während doch wenigstens nach der Paulinischen Ordnung der Trias Glaube, Hoffnung, Liebe vermuthet werden muß, daß in die Liebe, um sie als vollkommenen christliche und segensreich wirksame darzustellen, die Hoffnung, also das Vertrauen auf die Vollendung des Reiches Gottes, mit der sich die dogmatische Eschatologie beschäftigt, schon einverleibt seyn muß. Wüßten scheint jede Tugend und jedes sittliche Werk schon den Besitz von dem ganzen wesentlichen Inhalt der Glaubenswahrheiten vorauszusetzen, welchen die Dogmatik darlegt. Oder soll nun die Ethik als zweiter Theil hinter die Dogmatik als ersten gestellt werden? Das wäre eben unsere Behauptung (und das bemerken wir besonders Sartorius gegenüber) der Augemessenheit der Trennung beider. — Die Wiedervereinigung beider führt aber nothwendig, so lange die Festigkeit des Gliederbaues beider noch so ungleich und die Ethik verhältnismäßig noch zart ist, für den schwächeren Theil, der mit dem stärkeren amalgamirt werden soll, die größten Gefahren mit sich, zumal in einer die rationalistische Periode nicht innerlich genug retractirenden und auf das Dogmatische wieder ein einseitiges Gewicht legenden Zeit. So lange selbst angesehene Ethiker, wie Harteg, die wirkliche Welt des christlich Guten möglichst nur unter dem Gesichtspunkt des Glaubens festhalten, und sie nur als „Heilsbewahrung“, nicht als Heilsentfaltung zu beschreiben wissen, so lange ist die Wiedervereinigung beider mit der Gefahr verbunden, die Lehre von der christlich-sittlichen Welt nicht zu der Selbstständigkeit heranzureifen zu lassen, die ihr gebührt, damit fruchtbarer, als bisher meist geschehen, die Synthese des intellectuellen, ethischen und religiösen Factors, die im reformatorischen Princip gesetzt ist, zur Durchführung komme.

Dogmatik und Ethik sind so gewiß selbstständige Disciplinen als Gott und der Mensch wirklich verschieden sind. Nur ein Standpunkt, der wie Spinoza's Ethik, eigent-

lich bloß Gott hat, aber keine wirkliche Schöpfung und ethische Welt neben (praeter) Gott, kann der Ethik ihre Selbstständigkeit neben der Dogmatik bestreiten. Die Dogmatik beschäftigt sich mit Gottes Wesen, Gedanken und Thaten, welche nach seiner Weisheit ein System bilden und zum Ziel eine ethische Welt haben, deren göttliche Factoren, zumal in Betracht der Sünde, allerdings nicht schon mit der Schöpfung vollendet dastehen, sondern erst allmählig, durch das menschliche Verhalten bedingt oder sich bedingend, fortschreiten können von einem Moment ihrer selbst zum anderen (wie dasselbe ganz ähnlich sich verhält mit der Ethik, wo noch mehr das ethische Fortschreiten von einem Fortschritt göttlicher Thaten abhängt): aber damit besteht wohl, daß der göttliche Rathschluß für seine Thaten ein Ganzes sein selbst Sicheres sey, wie ja dieses der Dogmatik die Eschatologie verbürgt, welche für die Schwankungen in der Siegesgeschichte der göttlichen Thaten die versöhnende Harmonie bringt. Umgekehrt die christliche Ethik beschäftigt sich mit dem nach Gottes thatwerdendem Liebesrathschluß in Form menschlicher Freiheit sich verwirklichenden Guten. Sie steht auf dem Grunde der Dogmatik, und hat an dem System der göttlichen Thaten die reale Möglichkeit oder den Complex der Factoren zu einer wirklichen von Gott unterschiedenen sittlichen Welt; aber ihre selbstständige Aufgabe ist nun, dieses sittliche Leben, wie es sich in den einzelnen Persönlichkeiten offenbart, und zu einem sittlichen Organismus zusammenschließt, darzulegen. Das ist ihr selbstständiger Grundstock, von welchem aus rückwärts sich allerdings auch die Lehren von der sittlichen Anlage, der Sünde und Wiedergeburt, entwerfen werden, Lehren, in welchen Dogmatik und Ethik in Coincidenz zu gerathen drohen; aber diese ist nicht nothwendig, wenn nur daran festgehalten wird, daß die Dogmatik mit Recht Alles beansprucht, was und sofern es unmittelbar unter den Gesichtspunkt der göttlichen Thaten fällt, deren Zielpunkt die menschliche ethische Causalität ist, daß aber die letztere in ihrer Selbstbewegung und Causirung von der Ethik dargestellt wird, ohne daß deshalb diese sich müßte auf deistischen oder gesetzlich-dualistischen Boden drängen lassen. Selbst die Lehren also, welche beiden gemeinsam sind, coincidiren nicht, sondern werden den beiden Disciplinen unter verschiedenen Gesichtspunkten aufgefacht, und es ist eben so sehr von dem Freiheitsprozeß der geschichtliche Fortschritt der göttlichen That negativ abhängig, wie positiv der Freiheitsprozeß von diesem Fortschritt. Achtet man hierauf, so möchte es scheinen, daß eben so wenig die Dogmatik die Basis für die Ethik seyn könne, als die Ethik für die Dogmatik. Aber einmal gilt doch: a Jove principium! Sodann gleich wie der Rathschluß der göttlichen Thaten unbeschadet der menschlichen Freiheit ein Ganzes und sein selbst Sicheres bleibt, so ist positiv auf Grund dieses That gewordenen und werdenden Rathschlusses auch die ethische Welt in sich ein Ganzes, und dabei nur vorauszusetzen, daß die göttlichen Thaten sich negativ durch die Freiheit bedingen, wie die Wirklichkeit der sittlichen Welt positiv durch Gottes Thaten bedingt ist; ein Grundsatz, dessen Begründung in der Dogmatik und deren ethischem Gottesbegriffe zu vollbringen ist.

Was den Unterschied der christlichen von der philosophischen Moral betrifft, so kann man ihn entweder materiell oder formell auffassen. Materiell bestimmen ihn die, welche im Christenthum im Verhältniß zum natürlichen Sittengesetz ein neues strengeres Gesetz, oder eine neue Anweisung zur sittlichen Kraft zu gelangen erblicken, so die Socinianer u. A. Formell unterscheidet beide der biblische Supranaturalismus, nämlich so, daß die Erkenntnisquelle der christlichen Ethik die positive Offenbarung in der heil. Schrift sey, welche den Geboten auch unbedingte göttliche Auctorität verleihe, die Erkenntnisquelle der philosophischen Ethik aber sey die Vernunft, deren Aussagen ihre verbindliche Kraft auch nur aus dieser entlehnen. — Allein auch die Gebote der Vernunft (des Gewissens) stammen nach der Schrift aus einer Offenbarungsthat Gottes, und können ebenso unbedingte Geltung beanspruchen, wie irgend eine andere Offenbarung, ja das sittliche Wissen des Gewissens ist Anknüpfungspunkt und Grundvoraussetzung für alle weiteren Offenbarungen Gottes. Sodann aber ist die bloße Positivität kein Vorzug, weil damit die freie Erkenntniß der inneren Güte des Guten noch nicht gesetzt ist. Der

„Knecht“ weiß nicht, was sein Herr thut, er hat blind zu gehorchen. Das Evangelium will mit der Gotteskindschaft auch die Erkenntniß und Gewißheit von der inneren Wahrheit des Christlichen geben. „Ihr werdet die Wahrheit erkennen und die Wahrheit wird Euch frei machen“, Joh. 8, 32. Hebr. 5, 14. Ephes. 5, 10. Röm. 12, 2. Phil. 1, 9. Weshalb ist es dem Christlichen wesentlich, der Vernunft einverleibt seyn, also als vernünftig erkannt werden zu wollen. — Daher auch die christliche Ethik nicht nöthig hat, es zuzugeben, wenn die philosophische Ethik jenen Satz des Supranaturalismus utiliter acceptirend sich selbst allein die streng wissenschaftliche oder speculative Form vindicirt, der christlichen Ethik aber nur den empirischen, historisch-positiven Charakter zuschreiben will. Allerdings muß die christliche Ethik (wie die Dogmatik auf ihre Weise) ihre Einheit mit dem ethischen Selbstbewußtseyn des historischen Christenthums nach Schrift und Kirche nicht bloß latent und innerlich in sich tragen, sondern diese notwendige Einheit mit der christlichen Objektivität als eine Bestimmtheit ihrer selbst auch heraussetzen, d. h. ihre Schriftmäßigkeit und ihre Evangelicität darlegen. Aber ihre eigenen Lehrsätze müssen in geschlossener Continuität fortschreiten, müssen in ihrem historischen Apparat zwar die Bewährung ihrer Christlichkeit und Kirchlichkeit, aber nicht ihrer inneren Wahrheit suchen, welche vielmehr in der Geschlossenheit ihres Zusammenhangs und der Ableitung aus der christlich erleuchteten, auch die ethische Welt umfassenden Vernunft liegen muß, deren Bestand und Energie, wenn von individueller wissenschaftlicher Begabung abgesehen wird, in letzter Beziehung von der Reinheit und Vollkommenheit des Glaubenslebens und des in ihm keimweise enthaltenen objektiven auch ethischen Wissens abhängt. — Hieraus ergibt sich schon, daß auch der Unterschied christlicher und philosophischer Ethik nicht wesentlich im Inhalt kann begründet seyn, am wenigsten in der socinianischen Weise. Denn wenn auch — was streitig ist — das Christenthum wirklich neue Sittengesetze aufgestellt hat, so zeigt doch der Augenschein, daß sie sofort der Vernunft als solcher „nach dem inneren Menschen“ zuzagen, sich auch dergestalt in die vorchristliche sittliche Erkenntniß einreihen, daß die Vernunft darin sofort das Vernunftnothwendige erkennt, wie alle bessere philosophische Moral innerhalb des Christenthums beweist; man denke an die Lehren von der Liebe, von dem Werthe der Einzelpersonlichkeit, von der Ehe, Obrigkeit u. s. w. Auch sagt mit Recht Luther z. B. vom Staat, das Christenthum habe nicht den Zweck, eine neue Staatsordnung als die christlich nothwendige zu gründen, es befähige vielmehr nur die natürlichen und positiven Gesetze und fordere den Gehorsam gegen sie nicht bloß aus Furcht, sondern aus Liebe. Das Christenthum hat keine höhere Ethik an Stelle der gemeinen oder neben sie setzen wollen, es ist überhaupt nicht als Gesetzgebung aufgetreten, sondern gekommen, nur aus dem inneren Wesen, der Natur der sittlichen Anlagen und Verhältnisse heraus, die schon in der ersten Schöpfung angelegt, aber durch die Sünde verdunkelt oder verkehrt sind, eine reale sittliche Welt zu gestalten durch seine heiligende Kraft, welche sowohl wiederherstellend als vollendend, nicht aber vernichtend die Welt der ersten Schöpfung ausgestaltet, das ursprüngliche ethische Weltbild in Gott realisiren soll. — Nun könnte man aber sagen: zum christlich Sittlichen gehört doch die sittliche Beziehung zu Christus und seinem Reiche, namentlich auch zu dessen Mittelpunkt, der erst durch Christus gestifteten Kirche. Auch ist wahr, sowohl daß das ganze Neue Testament den Glauben an Christus als einen sittlichen Akt allgemein verpflichtender Art aufstellt, als andererseits gewiß ist, daß diese sittliche Pflicht, die des Glaubens an Jesus von Nazareth, vor seiner Erscheinung nicht konnte aufgestellt werden. Aber daraus folgt nicht, daß dieser Glaube, nun Christus da ist, nicht forme als vernunftnothwendige Pflicht erkannt werden, denn die Meinung ist doch abzulehnen, daß wir zum Glauben, d. i. zum Quell des Realguten auf unsittlichem Wege, blind oder willkürlich kommen. Diese neue Pflicht, wenn man sie so nennen will, des Glaubens an Christus, ist implicite die alte, und gewisser Maßen schon dergestalt in dem sittlichen Wissen aus der ersten Schöpfung her (noch mehr im N. T.) präformirt, daß der sich sittlich zu Christus Verhaltende durch sein waches Gewissen zum Glauben an Christus als an

turirende, sie durchbringende und erobernde geistige Macht aufgefaßt, wohl aber will er die Christenheit als eine geistliche Kriegsmacht, die von aller heidnischen Sitte sich absondert, der alten Welt in geschlossener Reihe, mit eigenen sittlichen Abzeichen, Trost bietend und wie zum Gericht gegenüberstellen. Ganz dem entgegengesetzt gehen die ethischen Vorschriften des alex. Clemens in seinem Paedagogus und in den Teppichen, der Ermahnung an die Heiden n. s. w. darauf aus, unter Aufnahme vieler ethischen Elemente der griechischen Philosophie das christlich Ethische als das wahrhaft Vernünftige hinzustellen, welches weder Eudämonismus noch eine negative Askese oder stoische Apathie gestatte. Vielmehr hat die vom Logos beherrschte tugendhafte Seele ihre Höhe (*σπουδή*) mitten in den unscheinbaren gemeinmenschlichen Geschäften und Genüssen des alltäglichen Lebens. Eine mehr kirchliche Haltung nimmt Cyprian ein, durch seine Schriften *de ecclesiae unitate*, *de observatione disciplinae* u. a., neben einer Reihe ethischer Schriften, überhaupt durch die Fortbildung der Idee der katholischen Kirche, welche immer mehr maßgebend für die sittliche Lebensgestalt der Christen wurde und zwar sowohl insofern, als die Kirche zur vernommenen sittlichen Sphäre ward, als mittelbar durch die Herrschaft, welche die Kirche als katholische gesetzgebend, regierend und zuchtübend allmählig über die ganze sittliche Lebenserscheinung der Christen gewann. Was das Erste betrifft, so hat er, Ignatianische Ideen weiter ausbildend, als das höchste Gut die Einheit der Kirche im heiligen Geiste aufgestellt, die er in dem Episcopate gegeben sieht. Während die Novatianer über die Montanisten sich dadurch erheben, daß sie den Antheil an dem christlichen *πνεῦμα* nicht von abrupten Ekstasen und vom Gehorsam gegen die Gesetze einer ekstatischen Prophetie abhängig machen, sondern auf eine gegliederte Kirche als Organisation des allgemeinen geistlichen Priestertums in presbyterialen Formen hinstreben und daher mit dem Recht an die kirchliche Mitgliedschaft es sehr genau nehmen, für welche sie *καταγωγή* des Lebens als Kennzeichen und Wesen der wahren Kirche verlangen: so erkennt Cyprian zwar die Forderung der Heiligkeit für die Eine Kirche auch an, aber widersetzt sich der Behauptung der Unmöglichkeit einer zweiten Stufe, sowie überhaupt der Forderung, daß die Kirche auf Erden aus lauter Heiligen zu bestehen habe. Dagegen concentrirt er die Wahrheit der Kirche in dem Episcopate, den er als den sicheren Theilhaber des heiligen Geistes und als den Ort betrachtet, durch welchen der Kirche der heilige Geist und die wahre Einheit für alle Zeiten gesichert sey. Der Episcopat selbst ist ihm trotz der Vielheit seiner coordinirten Glieder Einer, von selbst zusammenstimmend durch den Einen heiligen Geist, welcher durch Ordination dem Stande der Sacerdotes mitgetheilt wird. Die Bischöfe zusammen sind ihm eigentlich Ein Bischof; der Eine Episcopat ist in jedem von ihnen ganz, ihre Vielheit zufällig, der Bischof zu Rom nur *primus inter pares*, sichtbares Symbol der Einheit dieser an sich zufälligen Vielheit der Bischöfe. Daneben freilich steht der Forderung, dem Bischof blind zu gehorchen, auch wieder unvermittelt bei ihm die andere entgegen: daß es Pflicht und Recht der Gemeinde sey, einen unwürdigen und unheiligen Bischof nicht mehr anzuerkennen. In die von Cyprian noch offen gelassene Lücke setzt nach dem Montanismus und Novatianismus die dritte auf ethischem Gebiete liegende große Bewegung, der Donatismus im 4. Jahrhundert ein und durch seine Ueberwindung vollendet sich dann das hierarchische System in episcopaler Form. Cyprians Lehre von der sicheren Geistesmittheilung durch die Ordination hat den Montanismus bewältigt um den Preis, daß die bleibende Grundlage für die Wahrheit der Kirche nicht in dem objektiven Wort und Sakrament, sondern in Personen, deren Antheil an dem heiligen Geist sakramentlich gesichert sey, gefunden werden müsse. Diese Personen, die Ordinirten, bilden nun einen heiligen Stand, den Priesterstand. Die Ordination ist das den Ort des heil. Geistes kenntlich machende, die Kirche zusammenhaltende und regenerirende Sakrament. Doch hatte er weder die Infallibilität noch die persönliche Heiligkeit als sichere Wirkung der Ordination zu bezeichnen gewagt, wohl aber setzte er die persönliche Heiligkeit der Bischöfe bei seinen Sätzen über Einheit der

Kirche voraus, wie auch ihre Reinheit in der Lehre, und ließ, wo das eine oder andere fehlte, eine ausschließende Thätigkeit der Gemeinde als Correctiv zu, ohne durch einen character indelebilis des sacerdotium sich hindern zu lassen, aber freilich auch ohne bestimmt anzugeben, was denn eigentlich dasjenige sey, was die Ordination sicher mittheile, wenn es nicht etwa darin besteht, daß der Bischof vom heiligen Geist zum Träger der äußeren kirchlichen Einheit, d. h. zum Kirchenregenten geweiht ist, für welche Stellung die Reinheit in Leben und Lehre noch als negative Bedingung figurirt. Um die Zeit nun, da durch die erste ökumenische Synode zu Nicäa 325 ipso facto in Betreff der reinen Lehre festgestellt ward, daß zwar nicht der einzelne Bischof, aber wohl der versammelte Episkopat der Ort sey, wo die Infallibilität der Kirche ihre göttliche Sicherheit habe und in ihm die Kirche der unmittelbaren Erleuchtung, ja Inspiration sich erfreue, bestand der Donatismus um so eifriger darauf, daß die Heiligkeit des Lebens dem Bischofe nicht fehlen dürfe, solle die Kirche wahre Kirche bleiben. Sie sey es durch Heiligkeit, die sie wenigstens in den Bischöfen besitze und durch strenge Kirchenzucht beweisen müsse. Augustinus nun und Optatus von Mileve stellten zwar mit Recht entgegen, wenn die Kirche nur ihre Heiligkeit habe durch heilige Personen, so werde sie ganz auf das Subjektive und zwar Unerkennbare gestellt (Optat. contr. Donat. lib. II. 1. de sacramentis colligitur, non de superbia personarum ponderatur). Aber das gerade bestritten die Donatisten, daß die Ordination auch in Unheiligen gültig bleibe. Ferner wurde durch die Anschließung des Donatismus nun bestimmt von der Heiligkeit als der nothwendig erforderlichen oder sicheren Gabe der Ordination abstrahirt, mithin blieb als deren sichere Wirkung nichts übrig als die Vollmacht zur Lehre und Sakramentsverwaltung und der Allem zur Repräsentirung der Einheit der Kirche durch Kirchenregiment. Aus der ethischen Heiligkeit der Kirche wird so eine anstaltliche von der persönlichen Heiligkeit unabhängige, sie wird ein Accidens für den Kirchenbegriff, für den sie nur zu sichern wäre durch Unterscheidung der sichtbaren Kirche von der unsichtbaren, welche Irenäus in Nordafrika durch sein corpus Christi bipartitum, sowie Iovinian durch seine ecclesia, fide, spe, caritate inaccessibilis, die immer sponsa, soror, mater, virgo ist, aufstellen wollten. Dagegen wird nun um so zuverlässlicher die äußere Nachweisbarkeit des Ortes, wo in der Kirche der heilige Geist sey, behauptet, und da die Kirche die Nota der Wahrheit an ihrem Besitz des heil. Geistes hat, auf das kirchliche Amt, d. h. auf die Ordinirten als auf den Ort hingewiesen, in welchem die Kirche ihre Erkennbarkeit besitze, ähnlich wie ein Staat erkennbar ist dadurch, daß eine Obrigkeit den Unterthanen gegenüber steht. So wird die Verfassung, wodurch die Kirche rechtlicher Organismus wird, dogmatisirt, dasjenige, woran der dogmatische Begriff der Kirche hängt, nämlich Wort Gottes und die beiden Sakramente durch den neuen dogmatischen Kirchenbegriff gebunden und depravirt, für die Kirche aber als lebendigen ethischen Organismus keine Stelle gelassen. Dieser wird vielmehr zerlegt in eine dem dogmatisch gegliederten Klerus gegenüberstehende, ihm gehorchende Atomenmasse; die christlich-sittliche Bethätigung der Laien und auch des Klerus erhält nun zu seiner Grundgestalt die der kirchlichen Geseglichkeit. Da die Kirche so sich darauf einzurichten begann, ein geistlicher Staat zu seyn, nahm ihre Ethik die Richtung auf eine sogenannte höhere Tugend überwiegend negativ ascetischer Art. Anachoreten- und Klosterleben, Virginität und Armut, Fasten u. dgl. wurden die Hauptformen, in welche die Energie des mißleiteten christlich-ethischen Geistes sich warf und in deren Lobpreisung sich ein großer Theil der Produktivität für die Ethik ergoß, eine Weltflucht, die wenigstens noch gegen die Richtung des Kirchenthums auf Herrschaft und immer offener werdende Weltförmigkeit einen flüßschweigenden Protest in sich schloß. Aber das war doch nur ein Extrem gegen ein anderes. Stimmen wie die des Iovinian, Helvidius und Vigilantius aber gegen diese Verirrungen wurden überhört. Dies führt auf das Zweite.

Das Bönitzwesen bildet zwar nur ein Stück des kirchlichen Lebens, aber zumal bei den angegebenen Umständen ist es der Fokus, von wo aus die gesammte Gestaltung

des christlichen Lebens Regel und Gesetz empfangen mußte, denn es hing davon ab, was als Sünde anzusehen sey und was als Gutes und die gesetzgeberische Thätigkeit der Kirche, auf Concilien fortgesetzt und durch den Klerus individualisirt, gewann ihren mächtigen Stützpunkt an der judicellen Vollmacht und der Strafreisziplin, welche die Kirche übte. Strafgesetzbücher (*libri poenitentiales*) wurden aus den apostolischen Constitutionen, aus Kirchenvätern und Concilienschlüssen gesammelt (dahin gehört der Nomocanon des Patriarchen Johannes des Fasters von Constantinopel um 550, die Sammlung des Fulgentius Ferrandus und des Cresconius *concordia canonum* sec. 6.) und dienten seit dem 7. Jahrh. (Theodor Cilix † 690 in Canterbury, Beda, Rhabanus Maurus n. A.) als mächtige Hebel, um die germanischen Völker zu zähmen und einer kirchlichen Ordnung zu unterwerfen. Ueber dieser praktischen Thätigkeit trat die Pflege der Wissenschaft der Ethik zurück. Erwähnung verdient vor Thomas nur des Ambrosius Buch *de officiis*, Cicero nachgebildet, Gregors d. Gr. *magna moralia*, des Bischofs Martinus von Bracara *formula honestae vitae* s. *de virtutibus cardinalibus*, Alexin *de virtutibus et vitiis*, Paschasius Radbertus *de fide, spe et caritate*. Der kirchlichen nominalistischen Ethik und ihrer Außerlichkeit steht schon die griechische Mystik eines Makarius (*Homiliae, de elevatione mentis*), Dionysius Areop., Maximus Confessor gegenüber, deren Schriften durch Joh. Scotus Erigena im Abendlande bekannt und zum Ausgangspunkt für die romanische Mystik der Victoriner wurden, Hugo's † 1141 (vgl. Liebmeyer, Hugo v. St. V. Pp. 1832), Richard's † 1173 (*de statu interioris hominis* L. 3., *de eruditione hominis interiori*; Benjamin minor s. *de praeparatione animi ad contemplationem*; Benj. major s. *de gratia contemplationis*), auch Bernhard's v. Clairvaux (Reander der heil. Bernhard 1813) *de Consideratione* LL. 5., *Homiliae in Cantic. Cantie.* c. 1—3.). Obwohl diese Mystik von der sittlichen Gestaltung der äußeren Gebiete abstrahirt negativ dazu dient, daß das äußere Kirchenthum mit seiner Ethik sich desto ungeörter ausbreiten kann, ja obwohl der Pseudo-Areopagite durch seine ecclesiastische Hierarchie der irdischen Hierarchie mit ihren Weihen und Sakramenten einen idealisirenden Heiligenschein leiht und eine Art spekulativer Substitution unterbreitet, ist die Mystik doch die fastige Wurzel, von der nicht bloß die Dogmatik, sondern auch eine christliche Ethik reichen Gewinn zu hoffen hatte. Denn es handelte sich ihr um die Erhebung über das Sinnliche und Endliche, um die wahre Freiheit der Seele, die sie in der leidenschaftlichen Ueberwältigung oder gar Vernichtung durch Gott im affektvollen Gottesgenuss zu gewinnen heßte. Ihre Produkte sind allerdings mehr affectisch als ethisch; aber sie gehören einer tieferen Aesthetik an und richten sich auf das persönliche Prinzip, auf den Reimpunkt oder das Herzblatt aller christlichen Ethik, das Leben in Gott, welches sie nicht bloß zu verkündigen und anzuregen, sondern für welches sie allmählig auch eine Methodik als Stufenlehre des geistlichen Lebens zu construiren suchten. In ihre Reihe gehören auch noch Bonaventura † 1274, später Ch. Wersen, sec. 15. und der Spanier Michael de Molinos, sec. 17., *Guia spiritualis* 1675 (vgl. E. E. Scharling, Michael de Molinos, ein Bild aus der Kirchengeschichte des 17. Jahrhunderts. 1854). Der Fehler der älteren Mystik ist, daß sie überwiegend nur im Gegensatz des Endlichen und Unendlichen und in quantitativer Fassung desselben stehen bleibt. So ist Gott nur das unendliche Meer der Güte und wahren Realität, das Endliche sein Widerspruch und dieses muß, um vollendet zu werden, dasjenige aufgeben, wodurch es doch allein von Gott sich unterscheidet, d. h. von Gott absorbiert werden. Das für sich Seyn, die Egoität, gilt, wie das der Grundzug der falschen Aesthetik ist, als Egoismus der Aetatur; andererseits lebt das Streben in der Mystik wie die Hoffnung auf vollkommene Einigung mit Gott. Der Tropfen strebt zurück zu seinem Meere, der Stein zu der Erde, wo er seine Ruhe findet, aber das Subjekt fühlt sich in sich nur arm und leer, erkennt und fixirt nicht in sich als kreatürlichem Individuum eine Unendlichkeit in Form der Receptivität für das Göttliche, sondern meint aus sich und über sich hinausstreben zu müssen (*excessus*), um vollendet zu werden. Der Grund hiervon ist der Mangel eines ethischen Gottesbegriffes,

das Nachwirken vorchristlicher Vorstellungen von Gott, wornach das Höchste in ihm eine quantitative oder extensive Unendlichkeit des Seins und der Lebensfülle seyn soll. Auch die edle germanische Mystik eines Heinrich Suso, Ruysbroeck und noch mehr die des Eckhart leiden an diesem Mangel. Er konnte nur überwunden werden, wenn die Mystik, statt auf die Endlichkeit als Hinderniß der Gottinnigkeit, auf die Sünde bestimmter zu achten und dadurch sich zu ethisiren begann. Sie that das, indem sie mit der Grundforderung sich an den Menschen richtet, sich leidentlich gegen Gott zu machen durch Austreibung der Weltliebe, gegen die sie als wirksamstes Antidoten die Lust an dem Leiden und dem Kreuz, die Versenkung in das Leiden Christi in Mitleid und in der Maria Leiden über Christi Leiden, überhaupt aber das arme Leben in der Nachfolge Jesu empfiehlt. So Tauler in seinen Predigten und in seiner Schrift vom armen Leben Jesu, so Suso und Thomas a Kempis in seiner Nachfolge Christi. Aber so gewiß hierin schon ein ethischer Prozeß der Freiheit sich verspüren läßt, so ist da doch derjenige Punkt noch nicht fixirt, aus welchem allein das Bewußtseyn wirklicher realer Unterschiedenheit von Gott, mit einem Wort der creatürlichen Freiheit resultiren kann. Dieser Punkt ist das Schuldbewußtseyn. Die Unendlichkeit der Schuld des Menschen, die nicht auf Gott zurückfällt, sondern unsern Person anhaftet, anzuerkennen, das ist das enge Thor, durch welches hindurchgehend wir unserer unendlichen Bestimmung ohne Vernichtung der Persönlichkeit inne werden können. Da wird für uns die Erkenntniß geboren, daß der Raum des endlichen Herzens nicht zu klein ist, um Unendliches zu beherbergen, sey es Böses, sey es Gutes. Da geht die Idee der intensiven ethischen Unendlichkeit auf. Diese, die Liebe, wird nun als das Centrum in Gott gewußt und nun kann nichts mehr der Erkenntniß entgegenstehen, daß diese wahre Unendlichkeit, das Herz Gottes sich offenbare in der Person des Menschensohnes, in welchem das gottbedürftige menschliche Herz nicht bloß einen Gottesbesuch (Theophanie), auch nicht bloß das Urbild mystischer Vergottung durch Armuth, Leiden und Gottgelassenheit, sondern den Versöhner der persönlichen Schuld und Sünde, dieses zuerst hinwegzuräumenden Hindernisses alles Liebeslebens sieht durch den Glauben an die Rechtfertigung. Luthers Lehre vom Glauben ist das wahre Ende der edelsten mittelalterlichen Mystik, ihre ethische Vertiefung und Zurechtweisung, aber auch ihre Emporhebung in kirchliche Gemeinverständlichkeit und Gemeingültigkeit.

Die Scholastik liebte es seit dem Lombarden, in ihren Sentenzen und Summen ethischen Stoff an den dogmatischen anzureihen. Zu den philosophischen oder Cardinaltugenden, Gerechtigkeit, Tapferkeit, Mäßigkeit, Weisheit fügt der Lombard die heilige Siebenzahl vollmachend als die drei theologischen Tugenden Glaube, Liebe, Hoffnung hinzu, was allgemeinere Nachfolge fand. Das Verhältniß zwischen beiden Klassen wurde aber nicht gründlich erörtert. Unter des Lombarden Nachfolgern ist bei weitem am bedeutendsten für die Ethik des Thomas v. Aqu. Tugendlehre in seiner *prima et secunda secundae* (vgl. Göttig, *Mitarbeiten* 1839. 3.); des Antonius, Erzb. von Florenz, † 1459, *Summa theologica* im 4. Theil de *virtutibus* ist nur als Sammelwerk bedeutend und schließt sich besonders an Thomas an, der überhaupt für die ganze spätere römisch-katholische Ethik als Musterbild wirkt. Aber neben der wissenschaftlichen Arbeit des Thomas rief das praktische Bedürfniß des Weststufes seit dem 13. Jahrhundert (Raymund, a Penna forti) eine üppig wuchernde Literatur der Casuistik (*casuum conscientiae*) hervor. Solche Summen der Casuistik, welche die Aufzählung und Beurtheilung der Sünden leiten und schwierige Gewissensfälle entscheiden sollten, sind besonders die beliebte *Astoniana* von einem Minoriten aus Asti, sec. 14., die *Angelica* von Angelus de Calvasto in Genua, † 1595, die *Rosella* und die *Pisanella*, auch *Magistruccia* genannt, von Bartholomäus de sancta Concordia. Diese Bücher dienten nicht wenig dazu, die Einheit des christlichen Lebens in die Vielheit der kirchlichen Werke zu zerplittern und im Bunde mit Magischem und Pelagianischem von dem Centrum der christlichen Persönlichkeit, das die Mystik pflegen wollte, vorzeitig auf die Peripherie abzulenkten. Und

je mehr sich der alles beherrschende Mittelpunkt der ethischen Erkenntniß entzog, desto leichter mußte sich Verwirrung der Begriffe in Beziehung auf die einzelnen Pflichten ergeben, welche die casuistische Dialektik (zu der schon Abälard's *Sic et Non*, od. Henke et Lindenkohl 1851. §. 119—157. schon eine reiche Saat ausgestreuet) weniger gehoben als vermehrt hat.

Die Reformation hat im kritischen Rückgange zur heil. Schrift nicht bloß die Grundirrhümer des Mittelalters überwunden, sondern auch das Real-Prinzip des christlich Ethischen positiv festgestellt. Das hat sie bewirkt, indem sie in dem rechtfertigenden Glauben die lebendige Möglichkeit oder Potenz des christlich Ethischen oder der Liebe gewann. Die ethischen Grundbegriffe des Gesetzes, der Tugend und des höchsten Gutes konnten nun ihre christliche Umgestaltung erlangen. 1) Das Sittengesetz hat seine objektive Erkenntnisquelle an der heil. Schrift, welche vom Glauben (dem subjektiven Erkenntnisprinzip) ausgelegt, dem Christen als solchem ein selbstständiges sittliches Urtheil, eine Selbstgesetzgebung in Einheit mit dem in Christus geoffenbarten Willen Gottes vermittelt und zuspricht. Was den Inhalt betrifft, so wird aus der verwirrenden Vielheit und Zersplitterung der Pflichtenlehre zurückgerufen der Allen zu der Grundpflicht, die Herstellung der normalen creatürlichen Lebensstellung zu Gott zu suchen. Das ist die Rechtfertigung durch den Glauben an Christus allein; sie wird als das Grundgesetz und das eigentlich nächste durch Buße zu erreichende Ziel des Gesetzes erkannt. 2) Der Glaube ist den Evangelischen die christlich gute Grundgesinnung, die vollkräftige Potenz aller Tugend. Zwar dem Kathelicismus und dem Rationalismus wird bange, ob der Glaube, der unangesehen die Werke seiner Seligkeit gewiß seyn soll, nicht des eigentlichen Hebels zu guten Werken ermangele, nämlich der Hoffnung, dadurch die Seligkeit zu erwerben. Aber der Protestantismus antwortet: gerade wenn wir durch Werke die Seligkeit verdienen müßten, so wäre das Motiv für die Werke verfälscht, wir suchten in der Liebe doch nur uns selber, unsere Seligkeit. Der Glaube dagegen in seiner Seligkeit kann lauter und rein lieben, gottähnlich nicht das Seine suchend, sondern was des Nächsten ist; nicht seine Seligkeit, sondern aus der Seligkeit heraus. Es muß aber auch von dem Glauben zur Liebe und ihren guten Werken kommen, es kann der Gläubige nicht in der Sünde beharren, auf daß die Gnade desto mächtiger werde, denn die Gnade und der Glaube sind an ihnen selbst schon ethischer Art. Der wahre Glaube ist nicht ohne die Aufrichtigkeit, die wahre Aufrichtigkeit ist nicht der bloße Wunsch, straflos zu seyn, sondern der Schmerz darüber, Gottes heilige Liebe betrübt zu haben und der Wunsch, der Gerechtigkeit Gottes in Christo zu genügen. Wie sollte nun ein Glaube, dem die Aufrichtigkeit immanent ist, an der Sünde Lust und nicht vielmehr Abscheu haben, und wie sollte nicht die erfahrene beschämende und gewinnende Liebe Gottes, die uns in Christus alle unsere Sünde vergibt und uns zu Gottes Kindern macht, zu der Dankbarkeit antreiben, welche gerne will, was Gottes Wille ist, und daran ihre Lust hat? Ein Glaube, der nicht der Lust zum Bösen abgestorben ist, kann auch nicht zur Lust am Guten erwacht seyn. Aber er ist auch kein evangelischer Glaube. Der evangelische Glaube, schon in seiner Genesis ethische Art in sich tragend, erwacht zur Liebe. In ihm ist aber die Auferstehung der neuen Persönlichkeit wie nach psychologischer Nothwendigkeit, so auch nach theologischer und objektiver, denn die Gnade als ethische will nicht bloß Strafflosigkeit mittheilen, sondern Gottes Liebe genügt sich erst in dem Mittheilen der heiligen Liebe durch den heil. Geist. Sie und mit ihr die Hervorbringung der neuen spontanen Creatur, der in Gott freien Persönlichkeit, ist das Ziel des göttlichen Liebewirkens. Gott will nach seinem innersten Wesen, der Liebe, Wohnung machen in den Menschen, die aus schuldbeladenen Sündern nun zu begnadigten Kindern, zu einer Gottesfamilie von beseligten freude- und liebereichen Gliedern seines Hauses werden. 3) Auch der Begriff des höchsten Gutes wird nun umgewandelt. Nicht die Kirche als dingliche Anstalt oder als Sache mit imaginirter Persönlichkeit, ähnlich wie der Staat im vorchristlichen Alterthum, bilden nun das höchste Gut, sondern ihre objektive dogmatische und ihre ethische Seite kommen nun

zu ihrem reinen und vollen Begriff. a) Ihre Göttlichkeit und Wahrheit hat sie durch Wort und Sakrament, durch welche Christus mit ihr ist alle Tage bis an der Welt Ende, er, der zu ihr als ihr Haupt gehört, einen sichtbaren Stellvertreter aber für seine Sichtbarkeit nicht bedarf, noch gestaltet. b) Davon aber unterscheidet sich die Kirche als ethischer Organismus, welcher, obwohl auch ein Gotteswerk, sich doch durch die gläubigen Persönlichkeiten, als das Salz und die Seele in der äußeren Gemeinschaft oder in dem großen Körper der Christenheit, frei und so gestaltet, wie es den jetzmaligen Verhältnissen und Aufgaben am gemähesten ist. Das evangelische Glaubensprinzip schließt das allgemeine Priestertum der Gläubigen in sich und die freien gottesebnbildlichen Persönlichkeiten bilden die lebendigen Steine für die sittliche Gemeinschaft des Reiches Gottes. So gewiß die religiöse Gemeinschaft oder die Kirche den lebendigen Mittelpunkt des Reiches Gottes bildet, so wenig ist sie doch nach evangelischer Auffassung mit dem Reiche Gottes identisch, sondern zur Welt der ersten Schöpfung nimmt nun erstlich die Kirche die sittliche Stellung ein, daß sie die sittlichen Sphären der Ehe und Familie, der Wissenschaft und Kunst, der bürgerlichen Gesellschaft und des Staates weder als in sich profan behandelt, noch erst durch die Kirche ihr göttliches sittliches Recht gewinnen läßt und so die Selbstständigkeit ihres eigenen Lebensgesetzes gegenüber von der Kirche längnet: vielmehr wird die innere sittliche Natur und das göttliche Recht, z. B. der Ehe, Familie, Staatsgemeinschaft anerkannt und die evangelische Sittlichkeit besteht nur einfach darin, diese Sphären nach ihrer sittlichen Natur zu behandeln, was aber nur möglich ist für die gläubige, d. h. mit heiligen Kräften ausgestattete Persönlichkeit. Es wird also darauf verzichtet, ein überirdisches spiritualistisches Reich schlechthin übernatürlicher Art auf Erden aufzurichten. Statt dieses Widerspruchs oder Dualismus, der einerseits die christliche Tugend-Energie in einem Stande von Weltflüchtigen für die Welt versiegen läßt, andererseits einem weltflüchtigen und weltbeherrschenden Kirchenthum anheimstellt, fordert die evangelische Kirche: in der Welt nicht von der Welt zu seyn, in der Fernen-
 tirung der Welt durch das christliche Prinzip der Welt zu entsagen in christlicher Selbstbehauptung; die Persönlichkeit in dienender Liebe dem gemeinen Besten zu opfern, kurz das dort an verschiedene Subjekte Vertheilte und darum nirgends die christliche Sittlichkeit in ihrer Reinheit Erreichende so in Eins zu bündeln, daß auch das alltägliche Leben zum Gottesdienst im weiteren Sinne werde (vgl. Calvin's Institut. I. III, cap. 6—10.). Es sind denn auch in der That erst unter den Einwirkungen der Reformation alle jene sittlichen Sphären neben der Kirche zu Kraft und Selbstständigkeit gelangt. Luther hat eine Ethik so wenig als Calvin geschrieben, aber manche ethische Gegenstände, wie Gebet, Eir, Ehe, Obrigkeit n. s. w. nach Gelegenheit behandelt, namentlich aber in Form von Erklärung des Decalog im Katechismus das ethische Gebiet umfassender aber populärörtert. Längere Zeit hindurch wurde in beiden evangelischen Confessionen in vielen Schriften ähnlich verfahren: die religiöse Seite der Ethik wurde abgehandelt bei den Geboten der ersten Tafel (die Lehre von Cultus, Gebet, kirchlicher Frömmigkeit besonders bei dem dritten); die Familie, Erziehung, Schule, aber auch die Lehre vom Staat und der Obrigkeit beim vierten; bei dem fünften neben der Nächstenpflicht die Mäßigkeit, Lebenspflege, auch die Frage über Todesstrafe; bei dem sechsten Ehe und Keuschheit; bei dem siebenten und achten das Gut des Eigenthums und der Ehre besprochen. Selbst wissenschaftliche Versuche hielten sich noch lange an diesen exegetischen Rahmen. Wie die Dogmatik aus der regula fidei und dem apostelischen Symbol, so wuchs die evangelische Ethik aus dem Decalog hervor. Die Katechismusform ist ihre Urform. Hieher gehören Paul von Egen, *Ethicae doctrinae libri IV.* 1571 mit einer späteren Fortsetzung von fünf weiteren B.B. Ferner ein anderer Schüler Melancthon's, David Ehyträs, † 1600, *Virtutum descriptiones in praecepta decalogi distributae* 1555 und selbst Lambert Daneau, † 1596, in seinen 3 Büchern *Ethicae christianae*, Genf 1577, welcher nach einer umsichtigen und tüchtigen Grundlegung doch den eigentlich ethischen Stoff nach der Ordnung des Decalog behandelt. Das Recht und die Nothwendigkeit ethischer Lehre

auch für die Gläubigen war gegen den Antinomisismus von der Concordienformel in dem Abschnitt de tertio usu legis mit Recht getraht. Eine strenger wissenschaftliche Form der Ethik hatte schon Thomas Venatorius zu Nürnberg bei seinem Buch *de virtute christiana* libri III, 1529 (vgl. Schwarz, Thom. Ven. und die ersten Anfänge der protest. Ethik im Zusammenhange mit der Rechtfertigungslehre, Stud. u. Krit. 1850. 1.) im Sinn. Er will, daß die alten Cardinaltugenden erst in den lebendigen Quell des Glaubens sich eintauchen, um weitergeleitet daraus hervorzugehen. Es ist ein tiefer Gedanke, daß er dem Glauben, weil er die Wahrheit, Christum, ergreife, die Aufgabe einer *Philosophia christiana* stellt, denn die Wahrheit sey es ja, was die Philosophie will; und so möchte er lähn aus der Fülle des Glaubensprinzips die ganze Ethik aufbauen; allein, da der Glaube zwar eine innere ethische Welt gestalten kann, aus den natürlichen Kräften, die der gläubige Geist in sich trägt, aber um seine ethische Kraft darlegen zu können, nicht wie die Dogmatik in der Region des innern Lebens zu bleiben vermag, sondern der irdischen Verhältnisse als des Stoffes bedarf, den er durch die Liebe zu seinem Leibe gestaltet, so war es unmöglich, aus dem abstrakten Glaubensprinzip für sich eine Ethik aufzubauen und Venatorius kommt daher schließlich nur zu einem Rückgang zu den Cardinaltugenden der philosophischen Moral, um die Einheit der Tugend in eine Vielheit, die er nicht ableiten vermag, zu gliedern und bleibt fast nur bei einer Ethik der Einzelperson stehen, ohne zu einer Güterlehre fortzuschreiten. Diesen Stoff sucht Melancthon in seiner *Philosophia Moralis*, 1539, seiner *Enarratio aliquot librorum Aristotelis*, 1545 und seiner *Physica* aus dem allgemein menschlichen oder philosophischen Wissen zu gewinnen, aber ohne das Verhältniß zum Glaubensprinzip festzustellen und ohne eine umgestaltete christliche Ethik zu geben. Und ähnlich hat auch Danäus philosophische Erörterungen, besonders über die Prinzipien und Ursachen der menschlichen Handlungen und über die Freiheit mit den theologischen verweben. Den Unterschied zwischen philosophischer Ethik und theologischer bestimmt er dahin, daß ohne Gotteswort und hergestelltes Gewissen Unsicherheit bleibe, ob nicht das Gute eine bloße subjective Vorstellung sei; der Philosophie höchstes Gut sey diesseitige Wohlfahrt, nicht Gott und die Seligkeit, die höchsten Tugenden und das innere Wesen des Bösen seyen ihr unbekannt. Diese Lage der Dinge ist die Ursache der verhältnißmäßig langen Unfruchtbarkeit der evangelischen, besonders der lutherischen Kirche im Aufbau der wissenschaftlichen Ethik. An dem Glaubensprinzip hatte man die Seele, der aber der Leib fehlte. Die natürliche Vernunft und die alte philosophische Ethik hatte den Stoff, das ganze Gebiet der *justitia civilis*, aber abgesehen von der Schwere der Philosophie fürchtete man der Majestät des Glaubensprinzips zu nahe zu treten, wenn man auf die Ethik ein großes Gewicht lege und so wurde jenes zum einsamen König ohne Unterthanen oder vielmehr zum Prinzip, das seine Fruchtbarkeit vornehmlich nur in die Dogmatik entlief. Nur in das innere Reich des Glaubenslebens suchte man mit Verständniß der Geseze Aufgaben, Tugenden und Güter einzugehen. In dieser Hinsicht ist Redermann, † 1609 (*systema ethicarum tribus libris adornatum*, Bens 1614) merkwürdig. Er will philosophische Ethik als praktische Philosophie von der theologischen Ethik gescheiden wissen. Letztere hat nur bei der *vita interior*, bei dem *spiritualis*, dem *bonum gratias*, Gott und der Seligkeit stehen zu bleiben als ihrem Eigenthum, ihr Subjekt ist nur der *vir pius et religiosus* als solcher. Daneben aber soll die philosophische Ethik ihre Stelle haben, welche mit dem *bonum civile*, *morale*, mit der *felicitas civilis* etc. zu thun habe und deren Subjekt der *vir probus et honestus* sey und der allein die Forderung vom Staat und Hausstand jutsche, weil sonst die Theologie in Fremdartiges, ja auch in Jurisprudenz gerathen müßte, wodurch göttliches und menschliches Recht wieder vermischet würden. Dieser Scheidungsversuch konnte zeigen, was jede für sich mit ihrem Prinzip ohne die andere vermöge, aber noch mehr die Gefahr offenbaren, für die theologische Ethik auf das Gebiet der ersten Schöpfung zu verzichten. Denn die Einheit des sittlichen Lebens des Christen wäre dadurch zerrissen und der Anspruch des Christenthums geopfert worden, die Religion zu seyn, welche die ethische schlechthin ist. Es kam daher zur Anerkennung,

daß die christliche Ethik die Alles umfassende Darstellung des Ethischen überhaupt müsse sein wollen, daß sie mithin auch das Gebiet des allgemein Menschlichen zu ihrem Eigenthume rechnen müsse, weil sie nur so die Einheit des Ethischen und die Würde des Christenthums sichern könne. Gleichwohl wurde mit besonderer Vorliebe immer das Gebiet des inneren Glaubenslebens ethisch behandelt, zumal in der lutherischen Kirche, und nicht bloß von Mystikern, wie Weigel, Johann Arndt, Valentin Andrea, Spener, Riggs, Heinrich Müller, Scriver u. v. A. Auch die Reformirten haben in der Ascetik große Fruchtbarkeit gezeigt und sie zum Theil hinter der Moral als besondere Wissenschaft aufgestellt. So Gieb. Voetius, † 1676, Tossanus, Campegius Vitringa, Hermann Witsius, La Placette, Benedict Pictet u. A., während die älteren Reformirten Wilhelm Amesius, Polanus a Polandsdorf, Ant. Waläus, Moses Amyraut, † 1664 (*La morale chrétienne*. 6 Bde. 1652—1660) sich mit Eifer der wissenschaftlichen Ethik zuwandten. Lutherischerseits wurde nach mittelalterlicher Methode bis auf Calixt der ethische Stoff gewöhnlich dem dogmatischen System einverleibt, obwohl (s. oben) so früh als in der reformirten Kirche die Ethik auch gesondert behandelt wurde.

Georg Calixt's *Epitome theologiae moralis*. P. I. Helmst. 1634, deren Bau viel Ähnlichkeit mit Danäus hat, indem sie von dem christlichen Subjekt der Moral aus zu anthropologisch ethischen Untersuchungen zurückgreift, stellt das Verhältniß zwischen philosophischer und theologischer Moral dadurch lichtvoller, daß er einerseits Naturgesetz und übernatürliches höheres positives Gesetz unterscheidet, aber beide ewige Gesetze nennt, womit dem allgemein Menschlichen sein bleibendes Recht auch im Christlichen, dem positiv Christlichen aber, obwohl es aus der Vernunft für sich nicht ableitbar ist, doch die innere Vernünftigkeit und die Zugänglichkeit für die erleuchtete Vernunft zugeschrieben ist.

Aber trotz seiner Arbeit blieb in der sich nun belebenden Thätigkeit für die Ethik das Verhältniß zwischen der Natur oder der Weltseite überhaupt und zwischen dem christlich Ethischen noch unklar. Das Verhältniß zwischen Naturgesetz und christlichem Sittengesetz war noch sehr schwankend bestimmt, so lange überhaupt das Verhältniß zwischen Vernunft und Offenbarung nicht klarer erkannt war. Weder die Schüler von Calixt Därr, Meyer, Rixner, noch orthodoxe Moralthologen wie Joh. Ab. Osiander, Dorsche, Daier, Agid. Strach, noch weniger die lutherischen Casuisten Balduin, Clearius, Flechmann, Dannbauer, König, welche mehr für den Bewußtsein der Geistlichen, als wie die reformirten Casuisten für die Selbstprüfung der Gemeinteglieder arbeiteten, haben in jene Fragen Licht gebracht. Die richtige Stellung jener Verhältnisse konnte sich erst ergeben, wenn beide Faktoren, um deren Vermittlung es sich handelt, zu Kraft und Selbstständigkeit erwachsen waren. Aber diese besaß die Philosophie Anfangs in den evangelischen Kirchen so wenig, wie in der römischen, indem die formale aristotelische die Herrschaft hatte. Auch der Pietismus hatte überwiegend praktische Triebe und wenn ihm gleich das Verdienst bleibt, von der toten Orthodoxie zu dem lebendigen Glauben, der nach Heiligung strebt, zurückgelenkt zu haben, so nahm doch seine Ethik einen einseitig negativen und ascetischen Charakter gegenüber von der Welt an, dem die Föderung der Gesetzmäßigkeit und Kunstfeindschaft anhaftete, so treffend übrigens sein Kampf gegen den Begriff von bloß Erlaubtem war und so richtig seine Grundforderung ist, Alles als vor dem Angesichte Gottes zu thun und zu lassen.

Den Uebergang nun zu der Emancipation der Philosophie bilden Hugo Grotius, De jure pacis et belli, Pufendorf mit seiner Schule und Christian Thomassius. Aber zunächst noch ohne namhaften Gewinn. Das Verhältniß zwischen der natürlichen Moral und der theologischen wurde dahin bestimmt (so von Pufendorf), daß der Inhalt derselbe sei, die theologische aber zugleich positiv, als ob nicht auch, was wirklich vernünftig ist, von einer religiösen Weltansicht auf Gott zurückzuführen wäre und als ob andererseits die Offenbarung dem Ethischen nichts Weiteres brächte, als die positive Sanction der Vernunftgebote. Sagt man, erst die Positivität gebe, wie wir sind, dem Gesetze Kraft, so bleibt doch das Christenthum wesentlich auf der Stufe des positiven mosaischen Gesetzes

festgehalten und seine eigentliche Bedeutung als ethisches Lebensprinzip wird vergessen. Diesem Standpunkt der Geselligkeit ist es dann ganz gemäß, daß mit besonderem Eifer nach dem obersten moralischen Grundsatz gesucht wird. Dieser ist für Hugo Grotius und Pufendorf die Förderung des Wohles der Gesellschaft, während ihr Gegner Schömer, so Treffliches er gegen das Rechtswidrige, Eigennützigke, Wandelbare solchen Moralgrundsatzes vorbringt, sie nur durch die oberste Maxime: folge der Vernunft mit ihrem ideo innotia, zu verbessern wußte, Thomasius durch den Grundsatz vernünftiger Liebe Anderer; Wolf durch die Maxime: handle so, daß du und Andere vollkommenere wirst. Lorenz von Mosheim in seiner Moral, 9 Bände, stellt schon das Prinzip der Glückseligkeit oben an, was dem Eudämonismus der Wolf'schen Populärphilosophie Bahn brach. Steinbart und Bahrkt machen die Moral zur bloßen Nützlichkeitsfrage. Nur drei Männer halten wenigstens das reine evangelische Moralprinzip fest gleich fern von Geselligkeit und Eudämonismus: Burdeus, Chr. Aug. Crusius, Jerem. Fr. Reuß, *Elementa theologiae moralis* 1767: »der Glaube ist Prinzip des inneren und äußeren christl. Lebens, die Seligkeit das höchste Gut.«; Aber das letztere ist damit zu sehr nur als jenseitiges bestimmt und die Gebiete außerhalb der christlichen Persönlichkeit erscheinen da zu wenig als Selbstzweck. Fehler, die freilich durch entgegengesetzte Einseitigkeit bald genug überboten wurden.

Die Moral der römischen Kirche beharrte bis zum 18. Jahrhundert in jenem Gegensatz (s. oben) zwischen der Geselligkeit des objektiven Kirchenthums, die sich zum Theil schon in den Titeln ausspricht (vgl. des Jesuiten Joh. de Lugo Buch de iure et iustitia, ebenso des Dominikus a Soto Schrift desselben Titels) und zwischen der Mystik, welche von Bellarmin, der heil. Theresia, Franz von Sales, Michael Molinos, den Jansenisten Pascal, Arnault, Nicole Perrault vertreten, aber durch die Verdamnung des Quietismus von Molino (von der auch Mab. Guyon und selbst Fenelon's Maximes des Saintes betroffen wurde) einen Schlag erhielt, von dem sie sich dort nicht wieder erholt hat. Nach dem Dekretum Innocenz's XI., das eine große Reihe früher gebuldeter Sätze ethischer Mystik verdammt, sollte nur eine Mystik des Kirchenthums, wie der Jesuitismus sie anzubauen suchte, übrig bleiben. Allein der gute Name der Jesuiten war durch ihren Probabilismus, dem die Väter des Oratoriums, auch Dominikaner u. A. entgegentraten, besonders aber durch ihre Sünden gegen Port Royal so besetzt, daß sie im 18. Jahrhundert sammt ihrer mechanisirenden Moral immer allgemeiner das Vertrauen verloren. So ist begreiflich, wie nicht minder als die protestantische, sec. 18, auch die katholische Moral nach einander abhängig wurde von der Leibniz-Wolf'schen, Kantischen, Schelling'schen Philosophie (vgl. Werner, System der christl. Ethik. Regensb. 1850. I, 98 ff.). Wolfianer sind: Luby, Schwarzhuber, Schanza, Stadler. Kantianer sind: Wanker, Rutschelle, Hermes mit seinen Schülern Braun, Eidenich, Vogelsang. Fichtianer ist Geisbüttner. An Schelling schließt sich an Caj. Weiller. Selbstständiger und zugleich evangelischer, mild, fromm und gedankenreich ist Michael Sailer, Fdb. d. chr. Moral. 1834, und Hirscher, christl. Moral. 5. A. 1851.

Eine des Namens werthe philosophische Moral hat in neuerer Zeit erst Kant gegründet (Grundlegung zur Metaphysik der Sitten — phänomenologisch —, Kritik der prakt. Vernunft, Metaphysik der Sitten, Anfangsgründe der Rechts- und Tugendlehre). Die Autonomie und Autarkie des moralischen Subjekts reißt zwar die Moral von der Religion los. Seine Ethik ist ferner puristisch naturfeindlich, negativ beschränkend und formal gesetzlich. Aber er hat das unsterbliche Verdienst, als das Gewisseste das Gewissen der praktischen Vernunft ausgedeckt und dem Eudämonismus der Ethik durch die Majestät des Sittengesetzes, die er der des Sternengewölbes vergleicht, ein Ende gemacht zu haben. Seinem kategorischen Imperativ schlossen sich rationalistische Kantianer an wie J. B. Schmid und Karl Christ. Erh. Schmid, sowie Krug, auch supernaturalistische, wie Stäudlin, Tieftrunk; während Ammon und Vogel sich schon zu Jacobi neigen. Zu noch stolzerer, strafferer Autonomie saßt sich der Kantianismus in dem Fichtianis-

mus zusammen (vgl. Fichte, *Naturrecht*. 1796, *System der Sittenlehre*. 1797, in anderer Form 1812, *Rechtslehre*. 1812, *Staatslehre*. 1813). Die Jacobi-Fries'sche Schule, wozu de Wette, *Christliche Sittenlehre*. 4 Bde. 1819—23, Kähler und Baumgarten-Trufins gehören, sublimiert im Gegensatz gegen Kant's Rigorismus und abstrakten Moralismus dem sittlichen Erkennen und Willen das bei Kant verpönt gewesene Gefühl der idealen Lust, die zugleich mit der Religion wieder einen Zusammenhang hat. Aber das absolute Nichtwissen von Gott verurtheilt zu bloß empirischer Moral, sie resultirt aus Reflexion auf die edle Natur des Ich, die sich in Form des Gefühls und der Ahnung Absolutheit der Selbstgesetzgebung zuspricht. Zu dem Dualismus zwischen Verstand und Gefühl kommt der zwischen äußerer und innerer Empirie. Dort ist Nothwendigkeit, hier Freiheit. Die deterministische Seite Jacobi's verbindet mit dem Recurs auf das ästhetische Gefühl oder Geschmacksurtheil Herbart, *Allgemeine prakt. Philosophie*, 1808, Ethiker seiner Schule sind: Hartenstein (s. unten), Strümpell, Vorstufe der Ethik, 1844.

Es war auch für die Ethik von entscheidender Bedeutung, daß seit Schelling die Philosophie sich von der Subjektivität zur Objektivität zurückwandte. Wenn sich damit der Anknüpfungspunkt an die Religion für die Moral wieder vorbereitete, so hat die Naturphilosophie insbesondere das Verdienst, eine höhere Auffassung der Natur und ihres Lebens verbreitet und dadurch dem christlich ethischen Prinzip die bis dahin fehlende Weltseite oder Leiblichkeit vorgestellt und wissenschaftlich zugänglich gemacht zu haben. Schelling selbst verfiel (mit Ausnahme besonders der *Freiheitslehre*, 1806) mehr in dem Gebiet des Wissens vom Wissen selbst, von der Natur und der Kunst, als von der Ethik und Religion.

Aber Schleiermacher, auf ähnlicher subjektiv-objektiver Basis und nur den Prozeß des Werdens von dem Absoluten ferne haltend, muß als der Schöpfer der neueren theologischen Ethik angesehen werden. Mit Spinoza und Plato greift er zu dem so lange vernachlässigten Begriff des höchsten Gutes zurück, aber dieses so, daß er als neues Element für die Ethik, das von Leibniz nur theoretisch angedeutet war, die Lehre von der Individualität oder Eigenthümlichkeit aufnimmt. Wenn in der Betonung der Objektivität und des objektiven höchsten Gutes sowie in dem engeren Zusammenschlusse des Sittlichen mit der Gemeinschaft ein der römischen Ethik günstiger Zug der ganzen neueren Zeit enthalten ist, den auch die katholische neueste Ethik (Werner, Probst, Fuchs, Martin, Diedhof) für die Kirche = höchstes Gut zu benützen nicht unterläßt, so ist doch durch das Prinzip der Individualität von Schleiermacher der Ethik der protestantische Charakter, dem höchsten Gut aber eine Stückerung in die Mannigfaltigkeit relativ selbstständiger freier sittlicher Sphären gesichert (Ehe und Familie, geselliges Leben, Kunst und Wissenschaft, Staat und Kirche), wie ihm auch das höchste Gut = Reich Gottes nur in steter Reproduktion durch Tugend und Tugendfunktionen, also nur in persönlicher Gemeinschafts-Form, nicht aber in ewig fertiger und anstaltlicher, sein wesentliches Wesen hat. Schelling (in der *Reihede des akademischen Studiums*) und noch mehr Hegel (*Rechtsphilosophie*) saßen den Staat als das höchste sittliche Gut auf und sind so Antipoden des Katholizismus, eine Welt-Ethik statt der Kirchen-Ethik aufstellend. Aber gemeinsam ist der Hegel'schen und katholischen Ethik der absolutistische individualitätsfeindliche Zug, wie auch die Verabsolutirung und Apotheose einer menschlich sittlichen Sphäre.

Zu Hegel's Schule gehören Michel et, *Ess. der philos. Moral* (nach Aristoteles), 2. v. Henning, *Prinzipien der Ethik in historischer Entwicklung*, 1824, Batte, von der menschlichen Freiheit im Verhältniß zu Sünde und Gnade, 1843, Marheineke, *christl. Moral*, 1847, Daub, *christl. Moral*, 3 Bde. 1840 ff. Verwandtschaft damit jedoch unter Influenzirung auch durch Schleiermacher haben Martensen, *Ess. der Moralphilosophie*, 1841, Wirth, *Ess. der speculativen Ethik*. 2 Bde. 1841, H. Herz, *System der christl. Sittenl. nach den Grundsätzen des Protest.* im Gegensatz des Katholizismus. Tübing. 1841.

Schleiermacher (vgl. über ihn die Darstellungen von Schaller, Strauß, Weissenborn, Twetten [Einf. zu Schl. phil. E.], Vorländer: Schl. S. V. 1851; Hartenstein, *de ethico a Schleierm. propos. fundamento*. P. I. II. 1837.) hatte schon in seinen *Ronologen* eine Fülle neuer ethischer Ideen, einen Geist, der die Ethik umzugestalten verspricht, beurlundet. Er schritt näher an's Werk in den Grundlinien einer Kritik der bisherigen Sittensysteme, 1803, welche allerdings entmuthigend wirkten, aber nicht, wie Strauß meint, nur negativer Art sind, sondern bereits die edigen Grundgedanken über höchstes Gut und Individualität enthalten und die Nothwendigkeit dieser Begriffe, durch Aufdeckung der Lücken in den Systemen ohne sie, kritisch nachwiesen. Von 1819 an gab er seine geistvollen Abhandlungen für die Berliner Akademie heraus über den Tugendbegriff, Pflichtbegriff, das Verhältniß zwischen Natur- und Sittengesetz (Empfehlung der deskriptiven Methode für die Ethik wie die Naturwissenschaft), den Begriff des Erlaubten und des höchsten Gutes. Sein System aber ist nicht mehr von ihm selbst herangezogen, sondern erst aus seinem Nachlaß hat A. Schweizer seine philos. Ethik 1835, seine christl. Sittenlehre 1843 edit. Außerdem verdient noch Erwähnung seine Erziehungslehre, seine praktische Theologie von Friedrich edit., seine Predigten über den christlichen Hausstand u. A. Seine philosophische Ethik behandelt den Stoff in drei Theilen (höchstes Gut, Tugend, Pflichtenlehre), worin ihm, wie in der Grundeintheilung der Sittenlehre, Rothe's christliche Ethik folgt. Es gibt nach Schleiermacher identisches und individuelles Organisiren (Staat, Familie; freie Geselligkeit), und eben solches Symbolisiren (Wissenschaft; Kunst, Kirche). Dieser Eintheilung analog ist in seiner christlichen Sittenlehre die in das wirksame und in das darstellende Handeln, von welchem jenes theils reinigendes oder wiederherstellendes (Kirchenzucht, Kirchenverbesserung; Hauszucht; staatliche Strafgerichtsbarkeit) ist, theils verbreitendes (Ehe und Familie, Schule und Erziehung, Wissen und Verkehr der Kirchen), während das darstellende Handeln seinen Ort hat in Kunst und Spiel, in Geselligkeit und im Cultus.

Während Sartorius (die heil. Liebe) und Hartes in seiner christl. Ethik, Schleiermacher'u aber auch zu sehr die strengeren wissenschaftlichen Anforderungen ignoriert, jener Dogmatik und Ethik combinirend in überredender Darstellung über Schwierigkeiten zur kirchlichen Anschauung zurückleitet, letzterer in nervöser Diction und schöner Schriftbenutzung ohne wissenschaftlichen Unterbau und festen Zusammenhang fruchtbare Gedanken gibt, die sich aber nur zu oft im Unbestimmten halten; während endlich beide das Ethische im Unterschied vom rechtfertigenden Glauben zu selbstständiger Bedeutung nicht kommen lassen, also wesentlich zum Standpunkt der vorantischen Ethik zurückleiten, der es auch nur auf Heilserhaltung, nicht Heilserhaltung ankommt und für welche die ethischen Gebiete nicht um ihrer selbst willen von Bedeutung sind, sondern nur in soweit, daß auch durch sie hindurch das Heil bewahrt und nicht beschädigt werde: so hat dagegen Richard Rothe, christl. Ethik in drei Bänden, 1848, der erste der jetzt lebenden Ethiker, ein Werk geschaffen, das Hegel's Standpunkt eines objektiven Wissens mit Schleiermachers seinem stillen Takt und organisirender Kraft zu vereinigen und in höchst originaler Weise über beide hinauszuführen sucht. Näher an Schleiermacher schließt sich Rutenid's christl. Sittenlehre, 1845, für populäre Zwecke, Böh, Vorlesungen über das höchste Gut, Geizer, die Religion im Leben oder christl. Eth. 3. A. 1854, an, wie auch Schleiermachers Geist verwandt ist, aber ohne seine wissenschaftliche Kraft, Schwarz, ev. chr. Eth. 3. A. 1836. 2 Bde. Andere nennenswerthe neuere ethische Arbeiten sind erschienen von Reuter, theologische Studien und Kritiken von Ullmann und Umbreit. 1844, 3., Bruch, Studien und Kritiken, 1848, 3., der für das Recht einer besonderen Pflichtenlehre in der Ethik eintrat; Schöberlein, die Grundlehren des Heils entwickelt aus dem Prinzip der Liebe, Böhmer, Ess. des christl. Lebens oder des Christl. nach seiner Verjahung, Verneinung, Wiederherstellung, wissenschaftl. dargest. 1853. Von philosophischer Seite her erstrebt in trefflicher Weise einen Fortschritt über Hegel und Schleiermacher und eine Fundamentirung der gesammten Wissenschaftslehre durch das ethische Prinzip Chalzbäus, Syst. der spekul. Ethik oder

Philosophie der Familie, des Staates und der relig. Sitte. 2 Bde. 1850. Nach einer Prinzipienlehre und Phänomenologie des Sittlichen gibt er im dritten Buch das eigentliche System, dessen erster Theil die Endämenologie zur Heimath die Familie hat, deren zweiter die Rechtslehre (Rechtsperson, bürgerl. Gesellschaft, Staat), deren dritter Theil die religiöse Sittenlehre sammt Gemeinde und ihrer Organisation umfaßt. Weit anbedeutender, aber im ersten historischen Theile dankenswerth ist Fichte's d. J. System der Ethik. 2 Bde. 1850. 1853. Gut weist er übrigens die Prinzipioslosigkeit und wissenschaftliche Haltungslosigkeit des Standpunktes der Rechtsphilosophie von Julius Stahl und ihre innere Verwandtschaft mit den Systemen der Willkür trotz ihres Viele blendenden Scheinens nach.

Das Verhältniß der römischen und evangelischen Ethik zu einander ist theils, nämlich prinzipiell, oben angedeutet, theils in anderen Artikeln zu behandeln. Worin die Differenz lutherischer und reformirter Ethik. bestehe, ist noch streitig; verfehrt aber die Meinung, daß die Reformirten um ihrer Prädestinationelehre willen keine Ethik haben können. Der Augenschein zeigt, daß sie auf theoretischem und praktischem Gebiete ethisch produktiver gewesen sind, als im Ganzen die lutherische Kirche. Die Pängnung des Wahlvermögens ist noch nicht Pängnung einer sittlichen Kraft; in der Liebe zu Gottes Ehre kann Freiheit und Nothwendigkeit geeinigt seyn und der seiner Erwählung Gewisse kann um so getrostet die Hand an das sittliche Werk legen. Sieht man aber genauer zu, so hat die lutherische Confession mehr Anlage für das darstellende Handeln (Kunst, Hymnologie, Cultus, Wissenschaft), die reformirte mehr für das wirksame, sowohl das reinigende (Kirchenzucht u. s. f.), als das verbreitende (Wärterethum, Heiden- und Juden-Mission, Organisation der Gemeinde, protestantische Staatskunst); wiederum die lutherische Confession hat ihre Stärke in der Sphäre des Ethischen im absoluten Verhältniß (dem Religiösen), sowie sie auch in den dem Gemüthe näher liegenden Sphären des Hauses, der Ehe und Familie, in welchen Reflexion etwas Fremdes ist, glücklicher und gestaltungskräftiger scheint. Was die Kirche anlangt, so umfaßt die lutherische Kirchlichkeit unmittelbar die ganze Christenheit oder den Leib des Herrn in innerlicher Weite und Freude des Herzens, aber kümmeret sich in diesem Genuß, den sie immer gleich haben zu können meint, weniger um die Empirie, und deren christlich ethische Umgestaltung; und wo der Sinn für reale Kirchengestaltung in ihr erwacht, da liegt ihr näher, von der Kirche als Einheit ausgehend, an Organisation und reale Gemeinschaft unter den Gliedern der Christenheit zu denken, als von unten aufbauend, wie die reformirte Confession, die Kirche erst aus den Gemeinden resultiren zu lassen; sie hat also mehr ursprünglich den Geist der Katholizität und Union in sich, aber gibt ihm weniger praktische Folge, weil ihr frommes Gemüthleben das zu seiner Seligkeit nicht zu bedürfen, sondern Gott überlassen zu können meint, während die reformirte Confession den Widerspruch der Wirklichkeit mit dem Reiche des Glaubens nicht erträgt und die Katholizität und Union praktisch zum Zielpunkt ihres von Stufe zu Stufe fortschreitenden kirchlichen Gemeindelebens macht.

Die Geschichte der Ethik hat gezeigt, daß sich in ihrem Laufe Ascetis, Casuist, auch Pädagogik von ihr abgezweigt haben. Es ist üblich geworden, jenen beiden das Recht der Existenz zu bestreiten, und in der That als besondere Wissenschaften kommt ihnen keine Stelle zu, am wenigsten, wenn man in der Ascetis die Lehre von bloß formellen Tugendübungen sieht, durch welche gleichsam zum Vorrath Tugendkraft gesammelt werden soll, in Leistungen, die kunststückähnlich vollbracht werden, z. B. Erprobung der Kraft zu machen, zu fasten u. dergl. Ebenso die Casuistik ist ein leeres Verstandespiel, wenn sie in Erfindung schwieriger Gewissensfälle und scharfsinniger Lösung derselben sich gefällt oder gar auf der Voraussetzung objektiver Collisionen von Pflichten beruht. Aber beide enthalten doch auch ein wahres, für das System der Ethik unentbehrliches Moment, welches freilich allein innerhalb desselben seine wahre Stelle findet. Die Ascetis in gedoppelter Weise, einmal sofern die Ethik den normalen Gang des Werdens des christlichen Tugendprinzips in uns zu verzeichnen hat, sodann indem sie die fortwährend nöthige Wiederher-

stellung und Reinigung desselben beschreibt, wodurch gerade das Wachstum des neuen Lebens sich vermittelt. Das wahre Moment der Casuistik aber kommt im System zu seinem Recht, indem dasselbe die verschiedenen sittlichen Sphären nach ihrem Unterschiede bestimmt abgrenzt, aber auch ihren inneren Zusammenhang mit dem höchsten Gut oder dem sittlichen Gesamtwerk so darlegt, daß einleuchtet, wie wirklich in jedem einzelnen Handeln kein Widerspruch mit andern sittlichen Gebieten seyn muß, sondern das Ganze gewollt werden kann. Was außerdem in die Asceit und Casuistik aufgenommen worden ist, das bleibt der erbaulichen und etwa pastoral-theologischen Literatur vorbehalten. — Für die Pädagogik muß freilich die Ethik in ihrer Lehre von dem Gesetz und dem Werden der Tugend, sowie in der Lehre von der Familie und von der Wissenschaft, Kunst, Kirche, die Prinzipien geben, aber die Lehre von der Erziehungskunst, sowie von der des Unterrichts (Didaktik, Katechetik) fällt nach dem Obigen der praktischen Theologie zu.

Große Bedeutung der Ethik für die Gegenwart. Der Geist der evangelischen Christenheit wendet sich, im Gegensatz zum 18. Jahrhundert und seinem auflösenden Subjektivismus, wieder dem Gemeinleben, den sittlichen Gemeinschaftssphären zu, und mit Recht nimmt der Begriff des höchsten Gutes wieder seine Stelle ein wie in der urchristlichen Verkündigung des Reiches Gottes; aber es kommt darauf an, daß wir nicht aus einem Absolutismus der Subjektivität circulo pravo wieder einem Absolutismus der Objektivität, heiße sie Kirche oder Staat, verfallen. Das kann nur vermieden werden durch Pflege des ethischen Geistes, der freien gottebenbildlichen Persönlichkeit, welche, wie sie ist, das erhaltende Salz und die Kraft der sittlichen Gemeinschaften ist. Weil ihr der Gegensatz von Willkür und Nothwendigkeit sich in der absoluten Sphäre gelöst hat und sie als in Gott freie eine höhere Einheit in sich trägt, so ist ihr allein die Macht gegeben, diese Gegensätze auch auf dem sozialen Gebiet zu sittlicher Lösung zu bringen, wo sie noch immer mit einander ringen. Dem Staate bringt die Ethik als ihre Frucht zwar nicht die reale, aber die ideale Einigung des Geistes der Freiheit und der Autorität und dient so der Befehlung der Bürger durch sittlichen Gemeingeist, der gleich fern von utopischen Idealen, wie von selbstgefälliger Trägheit eines Pseudo-Conservatismus ein tiefes Mitleid hat mit den leidenden Klassen in leiblicher und geistiger Hinsicht und so die Härte der Gegensätze von arm und reich, vornehm und gering, in das schöne gegewollte Verhältniß des geistigen Theilnehmens, das die Seele der Mittheilung seyn muß, und der dankbaren Gegenliebe auflöst (vergl. d. A. Staat, Socialismus, innere Wissen). Für die Kirche kommt es gegenwärtig an auf Gewinnung ihres ethischen Begriffs zum dogmatischen, den wir haben. Das Gefühl hiervon ist allgemein verbreitet; aber die Einen wollen diesen Uebergang dogmatisirend gewinnen, indem sie eine dogmatisch nothwendige Ordnung der Kirche suchen durch Ordination mit sakramentlicher Bedeutung oder durch eine katholicisirende Aemterlehre, oder durch falsch angewandte Biblicität, wodurch sie die Elastizität des kirchlichen Organismus beschränken. Andere drohen die Kirche aufzulösen in Affoziationen vielgeschäftiger Subjektivitäten. Die Probe wird nur bestehen ein auf Grund des altvangel. dogmatischen Kirchenbegriffs sich erhebender ethischer Bau derselben in mancherlei Gliederung der Aemter, in freierer und in fest organisirter Weise. In solcher Organisirung der kirchlichen Liebe wird allein das Heilmittel liegen für das Volkstheben, die Verwahrlosung, den Pauperismus, den Unglauben, die Sonntagsenthaltung und dergl. Aber auch für das innere Leben der Einzelnen, zumal der Diener der Kirche ist es höchst bedeutungsvoll, daß die Ethik, so lange gebunden durch die Dogmatik, und vorwiegend auf die religiöse Sphäre für sich bezogen, darauf von der Philosophie eifrig und kräftig behandelt, aber auch dem christlichen Geiste entrückt, nun ihre beiden Seiten, die Welt und den innern christlich ethischen Geist, der im Glauben lebt, allseitiger auf einander beziehen gelernt hat. Das wiedererwachte Glaubensbewußtseyn sichert hinreichend die Selbstständigkeit der christlichen Ethik gegen die philosophische. Aber wenn die persönliche Frömmigkeit nicht zu etwas Isolirtem, die Kirche nicht zur Sekte werden soll, so darf die Weite des Blickes, der eine Firmirung der Menschheit durch das Christenthum allseitig fordert, nicht wieder verengt wer-

den, sondern die Kirche wird dadurch wieder Volkskirche werden, daß sie, des ethischen Geistes voll, der aus dem Glauben geboren wird, sich ihrer sittlichen Aufgaben für alle Lebensphären immer mehr bewußt ist, die Humanität in sich vollendet, das Culturleben reinigt und innerlich weihet. Nur so wird die schon spürbare neue Aberration des ethischen Bildungstriebes der evangelischen Kirche zur dogmatischen Lehrbildung oder zum quietistischen Verhuten des Glaubens in sich vermieden, wenn nicht minder auf die Reinheit der lebenden als der lehrenden Kirche geachtet wird, wovon auch neue Vertiefung in den Lebensfond des Christenthums, sowie neue Fortschritte in der Dogmatik und dem Erkennen überhaupt die Folge seyn werden. Die jetzt nothwendigsten Fortschritte der Dogmatik hängen von Fortschritten der Ethik ab, was sich nachweisen läßt an der Lehre von Gott und der Dreieinigkeit, vom Urstand, vom Erlöser und seinem Wert, von der Inspiration des Wortes, von den Sakramenten und der Kirche. Die Lehre von den letzten Dingen scheint sich zwar jetzt häufig wieder abrupt und unethisch zu gestalten. In unsern Eschatologen, wie Deligisch, Baumgarten, Heugstenberg i. J. 1848, Auberlen, tritt ein starker ethischer Skepticismus in Beziehung auf die Weltaufgabe des Christenthums, wie die Ethik sie verzeichnet, hervor; bei ihnen verfestet sich das gegen die ethische Explikation des Christenthums spröde, abstrakt religiöse Interesse. Aber einmal sind diese Männer mit sich selbst im Widerspruch, indem sie, mit Ausnahme von Auberlen und Baumgarten, doch wieder, sogar mit fast an rücksichtsloser Hast an einem lutherischen Volkskirchentum und an seiner Consolidirung (durch Lehre) wie für ewige Zeiten arbeiten. Zu einem Volkskirchentum kann aber eine Verechtigung nur liegen in einer Anerkennung der ethischen Aufgabe in einem viel weiteren Umfange, als sie im Pietismus statt hatte. Andererseits ist jenes, die abrupte Eschatologie dieser Männer, dadurch schon beurtheilt, daß sie unethisch dasjenige, was der Kirche aufgetragen ist als dem Leide Christi, passiv zu unterlassen rathen und es dagegen nur von Christi, des Wiederkommenden, unmittelbarer That erwarten wollen. Dadurch wird ihre ethische Stellung dem Irvingianismus und seiner Magie, seinem Verzagen an dem sittlichen Werthe der jetzigen Weltzeit und ihrer Aufgaben, seiner Unterschätzung der ethischen Vermittelung der Weltvollendung verwandt, wenn sie sich nicht darauf zurückziehen, daß das einzige den Christen aufgetragene Werk oder das Reich Gottes, die Kirche, das Leben dieser aber Lehren und Bekennen sey. Von diesen Irrthümern hält sich Harless frei, wenn er die »Ehe mit der Familie, den Staat und die Kirche zwar nicht als Urbild der göttlich menschlichen Liebe«, Rechts- und Gnaden-Gemeinschaft, aber doch als irdisch menschliche Erscheinung von diesem Allem und als Vorbedingungen der zukünftigen Erscheinung der Herrlichkeit des Reiches Gottes« ansieht, ein Gedanke freilich, dessen Wahrheit den engen Rahmen der Ethik als bloßer »Heilbewahrung« sprengt und für Schleiermachers Grundgedanken von der Ethisirung der Welt durch das Christenthum Raum schafft, ohne daß dadurch mit Schleiermacher dieser Prozeß, der in Kraft und Geist des allgegenwärtigen Herrn fortgeführt wird, dem Durchgang durch eine steigende Krise und Spannung der unglaublich bleibenden Welt wider das Christenthum entzogen werden dürfte.

J. A. Dörner.

Etnarch, *ἑταρχης*, d. i. Volksherrscher, Volks- oder Stammfürst. 1) Diesen Titel verkanden mehrere Glieder der hasmonäischen (makkabäischen) Dynastie mit der hohenpriesterlichen Würde. Von Mattathias Sohn, Jonathan, dem ersten Hasmonäer, der (152 v. Chr.) Hohenpriester wurde, ist dies zwar nicht bekannt, aber sogleich sein Bruder Simon (seit 142) wurde 140 durch die Wahl des Volkes, welche der syrische König bestätigte, wie zum Hohenpriester, so auch zum Etnarchen erhoben, 1 Makk. 14, 47. (vgl. 38.) 15, 1. 2., und das Volk fügte diesen Ehrentiteln auch noch den weiteren (häufig Fürsten ertheilten Luk. 22, 25.): »Wohlthäter« der Juden bei, Jos. Ant. XIII, 6, 6. Das Wort Etnarch in diesem Sinn ist eine Uebersetzung des hebr. *נָשִׂיךְ*; denn eben Simon heißt auf Münzen *נָשִׂיךְ נָשִׂיךְ*, *Eckhel*, doctr. numm. vet. I. 3. 468, 471. Auch Simons Sohn und Nachfolger Johannes Hyrcanos führte, wie die Ausdrücke bei Jos.

Beil. J. I, 2, 8. A. XIII, 10, 7. (ἀρχὴ τοῦ ἔθνους) schließen lassen, denselben Titel. Indem aber dessen Sohn Aristobul (seit 106 v. Chr.) den Königstitel annahm (B. J. I, 3, 1. A. XIII, 11, 1.) ging natürlich der niederere Titel in den höheren unter. Derselbe erscheint aber wieder bei Hyrcan II., welchem Pompejus 63 v. Chr. die Hohepriesterwürde (Ant. XIV, 4, 4.) und zugleich wahrscheinlich auch den Ethnarchentitel verlieh, der wenigstens von da an ihm in förmlichen Anreden erteilt (8, 5.), ja gelegentlich ungenauerweise selbst mit dem Königstitel vertauscht wird (9, 1. 4.). Jedenfalls aber wurde etwas später demselben Hyrcan und seinen etwaigen Nachkommen von Jul. Cäsar in aller Förmlichkeit der Titel: »Hohepriester und Ethnarch der Juden« verliehen 10, 2. 3. 5—7., während der Jdmäer Antipater, der unter Hyrcan der eigentliche »Vollfürst« der Juden war, mit dem bescheidenen *προστάτης*, *ἐπιμελητής* oder *ἐπίτροπος* der Juden sich begnügte XIV, 8, 1. 3. 5. 9, 1. In Herodes dem Großen, Antipaters Sohn, erscheint wieder ein, freilich nicht vollkömziges, Königthum unter den Juden: sein Sohn und Nachfolger Archelaos (s. I, 483) aber sinkt wieder zum Ethnarchen herab und zwar ist er der letzte so betitelte Fürst der Juden. August nahm aus guten Gründen Anstand, ihn sogleich zum König zu ernennen Beil. Jud. II, 6, 3. Stellte ihm aber für den Fall seines Wohlverhaltens diese weitere Würde in Aussicht A. XVII, 11, 4. Da jener Fall nicht eintrat, so wurde er auch niemals König (daher βασιλεύειν Matth. 2, 22. allgemein zu nehmen ist: regieren und oben I, 483. Arch. unrichtig jüdischer König genannt wird). Zwischen der Würde eines Tetrarchen oder des Inhabers eines Theilfürstenthums und der eines Königes, die freilich in damaliger Zeit auch nicht mehr viel besagen wollte, nimmt so die eines Ethnarchen eine mittlere Stellung ein vgl. Jos. B. Jud. II, 6, 3. A. XVII, 11, 4. — 2) 2 Kor. 11, 32. wird ein Ethnarch des Königs Aretas erwähnt, der in Damascus seinen Sitz hatte und sich an der Verfolgung des Apostels Paulus betheiligte. Ueber diesen Aretas und sein Verhältniß zu Damasol. s. I, 488 f.; Ethnarch aber (anstatt etwa ἑπαρχος, ἐπίτροπος oder διοικητής) hieß dieser Beamte des Königs mit einem etwas hochtlingenden Namen, wie denn die asiatischen Könige unter römischer Vötmäßigkeit, Herodes der Große selbst voran, die großen Verhältnisse des römischen Reiches durch derartige Einrichtungen und Titel gerne im Kleinen nachäfften. 3) Die Juden in Alexandrien besaßen ausgebehnte, von Alexander dem Großen ihnen verliehene, von den Diabochen belassene und besonders von Julius Cäsar, hernach auch von Augustus und Claudius (Ant. XIX, 5, 2.) bestätigte Freiheiten, Jos. B. J. II, 18, 7—9. c. Ap. II, 4. 5. Sie genossen nämlich nicht etwa bloß wie in Cäsarea (Ant. XX, 8, 7.) Isopolitie oder politische Gleichberechtigung mit den Hellenen, sondern sie wurden als ein bevorzugtes, gleichsam adeliges Geschlecht behandelt, führten den Ehrentitel Malekonen, hatten eigne Gerichtsbarkeit und bildeten nach der Bemerkung Strabos bei Jos. Ant. XIV, 7, 2. dadurch gleichsam einen Staat im Staat, daß sie unter einem eigenen, mit bedeutender Machtvollkommenheit besetzten Ethnarchen standen. Demselben scheinen nach derselben Stelle überhaupt die Juden in ganz Aegypten und Cyrenais untergeordnet gewesen zu seyn. Die Ethnarchen hießen auch mit einem etymologisch noch nicht aufgeklärten Namen (s. die griech. Per.) Alabarchen Ant. XVIII, 6, 3. 8, 1. XIX, 5, 1. XX, 7, 3. Diese Einrichtung war offenbar eine ganz ausnahmsweise: daß auch sonst in größeren ausländischen Städten oder Gebieten die Juden unter solchen Ethnarchen gelebt haben, wie Winer annimmt (Realwörterb. Ethnarch) ist durch die von ihm angeführten Stellen nicht bewiesen und auch an sich nicht wahrscheinlich. Namentlich aber hat man (wie schon oben I, 488 Anm. ** und von Winer bemerkt ist), kein Recht, unter dem 2 Kor. 11. erwähnten Ethnarchen etwa nur den Vorstand der damascenischen Judenthschaft zu verstehen.

S. Farrt.

Eucharistie, s. Abendmahl.

Eucharius, ein der Legende angehöriger Bischof von Trier, der von dem Apostel Petrus aus der Zahl seiner 70 Jünger mit zwei anderen Genossen Valerius und Maternus über die Alpen gesandt worden seyn soll, um das Evangelium zu verkünden. Diese

drei sollen, nachdem sie den unterwegs gestorbenen Maternus mit Hülfe des heil. Petrus vom Tode erweckt hatten, im Elsaß und im Rheinthale mit vielem Erfolge gepredigt und Kirchen gestiftet und Eucharist 25 Jahre lang den bischöflichen Stuhl zu Trient inne gehabt haben. Es werden von Eucharist mehrere Wunder berichtet, namentlich soll er den Sohn einer reichen Wittwe zum Leben wiedererweckt und durch Verflüchtigung eines Engels seinen Tod vorausgewußt haben, und von einer glänzenden Lichterscheinung umgeben verschieden seyn.

81.

Euchiten, s. Messalianer.

Euchologion, *Εὐχολόγιον*, Gebetsammlung (*εὐχολογεῖν*, orationes dicere, Nomocanon Cotelier. num. 126) ist der gewöhnliche Name für die liturgischen Ritual- und Kirchenbücher der späteren griechischen Kirche. Bekanntlich ist die griechische Kirche an liturgischen Erzeugnissen fruchtbarer als die lateinische und hat schon in den sogenannten apostolischen Constitutionen ein Material zusammengestellt, auf welches dann spätere Bearbeitungen der Meslurgie unter dem Namen berühmter Kirchenväter gebaut wurden. Der Name Euchologion findet sich in diesem Sinne zuerst bei Anastasius Sinaita (quæst. 141) im 6. Jahrhundert, dann in den mystagogischen und liturgischen Schriften der Byzantiner (z. B. in dem anonymen Büchlein: *περὶ τῆς λειτουργίας καὶ ιερῶν*) und bei Synodas. Vergleichene liturgische Sammelwerke wurden nach Maßgabe des Orts, der Sitte und gottesdienstlichen Tradition verschieden redigirt und ausgedehnt. Man unterschied größte, große und kleine oder nur für die Privatandacht abgefaßte Gebetbücher. Die zahlreichen in Wien, Rom (Bibliotheca Barberina), Paris, Venedig, den Athosklöstern vorhandenen Handschriften der Euchologien bieten sehr natürlich einen ungleichen Text. Nach gewöhnlichem Zuschnitt aber umfaßt das größere liturgische Euchologion die beiden Meslurgieen des Chrysostomus und des Basilus, die sogenannte missa prae-anastasiacorum (*πρὸν προηγιασμένων*) d. h. das Formular derjenigen Messe, welche an den Sonntagen während der großen Fastenzeit abgehalten wurde und nur zur Einsegnung der Abendmahls Elemente diente. Denn nur an den Sonntagen der Fastenzeit erlaubte der griechische Ritus überhaupt Messe zu halten, man consecrirte daher nach jener Liturgie Brod und Wein um sie an den Wochentagen zu vertheilen. Dazu kommen ferner Abendgebete, Formulare für die Verwaltung der übrigen Sakramente und eine Anzahl sonstiger Gebete und Einweihungsbreden. Gedruckt wurden die Euchologien hauptsächlich zu Venedig seit 1526, in einer langen Reihe von Ausgaben (1544. 53. 70. 71. 1602. 1616 u.). Zu den bekannteren Ausgaben gehört die Venetiis 1619 apud Antonium Pinellum erschienene; die vollständigste und beste aber ist die mit einem gelehrten Commentar versehene des Jakobus Boar, Paris 1645, obgleich auch diese nach Lambecius, Comm. V, p. 287. aus Wiener Handschriften noch sehr bereichert werden könnte. Ein Auszug des großen Euchologion ist *Σύνταγμα τινῶν ἀναγκαίων ἀκολουθιῶν κατ' ἐκάστην ἀνγκυσιῶν τῷ ἱερῷ*, ed. curante Em. Glyzonio, Venet. 1595 apud Fr. Julianum. Durch Zusammenstellung der wichtigsten liturgischen Stücke hat sich neuerlich A. Daniel in seinem Codex liturgicus eccles. orient. in epitomen redactus. Lips. 1853, ein Verdienst erworben. Vgl. übrigens L. Allatius, De libris Graecorum ecclesiasticis. ed. A. Fabric. diss. 1, §. 17. p. 71. Cave, Histor. liter. Genev. 1699 II, Append. p. 24. Neale, The office books of the holy eastern church, II, p. 819 sqq.

82f.

Eudämonismus — das wissenschaftliche System oder die praktische Lebensanschauung, welche als das Höchste im Leben die Glückseligkeit (*εὐδαιμονία*) betrachtet und aus ihr allein die Triebfedern des praktischen Lebens geschöpft wissen will. — Mit Recht hat Schleiermacher, dem wir überhaupt die Reinigung und Ebnung des Bodens für die Ethik der Neuzeit verdanken, dem Begriffe des höchsten Gutes eine das System der Ethik beherrschende Stellung gegeben. Wenn er von diesem höchsten Standpunkte aus die geschichtlichen, ethischen Systeme in Systeme der Thätigkeit und Systeme der Lust einteilt, so ist den ersten das höchste Gut die Vollkommenheit, den zweiten die Glückseligkeit; wenn er weiterhin den Gegensatz des Allgemeinen und des Individuellen als einen bestimm-

den in die Ethik einführt, so kommt der Eudämonismus wieder auf die letzte Seite zu stehen, da er die Glückseligkeit des Einzelnen und zwar im Einzelnen erstrebt. Am einfachsten und praktisch am richtigsten ist derselbe bestimmt in Jesaj. 22, 13. 1 Corinth. 15, 32: „Lasset uns essen und trinken, denn morgen sind wir todt.“ Denn dies ist in der That der am wenigsten mißverständliche und durchreichende Ausdruck jeder für das praktische Leben eudämonistischen Lebensrichtung, der das Genießen und zwar das Genießen des Augenblicks als der einzig mögliche und vernünftige Zweck dieses Erdenlebens gilt, wie er auch ganz unverblümt mit deutsch-gemüthlicher Naivetät in dem von einer, noch nicht lange vergangenen, durchaus eudämonistischen Zeit zum Pöbeling erwählten Pöde herausstritt: „Freut euch des Lebens, weil noch das Lämpchen glüht, — einer modernen Ruganwendung des alten alcäisch-herajischen nunc est bibendum, nunc pede libero pulsanda tellus, Horat. (Od. I. 37, 1.), wie solche Richtung Christus am schlagendsten im Gleichnisse vom verlorenen Sohne gezeichnet hat, Luk. 15, 11—13. Indes ist dieser christliche Eudämonismus weit schlechter als der heidnische, und die klassisch-geschichtlichen Vertreter desselben sind weit „besser als ihr Ruf“, wie denn von Aristipp erzählt wird, aufgefördert von drei Hetären eine zu wählen, habe er alle drei mitgenommen, da für Paris der Vorzug, den er Einer gegeben, verderblich geworden sey, am Vorhofe seines Hauses aber habe er alle drei entlassen; und ebenso, als es bei einer Reise in Afrika seinem Sklaven sauer geworden sey, eine Summe Geldes zu schleppen, habe er ihm gesagt: „wirf weg, was zu viel ist und trage, was du kannst;“ in gleicher Weise ist das frugale, höchst mäßige und beschauliche Leben des Epikur, ausgezeichnet nach Diogen. Laërt. durch Verehrung gegen seine Eltern, Freigebigkeit gegen seine Brüder und Menschenfreundlichkeit gegen Alle, selbst von seinen Gegnern anerkannt. So ist denn auch in hohem Grade merkwürdig, wie die ethischen Systeme dieser beiden Träger des Eudämonismus jedes mit sich selbst in Widerstreit kommen und sich selbst auflösen. Aristipp ist der Stifter der von Sokrates ausgegangenen, der megarischen und der cynischen (Antisthenes, Diogenes) gegenüberstehenden Cyrenaïschen Schule. Ist Platon im ächten Geiste des Sokrates dazu fortgeschritten, das Gute als das höchste Gut des Geistes zu bestimmen, als Schönheit, Maß und Wahrheit, von dem die Lust am weitesten entfernt sey (besonders im Philebos; vgl. des Verf. Platons Philosophie im Abrisse ihrer genetischen Entwicklung S. 110), hat er im Phaidon das Ewige der Seele in ächter Vorahnung des Christlichen darin gesehen, daß sie herrsche über den Körper, hat er demgemäß als das wahre Werk des Philosophen in diesem Leben die Reinigung von allem Irdischen bezeichnet, so nahmen zwar die Cyrenaiker den Begriff des Guts auch von Sokrates herüber, aber sie bestimmten ihn ganz in ihrer eigenthümlichen, der platonischen Weltanschauung entgegengesetzten Weise, welche eben Platon in seinen Werken nach ihren theoretischen und praktischen Grundlagen zu kritisiren sich vielfach zur Aufgabe gesetzt hat. Zum Prinzip des Erkennens und zum Kriterium der Wahrheit wird bei ihnen die Empfindung (*αἰσθησις*) erhoben, also das Einzelne im Unterschiede einer allgemein gültigen, objektiven Wahrheit, und über die Wahrheit entscheidet die jedesmalige Beziehung auf das Bewußtseyn und die Vorstellung des einzelnen Subjekts. Demgemäß wird auch für das praktische Verhalten als Gut und als Regel (Triebfeder) das Einzelne und die Empfindung des Einzelnen aufgestellt, wie sie sich in der Lust (*ἡδονή*) ausdrückt. Zweck des sogenannten sittlichen Handelns ist demgemäß Glückseligkeit, und diese besteht darin, „daß man so viel als möglich genießt, doch ohne sich von der Liebe zum Vergnügen beherrschen zu lassen.“ In diesem Satze sind nun die zwei, mit einander in Widerspruch tretenden und sich auflösenden Elemente der Cyrenaïschen Anschauung enthalten. Auf der einen Seite so viel als möglich genießen, das ist ihre Lebensweisheit; aber auf der andern soll ihre Lehre doch auch Philosophie seyn; daher der Beisatz „ohne sich von der Liebe zum Vergnügen beherrschen zu lassen“ (*τὸ κρατεῖν καὶ μὴ ἡττάσθαι τῶν ἡδονῶν ἀριστόν, ὃ τὸ μὴ χεῖρόν*): in beiden Beziehungen ist das vorhin aus dem Leben des Stifters Aristipp angeführte Beispiel von den drei Hetären significant. Die beiden Seiten werden aber dann

weiter so entwickelt: 1) wie die Empfindungen das einzig Bestimmende für das Denken sind, so müssen sie auch das einzig Bestimmende für das Handeln seyn. Naturgemäß aber ist nur die angenehme Empfindung, die Lust, das Vergnügen. Dieses bezieht sich nun in erster Linie, wie auch die Empfindung, auf den Körper; zwar entspringt es nicht bloß in diesem und hat auch in ihm allein seinen Sitz nicht, es geht auch auf die Seele und aus der Seele hervor. Aber die Seelenlust ist eine viel schwächere und viel kürzer andauerndere Affektion; darum verdient denn die sinnliche Lust den Vorzug und ist der eigentliche Zweck des Menschenlebens. 2) Aber doch bedarf der Mensch auch im Genuße wieder der Entfagung, der Klugheit, um sich ein angenehmes Leben zu bereiten, weil nach der Erfahrung (vgl. Platon's Phaidon c. 3.) die Lust oft größere Unlust, die Unlust oft größere Lust zur Folge hat. Daher wird denn die *εὐδαιμονία* bestimmt als *τὸ ἐκ τῶν μακρῶν ἡδονῶν σῶμα*, als ein System der augenblicklichen, zeit- und theilweisen Vergnügungen. Diese führt denn zur Consequenz des Systems, die Hegesias gezogen hat, indem er die Natur, von der der Mensch doch abhängig ist und bleibt, in ihrer Unvollkommenheit anlagte und lehrte, wenn im nächsten Moment kein Genuß zu erwarten steht, so sey der Tod wünschenswerther, das Leben habe überhaupt für den Thoren allein Werth, für den Weisen sey es gleichgültig, dessen Tugend vollkommene Gleichgültigkeit, Apathie seyn müsse — eine Lehre, die in Aegypten von Polizeiwegen verboten worden seyn soll, weil sie viele Schüler des Hegesias zum Selbstmorde führte. So löst sich denn das System von selber auf und Hegel hat vollkommen Recht: »wenn gesprochen wird, daß die (in der einzelnen Lust bestehende) Glückseligkeit mit Ueberlegung gesucht werden müsse, so sind dies leere Worte und ein gedankenloses Sprechen. Denn der Empfindung, worin die Glückseligkeit enthalten ist, ist das Einzelne ohne Allgemeinheit und Bestand.« Diese geschichtlich vollzogene Auflösung des Systems ist aber zur Beurtheilung des Endämonismus praktisch wichtig: die Weltanschauung, welche allein im Augenblicke leben will, führt dazu, dem Leben überhaupt zu entfagen, und in der Erfahrung macht das »Schnelleben« im Genuße vor der Zeit alt und lebensfatt. — Dieselbe Grundanschauung und dieselbe Consequenz liegt nun auch in dem allseitig (auch zur Ration, Wissenschaftslehre, und Physik, Naturlehre) ausgebildeten System des Epikur, das auf platonisch-aristotelischem Boden nur das Wiederaufleben des Cyrenaismus in höherer Potenz bezeichnet. Das Kriterium der Wahrheit ist zwar nicht mehr geradezu die einzelne Empfindung, aber die aus derselben, aus der Sinnlichkeit abstrahirte allgemeine Vorstellung (vgl. *Πόρε*); ebenso ist in der Physik das die Welt Constituirende das Atom als das begriffsmäßig gedachte Einzelne. Auf demselben Boden ist für das sittliche Leben entscheidend die Lust, aber, wie wissenschaftlich die Empfindung zur allgemeinen Vorstellung, so wird die einzelne Lust zur allgemeinen Vorstellung der Schmerzlosigkeit erhoben, wie sie die Götter haben in ihrer unzerstörbaren Seligkeit. Diese Schmerzlosigkeit — in welche die Cyrenaische Schule bei Hegesias ausgelaufen war, — setzt gleichsam eine Calculation der verschiedenen Möglichkeiten von Lust und Unlust voraus; sie besteht darin, daß man entweder die Bedürfnisse befriedigen kann oder aber keine hat. Man erlangt sie demnach entweder durch möglichst allseitige Befriedigung oder durch Beschränkung seiner Begierden in der Weise, daß man sie befriedigen kann. Da das erste in dieser Welt unmöglich ist, wo nicht bloß die Mittel nicht zu Gebote stehen, sondern auch die Begierden unersättlich sind (vgl. *Wöthe im Faust*: »Ich eile von Begierde zu Genuß und im Genuß verschmacht' ich nach Begierde«), so bleibt nur das Letzte, die Beschränkung seiner Begierden übrig. Der Unterschied zwischen Epikur und Aristipp wird dann weiter — außer dem eben berührten Punkte, daß Aristipp mehr die einzelne Lust, Epikur mehr die allgemeine Schmerzlosigkeit premirt — vom Diog. Laert. dahin angegeben: 1) Epikur unterscheidet eben eine Lust mit sinnlichem Reize, die Gemüthsbewegung erzeugt, *ἡδονὴ ἐν κινήσει* (voluptas in motu) und davon den Zustand, in welchem alle Unlust entfernt ist, die Seele in Schmerzlosigkeit (*ἀπάθεια*) zur Ruhe gekommen ist, *ἡδονὴ κατὰ ἡμάρτην*, Vergnügen in der Ruhe, innere Zufriedenheit, als Unererschütterlichkeit (*ἀταραξία*)

und Mähelosigkeit (*ἀνορία*): diese lehnte aber hält er im Unterschiede von der bewegten Lust für die höchste; 2) geistige Lust und geistige Unlust hält Epikur im Gegensatz gegen Aristipp für viel höher, da der Körper nur die Gegenwart empfindet, die Seele aber zugleich nach Vergangenheit und Zukunft in Erinnerung, Furcht und Hoffnung bewegt wird. Es zeigt sich also auch wieder in diesem ausgebildetesten eudämonistischen Systeme, wie das System der Lust gerade in sein Gegenteil umschlägt, der Genuß des Augenblicks in eine Berechnung des ganzen Lebens; die Leidenschaft des Genießens erweckt die Sehnsucht nach einem Zustande der innern Stetigkeit, die sinnliche Lust erweist sich für den, der Lust sucht, gerade als die, welche gegen die geistige zurücksteht, das Sichhingeben und Sichverlieren an die Welt treibt dazu, die himmlische, göttliche Ruhe als höchstes Ideal zu denken und zu suchen.

Dieselbe Erscheinung begegnet uns wieder in der Geschichte der neuern Zeit. Aus der Locke'schen Philosophie ist ein Sensualismus herausgewachsen, der dem Empirismus der eben geschilderten alten Schulen ganz nahe verwandt ist, und so lehrte denn auch auf dem Gebiete der Moral als Prinzip die Glückseligkeit wieder. Zwar war dasselbe in Shaftesbury und der schottischen Schule Hutcheson, Smith, Ferguson, Wollaston, welche als das theoretische Prinzip den innern Sinn des allgemeinen Menschenverstandes aufgestellt hatten, in den moralischen Sinn, das moralische Gefühl des Wohlwollens und des sympathetischen, geselligen Triebs veredelt, indem sie der Selbstliebe des Hobbes den Trieb nach allgemeiner Glückseligkeit entgegenstellten. Aber diese „allgemeine Glückseligkeit“ beruhte doch in letzter Linie auf der Glückseligkeit des Einzelnen, der in dieser „Geselligkeit“ sich selbst Genüge thut: dies wurde in der Philosophie des französischen Materialismus herausgestellt, welche in Helvetius geradezu die Selbstsucht des Egoismus als das Prinzip der Moral proklamirte und in der deutschen Aufklärung bereitwillige Nachtreter fand, denen die Glückseligkeit des lieben Ich als das Ein und Alles auf Erden und im Himmel galt. Dieß hatte denn den bekannten Rückschlag in der Kant'schen Philosophie zur Folge, wie er in dessen Kritik der praktischen Vernunft (s. Kant) an das Licht trat. Den materialen Prinzipien der Ethik, unter welchen neben den rationalen der innern und eigenen Vollkommenheit (Wolf, Steiner) oder der Befolgung des göttlichen Willens ganz besonders die empirischen — des schottischen Geselligkeitstriebes und der epikureischen Glückseligkeit gemeint sind, stellt Kant als heteronomischen das autonomische, im Begriffe des praktischen Willens und Sollens als solchen gelegene, Prinzip des kategorischen Imperativs entgegen, nach welchem das Gute lediglich um seiner selbst willen gethan werden soll, und das Sittengesetz mit den aus ihm fließenden Pflichten einzig das Prinzip der Moral und das treibende Moment des praktischen Handelns sein sollte. Aber auch das war nur wieder, freilich in ihrer Art, eine Einseitigkeit. Darum mußte Kant als Postulat der praktischen Vernunft doch die Unsterblichkeit aufstellen, in welcher zwischen Tugend und Glückseligkeit das hier auf Erden vermiste adäquate Verhältniß hergestellt werden sollte. Begeht nun hier in der „Dialektik der praktischen Vernunft“ Kant selbst den an den heteronomischen Prinzipien getadelten Fehler, daß die Glückseligkeit zur Tugend als etwas Außeres, Fremdartiges herangebracht werden soll, ganz im Gegensatz zu dem Wohlgefallen am Sittlichen um des reinen kategorischen Imperativs willen, so hat er damit doch die richtige Anerkennung gegeben, daß Tugend und Glückseligkeit nicht aus einander zu reißen seien und er hat nur die umgekehrte Probe zu der Konsequenz des Eudämonismus geliefert, daß „Tugend und Glückseligkeit“ in der Moral auf einander zurückweisen und es somit Aufgabe der Ethik ist, sie in ihrem rechten, innern Verhältnisse zu begreifen. Dies meint Hegel, wenn er mit Beziehung auf das Helvetius'sche Prinzip der Selbstsucht sagt: „dieses Prinzip ist einseitig, obgleich das Ich selbst ein wesentliches Moment ist. Was ich will, das Edelste und Heiligste, ist mein Zweck; Ich muß dabei, Ich muß es billigen, Ich es für gut finden. Mit aller Aufopferung ist immer eine Befriedigung, ein Sichselbstfinden verbunden.“ Einseitig dies genommen, so können Konsequenzen daraus gezogen werden,

die alles Heilige umflossen; aber ebenso kommt es in einer edeln Moral vor, als nur eine sein kann. Zu solcher ist gewiß die des Aristoteles zu rechnen. Er aber bestimmt als das höchste Gut die Glückseligkeit, als *ζωὴς τελείας ἐνέργημα κατ' ἀρετὴν τελείαν*, Verwirklichung eines vollkommenen Lebens in vollkommener Tugend, wozu er auch die Begleitung der äußern Güter zu rechnen sein Bedenken trägt, wenn gleich er gegenüber dem Genuß und dem praktischen Leben das Beschauliche hervorhebt, als das, wodurch wir den Göttern ähnlich und Gegenstand ihrer Fürsorge werden, ähnlich wie Spinoza, dem der Gipfel der Ethik die intellektuelle Liebe Gottes ist, als ein Theil der ewigen, unendlichen Liebe, womit Gott sich selbst liebt, in welcher Heil, Seligkeit und Freiheit des Menschen bestehe, eine Seligkeit aber, die nicht Lohn der Tugend, sondern Tugend selbst sei. Hierin ist denn das wahre Verhältniß, in welchem Glückseligkeit auch in der christlichen Ethik einen Platz findet, gezeichnet: 1) Im stilllichen Handeln liegt nicht bloß eine Selbstbefriedigung, „der Lohn im eigenen Herzen,“ sondern wer handelt, dem ist es natürlich, auch einen Erfolg seines Wirkens sehen zu wollen, „zu ernten von der Saat,“ und die bekannten Stellen Matth. 6, 33. (Trachtet am ersten ic.) und 1 Timoth. 4, 8. (die Gottseligkeit ist zu allen Dingen nütze ic.) stellen die Verheißung auch eines accidentellen äußern Erfolges in Aussicht; auf diesen ganz verzichten zu wollen, würde eine ascetische Verdrängung der in ihrem Bereiche vom Christenthum anerkannten Sinnlichkeit voraussetzen gegen Geseß. 2, 18. 23. (*ἐπὶ τοῖς ὀφθαλμοῖς ἀγγέλλω*) und wider Gottes Gerechtigkeit streiten, die sich auch hier schon offenbart, vgl. 2 Mos. 20, 6. Aber 2) diese Gerechtigkeit offenbart sich freilich ganz und vollkommen erst im jenseitigen Leben; die Hoffnung auf Seligkeit ist der christliche Eudämonismus, und sollte man sich auch am Worte stoßen und dafür etwa Makarismus setzen wollen: diese Seligkeit ist aber freilich keine „Glückseligkeit, sondern wird mit geistigen Farben als Gott sehen und Gott schauen, Matth. 5, 8. 1 Kor. 13, 12. 1 Joh. 3, 2 f. gezeichnet, ist also der Gottseligkeit immanent, schließt aber zugleich, weil sie nicht Vernichtung, sondern Verklärung der Persönlichkeit ist, eine selige Befriedigung des ganzen Menschen in sich, vgl. Offenb. 7, 15—17. 21, 3. 4., wie die Seligkeit Gottes die ungetrübte Bedürfnislosigkeit, das Leben im eminenten Sinne bedeutet. Es ist das „Himmelreich,“ nicht ein irdisches Reich, darum zwar den Beschränkungen der Endlichkeit, aber auch den Gelüsten der Sinnlichkeit entnommen, Luk. 20, 35., kein „muhamedanisches Paradies,“ das für die irdische Entsagung den Reiz der feurigen Sinnenlust bietet. 3) Darum darf denn der Eudämonismus nicht Prinzip der Ethik, nicht Triebfeder des christlichen Handelns sein, sonst „hat er seinen Lohn dahin,“ Matth. 6, 5. Die christliche Ethik nimmt als natürlich die Selbstliebe auf, aber schneidet die Selbstsucht des natürlichen Menschen ab; die christliche Liebe thut das Gute, weil sie um Gottes willen nicht anders kann; der Glaube verlangt Verläugnung, Matth. 10, 38., und um des Höheren willen selbst Darangeben des natürlichen Lebens; er fragt im Angedenken an Luk. 17, 10. nicht: „was wird uns dafür?“ und doch soll aus Gnaden ihm Alles zu Theil werden!

Schleiermacher, Grundlinien einer Kritik der bisherigen Sittenlehre 1803. Abhandlungen über das höchste Gut, philos. Werke 2. Band. Hegel, Geschichte der Phil., 2. u. 3. Band. Sigwart, Gesch. der Phil. Kant, Kritik der praktischen Vernunft.

Carl Bed.

Endisten, oder Missionspriester von Jesus und Maria, von ihrem Stifter Johannes Eudes so genannt. Dieser, geboren 1601 zu Mezerä in der Normandie, studierte bei den Jesuiten zu Caen, trat 1623 zu Paris in den Orden der Oratorianer. Als solcher widmete er sich hauptsächlich der Pflege der Pestkranken, darauf betrieb er Missionen unter den Geistlichen. Im Jahre 1639 wurde er Vorsteher des Hauses der Oratorianer in Caen, aber bald darauf von Richelieu nach Paris berufen, um ein Seminar zu stiften. Der Plan wurde durch den Tod des Cardinals vereitelt. Eudes konnte nach Caen zurückkehren, verließ nun aber bald, auf den Rath mehrerer Bischöfe, seinen Orden, um eine eigene Congregation zu stiften zur Abhaltung von Missionen unter den Geistlichen und

zur Erziehung von Geistlichen; sie wurde 1644 vom Bischof von Bayeux und mehreren anderen französischen Bischöfen bestätigt, und gewann übrigens keine große Ausdehnung. Im Jahr 1826 wurde die in den Stürmen der Revolution untergegangene Congregation restaurirt, doch ohne zu bedeutendem Wachsthum zu gelangen. Ein Collegium der Eudisten besteht gegenwärtig im Staate Indiana. S. Helvet VIII. und Weher u. Welte. Herzog.

Eudo oder Con von Stella, ein Schwärmer, der wahrscheinlich mit den Katharern zusammenhing, und um die Mitte des 12. Jahrhundert in Frankreich sein Wesen trieb. Er stammte aus der Bretagne, war ohne gelehrte Bildung und kam, als er einst in einer Kirche die Worte hörte: „per eum qui venturus est judicare vivos et mortuos,“ auf den Einfall dieser Kom sey Niemand als er selbst. Er fing hierauf an im Lande herumzuziehen, predigend, prophezeiend und angebliche Wunder wirkend. Das Volk hing ihm an, und bald hatte er eine bedeutende Schaar von Schülern um sich versammelt, mit denen er sich, um der Verfolgung zu entgehen, in Wäldern aufhielt. Er soll gelehrt haben, die Taufe habe nur für die Gläubigen Werth, die wahre Taufe sey jedoch die des Geistes vermittelt Auslegung der Hände, die Hierarchie sey nicht von Gott eingesetzt, die römische Kirche sey die rechte nicht, weil ihre Priester kein heiliges Leben führen. Er läugnete die Auferstehung der Leiber und verwarf die Ehe als Sakrament. Im Jahre 1145 kam der Legat Cardinal Albericus von Ostia in die Bretagne und predigte gegen Eudo und seine Anhänger zu Nantes; auf seinen Rath verfaßte der Erzbischof Hugo von Rouen eine Schrift gegen sie, die aber eher eine weitschweifige Auseinandersetzung der katholischen Dogmen als eine Widerlegung der Häresie ist (Dogmatum christianae fidei contra haereticos sui temporis libri tres, in der Biblioth. PP. maxima, Lyon, T. XXII, und in der Ausgabe d'Achéry's, der Werke des Guibertus Novogentinus, Paris 1651, Fol.). Zugleich wurden Truppen gegen die Keger ausgesandt; in der Diöcese Alet wurden viele verbrannt. Eudo zog sich nach der Geyenne zurück; 1148 kam er in die Champagne, wo seine Schaar zerstreut und er selbst mit einigen seiner vorzüglichsten Anhänger gefangen genommen wurde. Vor die Synode von Rheims gebracht, antwortete er auf des Papstes Eugen III. Frage, wer er sey, mit den Worten: is qui venturus est judicare vivos et mortuos. Man erklärte ihn für wahnsinnig und übergab ihn dem Erzbischof von Rheims zur Bewachung. Seine Anhänger wurden zum Scheiterhaufen verurtheilt. Eudo's Schwärmerei ließ keine weitere Spur im Volke zurück; sie verschwand mit ihm, wie so viele andere fanatische Irrthümer jener Zeiten. — S. die ihn betreffenden Stellen bei Gieseler, Bd. II. Th. II. S. 532 n. f., und unfre Histoire des Cathares, Bd. I. S. 48 u. f.)

G. Schmidt.

Eudogius, der Arianer oder Semiarianer, spielt in der Geschichte dieses Streits unter Constantius und Valens eine zweideutige Rolle (s. Arianismus und Eunomius). Er war der Sohn des Märtyrers Casarius aus Arabissus in Armenien und Bischof zu Germanicia, einer Stadt zwischen Syrien und Cappadocien am Taurus, nach Philostorgius ein Mann von vieler Geschicklichkeit, angenehmen und bescheidenen Sitten, aber furchtsam, nach Theodoret ehrgeizig und zur Schwelgerei geneigt (Theodor. II. 20. 27. Haer. fab. IV. 2. Philost. IV. 3. 4.). Unzufrieden mit seiner Stellung bemächtigte er sich nach dem Tode des Leontius des Bisthums von Antiochien und verwüthete wie Theodoret sagt, durch Angriffe gegen die apostolische Lehre wie ein Eber den Weinberg des Herrn. Schon früher war die längere Antiochenische Formel von 345 durch ihn und Andere nach Italien gebracht worden (Socr. II. 19). Jetzt aber von Antiochien vertrieben schloß er sich der Synode zu Seleucia von 359 und der strengeren Partei des Acacius an. Zwar traf ihn hier mit Vielen das Absehungsurtheil (Socr. II. 40. Sozom. IV. 12.); aber er wußte beim Kaiser den Verdacht eines schroffen Aneanders von sich auf den Aetius abzulenken (Theodor. II. 27). Die damals siegreichen Acacianer bewirkten 360 seine Erhebung zum Bischof von Constantinopel. Hier hielt er sich mit zweideutiger Gewandtheit in einer einflussreichen Stellung, indem er den ihm befreundeten Eunomius wie früher den Aetius fallen ließ und zu dem gemäßigten Standpunkt zurück-

lenkte. Sokrates II. 42. 43. schreibt ihm das anfangs mit Anstoß, dann aber mit Lachen aufgenommene und vielfach wiederholte Witzwort zu: *ὁ πατὴρ ἀσκητής, ὁ υἱὸς ἐπισκοπός*. Später wagte er wieder offener aufzutreten, und nachdem er den Kaiser Valens getauft und sogar als Lehrer im Arianismus bestrukt hatte, vertheidigte er dessen Partei gegen die orientalische Synode von Lampfacus 365 (Sokr. IV. 1. Sozom. VI. 7). Er starb nach neunzehnjähriger bischöflicher Regierung (Sokr. IV. 14.). Gaff.

Eugenius, auch Augendus, Abt des Klosters Condat im Jura, welches der heil. Roman im Verein mit seinem Bruder Lupicin um's Jahr 430 gestiftet hatte. Dieses Kloster hatte die Eigenthümlichkeit, daß der Eintritt in die klösterliche Gemeinde sehr erleichtert wurde, da man ja in diesem Leben die Auserwählten und Vollkommenen nicht von den Anderen unterscheiden könne und oft die Anfangs Eifrigen schlecht und große Sänder gut enden. Die Menge der zuströmenden Pilger veranlaßte bald die Errichtung neuer Filialklöster wie des Klosters Lauconne und des Nonnenklosters St. Remain de la Roche, die aber alle unter der Oberleitung der beiden Brüder blieben, welche Condat gegründet hatten. Nach ihrem Tode um das Jahr 480 wurde der oben genannte Eugendus, der schon als siebenjähriger Knabe in das Kloster aufgenommen war und sich sehr eifrig in Erwerbung von Kenntnissen und geistlichen Uebungen gezeigt hatte, Abt, ohne jedoch je die Priesterweihe zu nehmen. Er befehligte sich der größten Einfachheit in seiner Lebensweise und führte bei seinen Mönchen das Prinzip der Gemeinsamkeit und des Verzichtens auf Privateigenthum mit großer Strenge durch. Alle Privatzellen wurden aufgehoben, kein Mönch durfte eigene Schränke und Kästen haben, selbst über Geschenke durfte er nur mit Erlaubniß des Abtes verfügen. Alle hatten auch dieselbe Nahrung, einen Brei aus gestiebenen Hüllensfrüchten, ohne Salz und Del und ohne Fleischspeisen. In Auftheilung der Arbeit wußte Eugendus jedoch zweckmäßige Unterschiede nach Fähigkeit, Kräften und Gemüthsart zu machen. Auf wissenschaftliche Studien und Pektüre legte er großen Werth. Er starb zwischen 510—517, ohne je das Weichbild seines Klosters verlassen zu haben. Eine von einem seiner Schüler verfaßte Lebensbeschreibung findet sich in der Sammlung der Beilandisten Acta Sanctorum zum 1. Januar, auch hat Gregor von Tours im Leben der Väter cap. 1. von Eugendus und seinem Kloster Nachricht gegeben. RI.

Eugenia, St., Jungfrau und Märtyrerin, soll unter Valerian A. 258 in Rom gelitten haben. Sie war besonders im fünften Jahrhundert verehrt; ihr Name stand ehemals im Meßkanon, namentlich in der alten gallikanischen Liturgie; in der römischen Kirche ist der 25., in der griechischen der 24. December ihr Gedenktag. Kenzlin.

Eugenius 480 unter der Herrschaft der arianischen Vandalen von den Katholiken zum Bischof von Karthago erwählt, wurde 484 mit vielen anderen katholischen Bischöfen wegen Aufreizung gegen den Arianismus von dem vandalischen König Hunnerich in die Wüste von Tripoli verbannt, nach Hunnerichs Tode vom König Gundammud zurückgerufen, aber von dessen Nachfolger Thrasimund, dem er sich durch seine eifrige Verwerdung für die Zurückgabe der Kirchengüter an die katholischen Bischöfe unbequem gemacht hatte, aufs Neue 498 nach Gallien verwiesen, wo er zu Albi 506 im Ruße großer Frömmigkeit starb. Er schrieb eine *expositio fidei catholicae*, einen *apologeticus pro fide* und *altercatio cum Arianis*. RI.

Eugenius von Toledo, 646 von König Chindaswinth gegen seinen Willen zum Erzbischof von Toledo erhoben, spielte auf drei daselbst gehaltenen Concilien eine nicht unwichtige Rolle, verbesserte den Kirchengesang und starb 658. Er überarbeitete ein Gedicht des Dracontius von Toledo über die Schöpfung der Welt, fügte einen Gesang über das Werk des siebenten Tages hinzu, schrieb Epigramme und eine Schrift *de resurrectione carnis et beatitudinis statu*. Seine Werke sind von Jakob Sirmonde gesammelt und 1619 in Paris herausgegeben. RI.

Eugenius I., der Sohn des Römers Kuffianus, wurde am 8. Sept. 654 durch das Volk und den Klerus Rom's an Stelle des von Kaiser Constans entsetzten Martin I.

gewählt. Um dem Schicksale seines Vorgängers zu entgehen, auch seiner mönchisch-milden Natur gemäß, zeigte er sich nachgiebig gegen den Kaiser und die Monotheliten. Von Martin's Kühnheit war kein Funke in ihm. Die sonderbare Uebereinkunft mit dem constantinopolitanischen Patriarchen Petrus, nach welcher man statt eines oder zweier Willen in Christo um des Friedens willen drei annehmen wollte (*unum super duos*), war wenig geeignet, für die Dauer das gute Verhältniß zwischen der abendländischen Kirche und der morgenländischen herzustellen. Eugen starb (nach Anastasius' Rechnung) den 1. Juni 657. Er wurde heilig gesprochen, sein Tag ist der 2. Juni. Von seinen Schriften, wenn er deren hinterließ, ist nichts auf uns gekommen.

S. Leben bei Anastasius und Platina; Baron. *Annal. h. annor.*; Pagi *Breviar. T. I.*; Bower, *Histor. d. röm. Päpste*, übers. v. Rambach, IV. 114 ff.

Eugenius II. (gewählt d. 14. Febr. 824, † im Aug. 827) war zu Rom geboren und selbst Presbyter und Archipresbyter gewesen. Vorn ließ er sich die Kaisertherrschaft zu Rom gefallen, weil er erkannte, daß seine Vorgänger eher die Störer als die Stifter von Recht und Ordnung gewesen. Damals waltete Ludwig der Fromme über die Kirche noch ganz im Geiste seines Vaters. Sein Sohn Lothar kam nach Rom und, ohne die Herrschaft des Papstes unwürdig zu schmälern, machte er doch den Stadtsactionen gegenüber das kaiserliche Scepter durch energische Constitutionen geltend. Eugen gab auch seine Einwilligung, als Ludwig, von Constantinopel dazu angeregt, ein französisches Concil zur Entscheidung des Bilderstreites beehrte. Es wurde den 1. Nov. 825 zu Paris versammelt und entschied sich im Sinne der Frankfurter Synode, also im ungleichen. Eugen stimmte ihm bei; in der Praxis aber blieb es bei'm Alten. Das römische Concil, welches der Papst am 1. Nov. 826 versammelte, erließ treffliche Dekrete zur Herstellung der Kirchenzucht, zur Beförderung der theologischen Gelehrsamkeit, zur Anlegung von Schulen und Domstiftern, gegen die weltlichen Beschäftigungen und die weltliche Tracht der Priester. Anastasius und Platina wissen auch des Papstes weise Fürsorge für die Armen, Wittwen und Waisen Rom's zu rühmen.

Baronius, *Annal. h. annor.*; Bower V. S. 532 ff. Ellendorf, *die Karolinger II.* S. 28 ff.

Eugenius III., aus Pisa gebürtig, Cistercienser und ein Schüler des h. Bernhard von Clairvaux (s. d. Art.), wurde aus seiner Niedrigkeit am 27. Febr. 1145 auf den päpstlichen Stuhl erhoben. In Rom aber gährten schon vor der persönlichen Anwesenheit des schwärmerischen Arnold von Brescia (s. d. Art.) dessen antihierarchische Gelüste. Mit dem römischen Rechte lebte in Rom selbst wie im obern Italien die Erinnerung an die alte Freiheit wieder auf, fanatisirt durch religiöse Vorstellungen. In Waffen in der Hand, forderte das Volk vom Papste, er solle sich mit der geistlichen Gewalt begnügen und der weltlichen entsagen. Eugen floh vor dem Ungeßüm in der Nacht vom 1. zum 2. März, empfing im Kloster Farfa die Weihe und lebte dann mit seiner Kurie zu Viterbo. Hier traf ihn die Schreckensnachricht von dem Falle Genua und am 1. Dec. 1145 forderte der Papst Ludwig VII. von Frankreich zu einem erneuerten Kreuzzuge auf, versprach den Theilnehmenden, wenn sie mit zerknirschtem Herzen ihre Sünden bereueten, vollständigen Ablass und nahm ihre Güter, Weiber und Kinder in den Schutz der Kirche. Zugleich hieß er Bernhard das Kreuz predigen. Auf der Synode zu Bezeelay (Ostern 1146) nahm es der König von Frankreich mit Unzähligem, ihm folgt dann Konrad III., obwohl er zur Kränkung des Papstes dessen Zustimmung nicht einholte. Warf diese Erhebung im Namen des apostolischen Stuhles ihren Glanz auf denselben zurück, so doch auch das elende Nüßlingen des Juges seinen Schatten; es litt selbst der Glaube an die Verheißungen Bernhard's.

Gegen die rebellischen Römer hatte Eugen zuerst den Dammstrahl geschleudert; dann nöthigte er sie im Bunde mit ihren Erbfeinden, den Tiburtinern, zu einem Vertrage, nach welchem die Würde des Patriciats aufgehoben und der Senat fortan vom Papste ernannt werden sollte. Doch trotz seinem triumphirenden Einzuge verließ er schon im

Anfang 1146 wieder die Stadt, in welcher, zumal seit des feurigen Arnold Predigten, eine republikanische Herrschaft des Senates und Volkes, unter der imaginären Oberhoheit des Kaisers, als ein wirres Traumbild in den Köpfen umherspukte. Eugen ging über Siena und Brescia nach Trier, wo er in Anwesenheit Bernhard's auf einer Synode die Schriften der h. Hildegardis billigte. Dann zog er, immer den verehrten Lehrer an der Seite, durch Burgund nach Paris, von Ludwig mit frommer Demuth empfangen (Apr. 1147). Unterwegs wie in der Hauptstadt selbst wurden Synoden gehalten, über den Glauben disputirt und Zwiste beigelegt. Der Papst fand überall die tiefste Verehrung, nur nicht in Rom. Zwar erzwang er bei seiner Heimkehr nach Italien mit Hilfe Roger's von Sicilien noch einmal den Gehorsam der Stadt, aber schon im Beginne des Jahres 1150 wich er wieder dem Drängen der Republikaner und lebte seitdem meistens zu Segni. Auch die Wahl Friedrich's Barbarossa eröffnete nur vorübergehend bessere Aussichten. Zwar versprach der neue König in einem Vergleiche mit Eugen (bei Baron. Annal. ad a. 1152) zum Danke für seine Anerkennung und Krönung die Römer zur Unterwürfigkeit zu zwingen. Indes drohte ein Zwist wegen Besetzung des Magdeburger Erzbisthums die beiden ernstlich zu veruneinigen, als Eugen den 8. Juli 1153 zu Tivoli starb, seinem großen Lehrer und Freunde nur um 43 Tage vorangehend. Die an den Papst gerichtete Schrift *De consideratione sui*, an welche Bernhard seine letzten Jahre wandte, ist ein Spiegel, in welchem er ihm das Idealbild einer Hierarchie vorführte, aber auch auf die Mängel der bestehenden, auf die Habsucht und Hoffahrt der Kurie, hinwies. Auf ihre Abstellung hinzuwirken, war aber der künstliche Nieschwung des Cisterciensers wenig geeignet, nur in seinen mönchischen Zelotismus vermochte er den gekrönten Schüler mitzureißen. Dennoch ist Eugens größtes Verdienst die Ehrsucht vor dem mächtigeren Geiste Bernhard's, ihn demüthigte dessen apostolischer Wandel und er ward mit ihm fromm. Selbst die lauslichen Quellen werfen auf seine Persönlichkeit kein ungünstiges Licht. Stets, heißt es, trug er unter den Prachtgewanden des Papstes die Kutte des Mönches. In der That fristete Eugen, selbst in Rom nicht der Herr, den Nimbus seiner Macht nur durch den gewaltigen Lichtstrahl, der von dem verehrten Bernhard ausging.

Jaffé Regesta, Baronius *Annal. h. annor.*; Reander, der h. Bernhard u. s. *J. S.* 190—296; Wilken, *Gesch. d. Kreuzzüge* Bd. 3. Abth. 1.; Pöwer VII. *S.* 204 ff.

Eugenius IV., hieß in minoribus Gabriele Condolmieri und entstammte einer venetianischen Kaufmannsfamilie, die mit den Corradi verwandt war. Als daher Gregor XII. den päpstlichen Stuhl bestieg, erhob er den erst 24jährigen Gabriele, welcher der Cistercienser-Congregation angehört hatte, zum Bischof von Siena und bald darauf (1406) zum Cardinal. Wider Vermuthen wurde er den 3. März 1431 zum Nachfolger Martin's V. gewählt, ein Mann, der die Tugenden des Klosters in seinem Wandel nicht verläugnete, dem es aber an wissenschaftlicher Bildung wie an politischer Erfahrung und am meisten an Selbstständigkeit des Willens gebrach. Im ersten Gefühle einer Macht, deren Grenzen er noch nicht kannte, eröffnete er seine Regierung mit einer dreifachen Unbesonnenheit. Denn als solche betrachtete er selbst die Berufung des Basler Concils (s. d. Art.) am 12. März 1431, die er vergebens schon am 12. Nov. wieder zurückzunehmen versuchte. Bis an sein Ende hatte er mit dieser Versammlung, welche erst als episcopale Aristokratie, dann als Demokratie der Kirche auftrat, zu kämpfen, und selbst im engsten Kreise seiner Macht, an der Kurie, waren ihm durch eine brüskende Wahlcapitulation, die er vor seiner Erhebung mit den andern Cardinälen unterschrieben (s. Raynald 1431 Nr. 5—7), die Hände gebunden. Ferner reizte er gleich in den ersten Tagen seines Regiments die Verwandten seines Vorgängers, die Colonna, zur offenen Empörung, deren er nie ganz Herr werden konnte. Denn da er, auf sein Bündniß mit Florenz und Venedig vertrauend, sich in einen Krieg gegen Mailand und die aragonische Dynastie Neapels stürzte, verbanden sich die Colonna mit seinen Feinden. Während nun sein geistliches Ansehen in demselben Maße sank, als das des Concils emporstieg, verlor er

gleichzeitig eine Provinz des Kirchenstaates nach der andern und selbst den Papst Rom's konnte er so wenig bändigen, daß er im Juni 1433, als Mönch verkleidet und dennoch beschimpft und mit Steinwürfen verfolgt, auf dem Tiber nach Ostia fliehen und seine Kurie nach Florenz verlegen mußte. Hier lebte er 3—4 Jahre von der Wohlthätigkeit dieses Bundesgenossen, stets im Kampfe mit dem Concil und mit seinen Feinden in Italien. Damals beherrschte ihn der tyrannische Vitelleschi, den er zum Cardinal erhob, dann aber wegen Verrathes einkerkern und vergiften ließ. An seine Stelle trat nun Ludovico Scarampo, ein glücklicher Krieger, aber an Schlemmerei und Weltfönn der Vorkäuser der Borgia und Medici. Seitdem stieg des Papstes Glück wieder aufwärts. Er eröffnete dem Basler Concil zum Trotz am 8. Jan. 1438 ein päpstliches in Ferrara, welches ein Jahr später nach Florenz verlegt wurde (s. Florentiner Concil); hier gelang ihm, freilich nur ein Scheinwerk, die Union mit der griechischen und mit der armenischen Kirche. Wie die Autorität der Basler Väter sank und der Anhang des Gegenpapstes, Felix V., immer geringer wurde, lächelte Eugen auch in den Feldzügen das Glück wieder, zumal seit er 1443, treulos genug, die Rolle wechselte und sich mit den Dynasten Italiens gegen die Republiken verband. Am 28. Sept. 1443 zog er mit der Kurie auch wieder in das gebändigte Rom ein. Als er am 23. Febr. 1447 starb, bestanden noch das Basler Concil und der Gegenpapst, aber sie lagen in den letzten Zügen; die deutsche Nation hatte ihm kurz vorher, nach Ablegung der Neutralität, wieder gehuldt, und dem Kirchenstaate waren nur noch Bologna als selbstständige Republik und die anconitanische Mark entfremdet.

Sein Leben bei Platina. Vgl. die Quellen zur Geschichte des Basler Concils; Raynald, Annal. annor. 1431—47; Blondus, Histor. Dec. III. Lib. IV.; S. Antonin Chron. P. III. tit. XXII. Vieles Einzelne in den Werken des Aeneas Sylvius. S. 237 ff.

Eugippius, der auch Eugipius, Eugypsius und Egippius, fälschlich auch Egessipus genannt wird, ist hinsichtlich seiner Lebensumstände sehr wenig bekannt. Aber so unsicher sind die Nachrichten von ihm doch nicht, daß Herold (in seiner Ausgabe des Thesaurus ex D. Augustini operibus, Basil. 1542. T. II. praefatio) ihn in Carthago geboren werden und sein Leben theils in Afrika, theils in Rom hinbringen lassen sollte, Andere ihn zu einem Italiener, der sein Vaterland nie verlassen hätte, machen, noch Andere ihm Passau oder einen andern Ort in Noricum ripens als Geburtsort anweisen, Andere endlich von zwei verschiedenen Eugippius, einem Italiener am Anfange, einem Afrikaner gegen das Ende des 6. Jahrhunderts, reden dürften. Zur Unterscheidung des Verfassers des sogenannten „Geistes“ aus den Werken Augustins von dem Verfasser der sicher im Jahre 511 geschriebenen Vita S. Severini (bei Volandus unter den Geschichten der Heiligen vom 8. Januar) verleihte Siegbert, der gesunden hatte, daß Bischof Reduz von Neapel im Jahre 582 jene erste Schrift für seine Kirche abschreiben ließ. Jakob Wadnag hat aber in seiner Ausgabe der Antiquae lectiones des Canisius (T. I. p. 409 sq.) darauf aufmerksam gemacht, daß Reduz das Buch, welches schon lange existirt haben konnte, abschreiben, aber nicht erst abfassen ließ. Er hat auch bewiesen, daß die Widmung des Buches gerade in den Anfang des 6. Jahrhunderts führt, daß der Autor lange Zeit vor 560 gelebt hat und gestorben ist, weil Cassiodor um diese Zeit als von Einem redet, den er sich noch gesehen zu haben erinnert, daß überhaupt gar kein Grund vorhanden ist, neben dem Biographen des heil. Severin noch einen Kirchenschriftsteller des Namens Eugippius auf den Plan zu bringen. Wie man dazu gekommen ist, Afrika für das Vaterland und für den Aufenthaltsort eines Eugippius zu halten, ist uns unbekannt. Die oben angezeigte Ausgabe des Thesaurus nennt den Verfasser ohne Weiteres abbas Africanus. Miräus scheint um der schärferen Unterscheidung willen dieses angebliche Vaterland des angeblich späteren Eugippius hervorgehellt zu haben. Die Verbindung, in welcher Eugippius mit den afrikanischen Bischöfen, die wegen ihres katholischen Glaubens von den Vandalen

vertrieben waren, gestanden hat, ist vielleicht die erste Veranlassung gewesen, ihn selbst nach Afrika zu versetzen. In einem Briefe, den Engippius seiner Sammlung von Geschichten aus dem Leben des heil. Severinus beigab und in dem er einen gewissen Diakon Paschasius (Baronius hält ihn für einen von Gregor dem Großen verherrlichten römischen Diakon) aufforderte, auf Grund seines Auftrages eine Biographie des Heiligen zu fertigen, wird über die Schwierigkeit geklagt, von Severins Vaterland und früheren Schicksalen etwas zu sagen. Es ist aber in Bezug auf Engippius ganz derselbe Fall. Die einzigen Notizen, welche Schlüsse auf seine Geschichte bis zum Anfang des 6. Jahrhunderts ziehen lassen, enthält der eben erwähnte Brief (Can. Lect. Ant. T. I. p. 411 sq.) und die Antwort des Paschasius (Baron. Ann. eccl. ad. a. 496). Paschasius lehnte nämlich den Antrag des Engippius ab, erklärte dessen Arbeit für ganz genügend und fügte hinzu: *facilius virtutes magistrorum a discipulis exponantur*. Da er den Grund in der häufigen conversatio doceantium zu suchen scheint, so dürfen wir nicht daran zweifeln, daß Paschasius den Engippius als einen unmittelbaren Schüler des Severinus bezeichnet. Nun ist aber Severinus erst im Jahre 454 in Noricum aufgestanden und hat dieses Land bis zu seinem Tode im Jahre 481 nicht verlassen. Engippius muß also als unmittelbarer Schüler des Severinus in der Zeit von 454 bis 481 in Noricum gewesen seyn. Seine schriftstellerische Thätigkeit in den ersten Jahrzehnten des 6. Jahrhunderts macht es wahrscheinlich, daß er im Lebensjahre des Severinus noch jung und mit dem Heiligen nur kurze Zeit im Verkehre gewesen war. So mußte er freilich die meisten Geschichten von seinem Meister selbst erst aus dem Munde der älteren Schüler Severins hören. Mehr sagt er nicht in dem Briefe an den Paschasius, wo es heißt: *ex notissima nobis et quotidiana majorum relatione composui*. Diese Worte können nicht, wie Basnage meint, gegen die Annahme seiner persönlichen Verbindung mit Severin gebraucht werden, denn am Ende desselben Briefes stehen die Worte: *Haec igitur sola, quae retuli, quotiens de beati Severini patria sermo ortus est, etiam ipso superatito, semper audivi*. An einer anderen Stelle seines Briefes bittet Engippius den Paschasius, die bei der Uebertragung des Leichnams des heil. Severin aus dem Kloster bei Wien nach Italien und an der Ruhstätte desselben bei Neapel geschehenen und von Engippius in seinem Aufsatze erzählten Wunder zur Lebensbeschreibung hinzuzufügen und nennt sie Ereignisse *quae fidelis portitor filius voster optime novit*. Engippius kann unter dem portitor nur sich selbst meinen und verräth, daß er unter denen gewesen ist, welche, als im Jahre 487 die letzten Römer jene Donangegenden verließen, aus dem Kloster prope Fabianas, geschaart um die Ueberreste Severins, den Rückzug über die Alpen antraten und bald durch die Unterstützung einer Frau, Namens Barbaria, im Castrum Lucullanum (d. h. in dem zur Stadt Neapel gehörigen Castello del uovo) ein schönes Grab für Severin und einen guten Ersatz für ihr Stammkloster fanden. Engippius wird als einer der Jüngsten und Stärksten bei der Fortbewegung des Sarges auf der Reise unmittelbar thätig gewesen seyn. — Es liegt nichts vor, was uns bestimmen könnte, zu meinen, er habe das neapolitanische Kloster auf eine irgend erhebliche Zeit wieder verlassen. Hier war er noch nicht selbst Abt, als der Abt Marinus ihn zur Aufsehung eines Auszugs aus Augustins Werken ermahnte, denn Marinus ist ohne Zweifel sein eigener Vorgesetzter im Kloster zu Neapel gewesen. In keinem seiner Werke nennt er sich selbst Abt; von Paschasius, Fulgentius und Cassiodor wird er Presbyter genannt. Es bleibt also ungewiß, ob er nach griechischer Sitte nur den Ehrentitel führte oder in seinen späten Tagen auch das Amt eines Abtes hatte. Sein Todesjahr ist unbekannt, wir dürfen es aber sicher nicht jenseit des vierten Jahrzehnts des 6. Jahrhunderts suchen. — Aber es ist ja noch nicht gesagt, wie und woher er in einem der letzten Jahre vor 481 nach Noricum in die Nähe des Severinus gekommen ist. Was wir darüber vermuthen, ist Folgendes. Der Brief an Paschasius erzählt von einem Gespräche Severins mit einem Presbyter Firmianus und zeigt eine große Achtung des Verfassers vor Firmianus und seine genaue Bekanntschaft mit den Schicksalen des-

selben. Virmenius war aus Italien geflohen, als Orestes ermordet worden war, weil er in sehr naher Beziehung zu Orestes gestanden hatte und sich vor den Mördern desselben fürchtete. Das war am Ende des Jahres 476 geschehen. Das Gespräch ist später, nachdem nämlich Virmenius Severins Freundschaft erworben hatte, gehalten worden, also nicht lange vor dem Jahre 481, d. h. in einer Zeit, in welcher wir auch den Eugippius in Severins Nähe wissen. Wir vermuthen, Eugippius ist mit Virmenius aus Italien nach Norikum gekommen und war einer Familie angehörig, welche nach dem Siege Odoakers über den letzten weströmischen Kaiser Italien zu verlassen für gut gefunden hatte, also einer italischen und den Präzendenten des Kaiserthrones nahe stehenden Familie. Es gibt in dem Briefe an Paschasius eine Hindeutung auf eine Vertrautheit des Eugippius mit dem Dialekte der Afrikaner, aber da dieselbe leicht in allen westlichen Provinzen des Reichs, vorzüglich in Italien (hier besonders leicht, als die katholischen Westlichen Afrika's über das Meer suchen mußten) erworben werden konnte, so lassen wir uns durch diese Notiz nicht verleiten, das Leben des Eugippius über seinen frühesten Aufenthalt in Italien zurück nach Afrika zu verfolgen. — Er hat eine geachtete Stellung in der Kirche seiner Zeit und seines Vaterlandes eingenommen. Es ist noch ein Brief des Fulgentius von Ruspe an Eugippius vorhanden, der fünfte von den Briefen des Fulgentius (s. die Baseler Ausgabe seiner Werke vom Jahre 1687, S. 535 — 546), in welchem dem Eugippius außerordentliche Ehre bezeugt und ein (verloren gegangener) Brief desselben an Fulgentius erwähnt wird. Mit Fulgentius theilte er die Ehrfurcht vor der berühmten Jungfrau Proba zu Rom und durfte ihr den Thesaurus widmen. Dieses Buch entsprang der neuen Begeisterung für den Augustinismus, welche von den vertriebenen afrikanischen Bischöfen angefaßt worden war. Mit dem Dionysius Eriqanus stand Eugippius auch in ehrenvoller wissenschaftlicher Verbindung, wovon die Uebersetzung des Werkes de officio mundi von Gregorius Nissenus und der Lebensbeschreibung des Pachomius Zeugniß gibt. Dem damals neu erwachten Eifer für das Mönchthum diente vielleicht eine besondere ihm zugeschriebene Mönchsregel, welche aber von der gleichzeitig und ganz in der Nähe des Eugippius entstandenen benedictinischen Regel völlig beseitigt worden ist. Aber noch nach der Mitte des 6. Jahrhunderts pries den Eugippius der um das Mönchthum sehr verdiente Hofstodor seinen Klosterbrüdern von Novarium. Für die Vita S. Saverini wird ihm die älteste Kirchengeschichte Deutschlands immer großen Dank schuldig seyn. Albrecht Vogel.

Eulalia, St. Sowohl Barcellona als Merida bei Badajoz verehrt jetzt seine eigene Märtyrerin Eulalia; wahrscheinlich ist es nur dieselbe Eine historische Person, welche aber von dem frommen Eifer eines unkritischen Ortspatriotismus bei Gelegenheit ihrer verschiedenen Bilder zu zwei heiligen Personen zerpalten und so längst todt nochmals zur Märtyrerin der Wahrheit gemacht wurde. — Prudentius verherrlicht sie in seinen Versen. Von vornehmer Familie war sie von Kindheit an ascetisch. In ihrem zwölften Jahre brach die diocletianische Christenverfolgung aus; von ihrer Mutter auf's Land entführt, entfloß sie bei Nacht, da sie den Befehl vor den Bildern zu opfern als eine Herausforderung zum Kampfe ansah. Mit der Fräule traf sie in Augusta Emerita (Merida) ein und trat vor den Richterstuhl und stellte hier die Rücksichtslosigkeit vor, die Christen zum Abfall von der allein wahren Religion zu zwingen. Der Richter suchte sie durch freundliche Zusprache und durch Verlegen der Marterwerkzeuge zu bewegen, nur mit der Fingerspitze Salz und Weihrauch zu nehmen. Sie aber stürzte ein Götterbild um und spuckte dem Richter in's Angesicht. Man wurde ihr die Brust mit Hacken zerfleischt, daß man die Bebeine sah — sie lebte Gott laut, das Feuer, welches ihr auf die Wunden gelegt wurde, erstickte sie. — Eulalia ist recht die Personifikation des tropigen Dürstens nach dem Märtyrthum, welches in diesem letzten Kampfe durch das Gefühl des nahen Sieges der guten Sache und durch die Verehrung der Blutzengen entzündet war. Knechtlin.

Eulalius, ein nach dem Tode des Papst Josimus im Jahre 418 dem rechtmäßigen

gewählten Bonifacius I. von einer Minorität des römischen Klerus unter Begünstigung des römischen Stadtpräfekten Symmachus entgegengesetzter Gegenpabst, der indeß eine große Partei für sich gewann. Der Kaiser Honorius um Schlichtung des Streites angegangen, berief ein Concil, das entscheiden sollte; in der Zwischenzeit sollten beide Gewählten Rom verlassen und dem Bischof Achilleus von Spoleto ihre Verrichtungen übertragen. Bonifacius gehorchte, Eulalius aber nicht; es kam zu einem Aufstand, in Folge dessen Eulalius als Eindringling aus Rom verwiesen wurde. Später wurde er Bischof von Nepe und verhielt sich unter seines Gegners Pontifikat ruhig; als er nach dessen Tode von seinen Anhängern aufs Neue zur Rolle eines Gegenpabstes aufgefordert wurde, lehnte er dies ab und verzichtete auf die päpstliche Würde. 21.

Eulogia, *εὐλογία*, eigentlich schöne wohlklingende Rede, findet sich nur einmal im N. T. Röm. 16, 18. in einem nachtheiligen Zusammenhang von wohlgesetzten gleichnerischen Worten; gewöhnlich heißt es Lob und Preis (Offenb. Joh. 5, 12; 7, 12.), bestimmter Segensausdruck oder Wunsch (Hebr. 12, 17. Jak. 3, 10., Gegentheil von *κατάρα*) oder auch die Segenspende und wohlthätige Gabe selber (Röm. 15, 29. 2 Kor. 9, 5. Hebr. 6, 7.), endlich die mit dem Genuße des Abendmahlsfeldes verbundene Lobpreisung (1 Kor. 10, 16.). Der patristische und kirchliche Gebrauch des Wortes, nach welchem wir hier fragen, hat eine doppelte Richtung genommen. Zuerst lag es nahe, den klerikalischen Segen in seiner verschiedenen Anwendung also zu benennen. Diese geistliche Eulogia darf nach den »apostolischen Constitutionen« der Diakon nicht antheilen, der Presbyter nur vom Bischof bei der Ordination und dieser nur von anderen Bischöfen empfangen (Constitt. apost. VIII. c. 28.); dem Volke wird sie bei der Liturgie und anderen feierlichen Anlässen vom Bischof oder Presbyter gesendet (ibid. II. c. 57. *εὐλογεῖν τὸν λαόν*). Die lib. III. c. 10. vorkommende Unterscheidung von *εὐλογία μεγάλη* und *μικρά* kann sich nicht sogleich darauf beziehen, ob der Antheilende Bischof oder Priester war, was dem Zusammenhang jener Stelle widersprechen würde, wohl aber auf den öffentlichen oder nicht öffentlichen Charakter der betreffenden Handlung, oder vielleicht auf die theils klerikalischen, theils nicht klerikalischen Empfänger. Ebenso hieß ferner der kirchliche Segen, der den Katechumenen und Competenten ordnungsmäßig ertheilt wurde (Constitt. ap. VIII. c. 8. 15.), der fromme Spruch bei der Einweihung liturgischer Materialien, des Wassers und des Oeles (VIII. c. 29.), in der späteren Liturgie auch die eheliche Einsegnung, die Monchsweihe und Ähnliches. Nach den Regeln des Basilien gehörte es zu den kleineren kanonischen Strafen, der kirchlichen Eulogia beraubt zu werden (*ἀποστέρηθῆναι τῆς εὐλογίας*). Die zweite sehr bekannte Anwendung des Wortes ist die sakramentliche. Der Paulinische Ausdruck *ποτήριον τῆς εὐλογίας*, ὃ *εὐλογοῦμεν*, wurde nämlich mit Matth. 26, 26. 27. zusammengestellt, wo *εὐχαριστήσας* und *εὐλογήσας* gleichbedeutend erscheinen, daher ging der frühzeitig festgestellte Sinn von *εὐχαριστία* auch auf *εὐλογία* über, der Name für die lobpreisende Darbringung wurde auf das Dargebrachte, das Abendmahl selber übertragen. Im dritten Jahrhundert muß *εὐλογεῖν* von der Consecration (*ἀγιάζειν, κατασκευάζειν, ποιῆναι, facere, consecrare*) und Darreichung der Elemente gebraucht worden seyn, wie aus dem Citat des Eusebius (II. c. VI. 43. p. 281 ed. Heinichen) hervorgeht. Zahlreiche Stellen des Cyrill von Alexandrien beweisen, daß zu seiner Zeit *εὐλογία* (auch *εὐλογία μυστική*) entweder das Abendmahl selbst oder die consecrirte Hostie (*τροφή εὐλογηθῆσα, oblatio consecrata*) bedeutete (vgl. Cyrilli lib. Glaph. in Levit. p. 351. 367. in Deuter. p. 414. Opp. Par. 1638, andere Stellen des Chrysostomus siehe in Suiceri Thes. s. v.). Aber gerade diese letztere Bedeutung unterlag noch einer eigenthümlichen Modifikation. Schon zu den Zeiten des Irenäus war es üblich, daß die Bischöfe in den Festzeiten die geweihte Eucharistie an andere Parochien umherschickten (*πέμπειν τὴν εὐχαριστίαν* Eus. V. 24. p. 125 Hein.), um dadurch die Gemeinschaftlichkeit des Genußes auszudrücken, so wie auch nach Justin's Schilderung (Apol. I. c. 67.) nach der Feier von dem übriggebliebenen Brod und Wein den Abwesenden, Kranken und Gefangenen durch die Diakonen mitgetheilt

wurde (τὰ περισσεύοντα Constit. apost. VIII. c. 13.). Die Synode von Laodicea can. 14. verbietet diesen Gebrauch mit den Worten, es sollten nicht τὰ ἅγια εἰς λόγον εὐλογιῶν in fremde Parochien verschickt werden (vgl. die Erklärungen des Balsamon und Zonaras bei Suicer), woraus erhellt, daß hier noch die consecrirten Elemente gemeint sind, welche die Eucharistie selber enthalten, und deren stückweise Vertheilung (daher auch *μία εὐλογία*) die Synode der möglichen Profanation wegen (conf. can. 32) untersagt. Im fünften Jahrhundert dagegen erfahren wir aus Äußerungen des Augustin (de peccatorum meritis, c. 26.), daß solche auch lateinisch so benannte Eulogieen selbst Katechumenen und Pönitenten gereicht wurden, die doch zum Genusse des Sacraments noch keinen Zufuß hatten. Hiernach erklären sich Stellen späterer liturgischer Erklärungsschriften (Nomocan. Coteler. num. 11. 224. 231. Pachym. lib. V. c. 4. Maximus in Dionys. Hierarch. eccles. c. 3. vgl. auch Soer. VII. c. 12.). Diesem zufolge ist *εὐλογία* nicht die consecrirte Hostie, sondern das zum Opfer dargebrachte Brod, von dem die Hostie genommen wurde, welches aber doch eingesegnet ward und als eine Art von Eucrogon denen gereicht werden konnte, die zum vollen Genuß des Sacraments nicht gelangten oder gelangen durften. Man darf sich also nicht dadurch irren lassen, daß obgleich die sacramentliche Consecration selber, bald als göttlicher, bald als priesterlicher Akt gefaßt, stets *εὐλογία* hieß, derselbe Name auch denjenigen Theilen der Oblation verlieh, die sie nicht empfangen, sondern nur als gesegnete Nahrung verwendet wurden. Dieser panis benedictus ist gleichbedeutend mit dem, was schon in der Liturgie des Chrysostomus ἀντίδοτον genannt wird (Daniel, Cod. liturgicus III. p. 371, 419: ἄρτος ἡγιασμένος ἐν τῇ προθέσει προσευχῶν — ἀντὶ τῶν δώρων, τῶν φρικτῶν δηλαδὴ μυστηρίων, τοῖς μὴ μετασχοῦσι τούτων παρέχεται). Derselbe Gebrauch erhielt sich auch in der lateinischen Kirche. Ein Concilium Nannetense can. 9. vom J. 890 verordnet, daß der Presbyter zuvor eingesegnete Eulogieen nach der Messe zur sonntäglichen Vertheilung an Solche, die zur Communion nicht bereit gewesen, in einem reinen Gefäße aufbewahren möge. Bei den Griechen trat mit jener Sitte der besondere Gebrauch der missa praesantificatorum in Zusammenhang. Vgl. die etwas unklaren Bemerkungen von Augusti, Denkwürdigk. Bd. VIII. S. 31, 398. Bd. X. S. 185, geschöpft aus Casaubonus, Exercitatt. ad Baronii Annales, p. 456 sqq. Bingham, Origines Tom. VI. p. 377. Suicerus, Thes. Du Cange, Lexicon mediae et inf. Graec. s. v. *εὐλογία*. Pfaff, de oblationibus Veterum eucharisticis p. 171.

Ges.

Eulogius, zuerst Presbyter in Antiochien, hierauf von 581 bis 608 Patriarch von Alexandrien, ein sehr eifriger von Pabst Gregor I. vielfach gerühmter Polemiker gegen die Nestorianer, Severianer, Theodosianer, Kainiten, Aephaler und Agnoeten, von großer Belesenheit, aber ungebildeter, geschmackloser Darstellung. Er starb 608. 21.

Eulogius von Corduba 858 zum Erzbischof von Toledo gewählt, aber durch die Herrschaft der Mauren an dem wirklichen Antritt seiner Stelle gehindert, ein gelehrter und muthiger Verteidiger des Christenthums gegen die Muhammedaner, aber auch Kenner und Verehrer der alten heidnischen Dichter. Wegen seines eifrigen christlichen Bekenntnisses vielfach verfolgt, wurde er zuletzt zum Tode verurtheilt und am 11. März 859 enthauptet, weil er ein maurisches Mädchen Namens Leocritia, welche von Verwandten getauft und christlich erzogen, aber wegen ihres Glaubens von ihren Eltern mißhandelt worden war, bei sich aufgenommen und im Christenthum unterrichtet hatte. Seine Schriften von Ambrosius de Morales commentirt und bekannt gemacht, von Peter Pönitius Leo zuerst im Jahre 1574 zu Complutum herausgegeben, finden sich sammt des Ambrosius Morales Scholien dazu in Andreas Schott's Hispania illustrata Tom. IV. Die bedeutendste derselben ist das Memoriale Sanctorum sive libri III. de martyribus Cordubensibus. Eine ausführliche Biographie des Eulogius hat sein Freund Alvarus von Corduba geschrieben. 21.

Eunomius und **Eunomianer**. An der Geschichte des Eunomius, des Bedenklichsten unter den Vertretern des späteren strengen Arianismus, haftet manche Unent-

lichkeit. Sozrates, Sozomenus, Theodoret und Philostorgius berichten über ihn, der Letzte ausführlich und mit starker Vorliebe, die Uebrigen als Ankläger. Seine Thätigkeit fällt in die Regierungen des Constantius, Julian, Jovian, Valens und Theodosius und in die wirrigsten Verwicklungen der Semiarianischen Parteien, denen nur durch entschienes Auftreten nach der einen oder andern Seite ein Ziel gesetzt werden konnte. Er selbst hat unter beständigem Wechsel von Dulbung und Verbannung das ganze Loos eines Parteihauptes geschmeckt, bis sein Sturz den Sieg der Nicänischen Partei vollenden half. Er stammte aus Cappadocien, nicht wie Basilus sagt (adv. Eun. I. c. 1. T. I. p. 208. Garn.), Galatien, gebürtig in Dacora einem Dorfe des Gebiets von Caesarea unweit des Berges Megäus. Philostorgius (Hist. eccl. X. §. 6.) schildert ihn körperlich unschön, mit Flecken (αἰσπός) im Gesicht, woraus Spätere Ausfah gemacht haben, auch etwas stammelnd trotz seiner Beredsamkeit. Er genoss den Unterricht seines Vaters, bis der Rath des arianischen Bischofs Secundus von Antiochien ihn bewog, sich zu dem damals in Alexandrien lebenden Aetius zu begeben, dessen Genosse, Schüler und Notarius er ward (Theodor. II. c. 27. Philost. VIII. §. 20.). Man erinnere sich, daß seit der Synode von Ancyra die Semiarianer zwar obgesiegt, auch einige Schwache und Zweideutige wie den Eudoxius an sich gezogen, doch aber nachher das Wiederaufkommen der strengen Anomder unter Aetius nicht hatten hindern können (vgl. Arianismus und Aetius). Dieser Stand der Dinge verschaffte auch dem Ennomius einigen Raum, zumal der angesehene Eudoxius, damals Bischof von Antiochien, ihm innerlich beistimmte. Nach einer verfehlten Reise zum Kaiser, wo er von den Semiarianern ergriffen und nach Phrygien geschickt wurde, erhielt er um 360 durch Vermittelung des inzwischen nach Constantinopel berufenen Eudoxius das Bisthum von Cyzium (Theodor. II, 29. Philost. VI. §. 1—3.). Hier anfangs auf des Letzteren Rath mit Rücksigung und Vorsicht auftretend, ließ er sich doch durch seine Zuhörer zu unverbüllter Aeußerung seiner Ansicht veranlassen (vgl. Soer. IV. 7. und Sozom. VI. 8., wo dies in die Regierung des Valens fälschlich verlegt wird). Eudoxius hielt weder das dem Ennomius gegebene Versprechen einer baldigen Rückberufung des kurz vorher verbannten Aetius (daher der Vorwurf des Theodoret I. c. c. 29. ungerecht, als sey dieser von seinem Freunde im Stiche gelassen worden), noch hatte er den Rath, den Ennomius gegen den Unwillen des Kaisers zu schäufen. Auf die Anklage der Cyzicener mußte er einschreiten und obgleich die Vertheidigung des Ennomius in Constantinopel selbst Eindruck machte, diesen doch zur Niederlegung seines Bisthums nöthigen, da derselbe die Formel von Ariminum nicht hatte unterschreiben, noch die Absetzung des Aetius billigen wollen (Sozom. VI. 26. Philost. VI. §. 1.). Seitdem betrug er sich als offener Parteiführer. Unter Julian, der die Bekannten zurückrief, finden wir ihn neben Aetius in Constantinopel, Beide in eifriger Wirkksamkeit, Anhänger sammelnd und Bischöfe weihend (Philost. VII. 6. VIII. 3. IX. 4.), die sich dann in vielen Gegenden Kleinasien, in Syrien und Aegypten niederließen (Philost. VIII. 2. Sozom. VI. 27.). Die Spannung mit Eudoxius und Euzoius dauerte fort, stieg sogar unter Kaiser Jovian, dessen Nicänisches Bekenntniß jeder Annäherung an die Ennomianer im Wege stand. Bald darauf ging Ennomius nach Chalcedon, trat hier mit Procopius, der sich gegen die Regierung des Valens aufgelehnt hatte, in Verbindung und erwirkte von ihm sogar die Freilassung einiger Anhänger des Kaisers (Philost. IX. §. 4. sqq.). Später mit Aetius, der nach kurzer Zeit starb, nach Constantinopel zurückgekehrt, vermochte er jedoch weder der Partei des jetzt abermals begünstigten Eudoxius, noch dem politischen Verdacht einer geheimen Freundschaft mit dem Procopius lange Widerstand zu leisten. Von einer Verbannung nach Mauritien und Aegypten rief ihn zwar Valens zurück, so wie er auch aus einem zweiten Exil wieder frei wurde und mit Freunden nach dem Orient reiste (Philost. IX. 18.). Aber der folgende Kaiser entschied sein Geschid, nachdem schon die Synode von Constantinopel alle günstigen Ausichten für ihn und die Seinigen abgeschnitten hatte. Theodosius forberte 383 von allen Parteihauptern Darlegung ihres Glaubens, verwarf das Bekenntniß des

Eunomius und strafe ihn selbst um so mehr, da er in Privatconventen und durch Reden für sich zu wirken nicht aufhörte (vgl. die abweichenden Berichte des Soer. V. 10. und Sozom. VI. 17. und des Philost. X. 6.). Er wurde in Chalciden aufgegriffen, nach Salmyris in Mösien und von dort nach Cäsarea in Kappadocien geschickt, und da man ihn dort nicht dulden wollte, ging er in seinen Geburtsort, wo er noch bis 396 gelebt haben kann. Von seinen Schriften sind nur die kürzeren auf uns gekommen, nicht der Commentar zum Römerbrief (Soer. IV. 7.), noch die von Philostorgius hochgeschätzten (X. 6.) und dem Photius (cod. 138.) noch bekannten Briefe. Seine erste Vertheidigungsschrift (*ἀπολογητικός*) wurde nach gewöhnlicher Annahme um 360, nach Rettberg vor 365, und zwar, wie der Verfasser sagt, zur Abweisung von Verläumdungen und zur Aufhellung von Mißverständnissen abgefaßt; es ist dieselbe, welche Basilus in dem bekannten fünf Büchern (nach Philost. IX. 12. auch Apollinarius) bestritt. Aus diesem Werke ließ sich nach einigen Handschriften der Text des Eunomius vollständig zusammenstellen; dieser wurde stückweise von Cave, Hist. lit. I. p. 171, dann vollständig vom Fabricius, Bibl. Gr. VIII. p. 262—305 mitgetheilt, worauf mehrere verbesserte Ausgaben (Canis. Lectt. ant. ed. Basn. I. p. 181, zuletzt Biblioth. dogm. curavit Thilo II. p. 680) folgten. Ausführlicher war seine zweite vor 379 geschriebene Vertheidigung in fünf Büchern (*ὑπὲρ ἀπολογίας ἀπολογία*, wie Gregor sie nennt), die Basilus kurz vor seinem Tode mit Schreden und Schmerz aufgenommen haben soll (Phot. cod. 138.) und welcher dann Gregor von Nyssa seine viel Gehässiges enthaltenden, aber doch mit großem Nachdenken gearbeiteten zwölf Reden entgegenstellte. Aus Gregors Widerlegungen kennen wir auch von dieser zweiten Apologie größere und kleinere Fragmente, deren Mehrzahl Rettberg (Marcelliana p. 125) gesammelt hat. Endlich das schon erwähnte und dem Kaiser 383 überreichte Bekenntniß, *ἐκείσιν τῆς πίστεως*, wurde von Valesius in den Notizen zum Sozrates (V. 10.), dann von Fabricius I. c. p. 253 mitgetheilt und von Rettberg (Marcelliana p. 149 vgl. Mansi T. III. p. 645—49. *Basnage*, Thea. I. p. 1, 178. Biblioth. dogm. II. p. 618) emendirt.

Wenn Philostorgius den Actius und Eunomius also unterscheidet, daß er jenem mehr Kraft der Demonstration und Schlagfertigkeit, diesem mehr Klarheit und Lehrgabe zuschreibt: so vergleicht er richtig. Denn obgleich die Schriften des Letzteren an Schwermüßigkeit und Schwulst leiden: so übertrifft doch seine Ansicht die des Anderen durch positive Haltung und Vollständigkeit der Durchführung. Eunomius war ein Mann von Talent, Scharfsinn und Unerforschendheit, einseitig in sich abgeschlossen, ja stolz herabsehend auf Andersdenkende, wie auf Schwachköpfe, im Lichte der Feinde ein hochmüthiger Streiter und Lasterer (vgl. z. B. Theodor. II. 29.). Seine Anschließung an die aristotelische Logik, von den Alten wohl zu hoch veranschlagt und von Ritter neuerlich ganz geleugnet, erhellt doch aus dem Gebrauch mancher Kategorien (*ἔξω, σπέρμας, ἐνέργεια, κίνησις*) und mußte ihm zum Vorwurf gereichen in einer Zeit, wo noch die stärkste kirchliche Mißgunst auf dieser Philosophie ruhte. Indem Eunomius das vorliegende Problem überwiegend logisch und wissenschaftlich nicht religiös anschaute, so ließ er doch auch andere Hülfsmittel nicht außer Acht. Zwar berief er sich nicht auf die ältere Kirchenlehre, legte aber seiner Vertheidigung eine einfache Glaubensformel nach Art der apostolischen (s. dieselbe in Walch, Bibl. symb. p. 191. Thilo, Bibl. dogm. I. c. p. 384. Hahn, Bibliothek der Symbole S. 193) zum Grunde, wohl wissend, daß dieselbe der arianischen Lehre leichter als der Nicänischen zur Anknüpfung dienen konnte. Den Kern seiner Beweisführung bildet der Begriff der göttlichen Absolutheit. Alle Erkenntniß beruht auf der Uebereinstimmung der Namen, die dem Menschen aus der Offenbarung und Schöpfung zugekommen sind, mit den Sachen; es kommt nur darauf an, den rechten, das Wesen des Gegenstandes treffenden Namen zu finden. Nach der Lehre der Schrift und der Väter ist Gott der Eine, weder aus sich noch aus einem Andern geworden, solglos und ungezeugt und selbst das ungezeugte Wesen, welches darin besteht, zu seyn was es ist (*τὸ εἶναι ὃ ἐστίν* Apol. §. 8. Conf. fid. §. 2.). Die Ungezeugtheit kann kein Geb-

len keine Vererbung ausdrücken, denn das Negative findet nur am Natürlichen statt und hat die positiven Eigenschaften zur Voraussetzung (*εἰ γὰρ τῶν κατὰ φύσιν αἱ στερήσεις μὴ τῶν ἔξωθεν δεύεσθαι*, conf. Arist. Categ. c. 10.), kann auch keinem Theilweisen oder Einzelnen an ihm zukommen, sondern muß nothwendig und schlechthin mit seiner Wesenheit zusammenfallen. Daher haben wir Alles, was Zeugung oder Wesensmittheilung heißt, aus ihm hinwegzudenken, weil es immer mit Theilung oder Mischung verbunden sein, ein zweites Nichtungezeugtes einführen und somit das Wesen in sich aufheben müßte. Das Zweite wäre entweder gleichfalls ein Ungezeugtes oder ein Anderes, nie aber dem Ersten in gleichem Wesen zugeordnet, für welches innere Verhältniß, zeitlich oder unzeitlich gesagt, die Einheit Gottes gar kein Maß darbietet (Apol. §. 10.). So wenig dem Ungezeugten Etwas vorangehen kann, ebensowenig kann es mit einem Anderen ihm Gleichen oder durch Zeugung Entstandenen zusammensein (*συνυπάρχειν*), noch ein Solches in sich tragen (*ἐνυπάρχειν*). Jede Wesenseinheit in Gott schließt Differenz und Rangordnung aus, jede Theilung wie des Gezeugten und Ungezeugten fordert Wesensunterschied. Wenn andererseits der Vatername auf Zeugung hindeutet: so verbietet doch die Consequenz des Denkens (*ὁ τῆς ἀπολογίας λόγος*), denselben in eigentlicherem Sinne als es dessen Begriff erlaubt, Gott beizulegen. Auf diese Weise erscheint Gott in seiner absoluten Einheit und Einfachheit dem Eunomios erkennbar. Ja Eunomios ist in der Scheu vor einem Geheimniß des logischen Widerspruches sogar soweit gegangen, alle Transcendenz des göttlichen Wesens überhaupt zu leugnen, und von Gott als einem uns wie sich selbst Bekannten zu reden, womit er dann, wenn es nicht bloß prahlerische Sentenzen waren, nur die unfehlbare Richtigkeit seiner Namens- und Definitionskenntniß gemeint haben kann. Aeusserungen dieser Art werden allerdings von seinen Gegnern theils vorausgesetzt, theils ihm wirklich beilegt (Basil. adv. Eun. l. c. 13. Theodor. in Dan. c. 8. Opp. ed. Schultze II. 2. p. 1220 *ὅς αὐτὴν εἰδέναι τοῦ θεοῦ τὴν οὐσίαν ἀλαζμονίαι*, Socr. IV. 7. *ὁ θεὸς περὶ τῆς ἐκ τούτου οὐσίας οὐδὲν πλέον ἡμῶν ἐπίσταται*, Theodor. fab. haer. IV. c. 3.). Er erklärte sich gegen die Ueberschwenglichkeit der Gottesliebe und verlangte von der Vernunft, daß sie über alles Secundäre hinansteigend das Erste und Höchste selber anspreche. Allein die hieher gehörigen Citate des Gregor von Nyssa (Or. X. p. 670, 74. XI. 704. XII. 738 ed. Par. 1638) reichen doch nicht aus, um diesen seinen philosophischen Standpunkt, in welchem platonische und theosophische Züge mit größtem Verstandesdogmatismus beisammenfindet, ganz aufzuheben. — Die weiteren Erklärungen über den zweiten und dritten Artikel der Trinität haben keine Schwierigkeit. Da der Ursprung des Sohnes ein Nichtsein desselben vor sich haben muß und nicht aus immanenter Zeugung hergeleitet werden darf, wenn nicht widersinnige Sätze wie *οὐτα γινεσθῆσθαι τὸν υἱὸν* entstehen sollen (Apol. §. 12.): so treffen in ihm die beiden Namen des Geschöpfes und des Gezeugten als gleichartig zusammen. Der Wille allein, kein nothwendiger Wesensausfluß hat ihm das Daseyn gegeben, und wie der Wille einen Anfang hat, so auch er. Er selbst aber als der Erstgeborne und unmittelbar durch die Macht des Ungezeugten Gewordene überragt doch alles Uebrige, was durch ihn geschaffen ist, und vollbringt die Erlösungswerke, welche der christliche Glaube ihm zuschreibt (Scholia Eunom. in Theodor. Dialogo de Trinit. Opp. V. p. 957). Das Prädicat der Homousie ist falsch, das der Homousie nur eine täuschende Hülle (Apol. §. 21. 26.), obgleich Eunomios einräumt, daß dem Sohne seines vollkommenen Gehorsams wegen eine Ebenbürtigkeit und Ähnlichkeit zukomme. Als Dritter endlich nach Würde und Natur folgt der Paraklet, das höchste Erzeugniß des Eingebornen, der Quell aller Erleuchtung und Heiligung.

Die schwache Seite dieses reinen Arianismus liegt bekanntlich in der Mittelstellung, welche das zweite und dritte Göttliche zwischen dem Absoluten und dem Weltlichen einnehmen soll, seine Stärke hat er im ersten Artikel, in der Erhebung Gottes als des Unbedingten und Unbedingenden. Die tieferen religiösen Gründe zu entwickeln, welche der Nicänischen Lehre das Uebergewicht gaben und geben mußten, ist hier der Ort nicht. Wir dürfen uns

aber nicht verhehlen, daß Eunomius innerhalb der bloß dogmatischen Demonstration von seinen Gegnern nicht widerlegt worden ist. So sehr sich auch Basilins und Gregorius anstrengen, die Aenuesie als bloß negative und folglich hypostatische Eigenschaft des Vaters zu fassen: so gelang es ihnen doch nicht, das Wesen Gottes von jener höchsten *ἐπεροχή* des Ausdicksseyns oder Ungezeugtseyns unabhängig zu denken, welche nach Eunomius Gott erst zu Gott macht. Immer drängte das negative Moment der Aenuesie wieder in das sehr positive der Absolutheit hinüber, und die Spuren der Unterordnung des Sohnes unter den Vater sind aus der griechischen Bearbeitung des Dogma's niemals getilgt worden. Unter den spätern Kritikern und Richtern des Eunomius sind zu nennen: Epiphani. haer. 76, Theodoret. fab. haer. IV. c. 3. Theodor. Mopsvest., dessen Bücher gegen denselben Photius cod. 138. 177 nennt, Philastr. haer. 68, Joh. Damasc. haer. 76, so wie er auch von Greg. Naz. Orat. theol. I. Epist. ad Nectar. und von Chrysostomus an mehreren Stellen polemisch berücksichtigt wird (Fabric. Bibl. Gr. VII. p. 250 ed. Harl. IX. p. 64, 207. X. 717. XII. p. 341).

Die ziemlich große Zahl seiner Anhänger wurde mit denen des Aetius durch das zweite ökumenische Concil als Ketzerpartei verdammt. Nach des Eunomius Tode, welcher in den Gebräuchen keine Aenderung vornehmen wollte (Soer. V. 24. Soz. VI. 26.), trennten sich die Eunomianer völlig von der Kirchengemeinschaft. Kleinere Kreise unter ihnen nannten sich nach einzelnen Lehrern wie Euthychius, Theophronius (Soer. V. c. 24.). Der Haß der Kirchlichen gegen sie ersand seltsame Edelnamen: *ὀροπόοροι* (vielleicht *ὀροπόορις*, *ὀροπόοροι*), spadones (vgl. Baenage, ap. Canis. I. p. 174.). Daß unter ihnen nicht auf die Trinität, sondern auf den Tod Christi getauft wurde, bezeugt Soer. V. 24. und daraus mögen die späteren fabelhaften Nachrichten entstanden seyn, nach welchen die Eunomianer ihre Täuflinge den Kopf nach Unten gerichtet bis zur Brust eingetaucht, auch Wiedertaufe geübt haben sollen (Epiph. haer. 76. Theodor. fab. haer. IV. c. 3.). Aber innere Uneinigkeit und zahlreiche Uebertritte zur latholischen Kirche machten der Partei bald ein Ende. Vergl. Klose, Gesch. u. Lehre des Eunomius. Rd. 1833. L. Lange, der Arianismus in f. weiteren Entwicklung. Baur, Dreieinigk. Bb. I. S. 365—387. Dörner, Entwiddlgsgesch. d. Lehre v. d. P. Christi. B. I. S. 853. Ritter, Gesch. d. chril. Philos. Bb. II. S. 63. Gef.

Euphemia, eine durch Schönheit und christlichen Bekenntnißgeifer ausgezeichnete Jungfrau, Tochter eines angesehenen Senators zu Chalcedon, Namens Philoptron. Bei der Christenverfolgung unter Diocletian kam sie zur Untersuchung; ihre Richter, durch ihre Schönheit gerührt, suchten sie zu retten; sie drängte sich aber zum Märtyrertum; Feuer, Rad und ein Löwe konnten ihr nichts anhaben, endlich wurde sie durch den Biß eines Bären getödtet. Ihre Eltern ließen ihr eine besondere Grabniskirche erbauen, der sie durch ihre Wunder bald einen Namen machte. Später nach Constantinopel gebracht und dort in's Meer geworfen, schwamm ihr Leichnam bis zur Insel Lemnos und wurde wieder nach Constantinopel geführt, wo ihre Verehrung immer mehr zunahm und ihr Andenken in verschiedenen Kirchen an bestimmten Tagen gefeiert wurde. Sie wurde von mehreren lateinischen Dichtern des Mittelalters Paulinus von Nola, Enodius, Venantius Fortunatus besungen, auch wurde ihr zu Chalcedon eine prächtige Kirche geweiht, in welcher das ökumenische Concil von Chalcedon gehalten wurde.

Außer dieser chalcedonensischen Euphemia führt die Legende noch mehrere andere Euphemien auf. 21.

Euphemiten, s. Messalianer.

Euphrat. Indem wir für die geographische Beschreibung, die Angaben der Quellen, Lauf, Mündung dieses berühmten Stromes an der Kreuzscheide von Persien und Hochasien auf die erschöpfende Darstellung in Ritter's Erdkunde Bb. X. und XI. verweisen, beschränken wir uns hier lediglich darauf, dasjenige zusammenzustellen, was zur Erläuterung der biblischen Stellen dienen kann, in welchen dieser auch den Hebräern und zwar von Alters her — da sie ja in einer frühern Periode ihrer Geschichte ist

Sitze am demselben gehabt hatten (Jes. 24, 2 f. — vgl. d. Art. „Hebräer“), wie sie dann nach Zerstümmung ihres heimischen Staates abermals ihren unfreiwilligen Aufenthalt an dessen Gewässern nehmen mußten (s. Bd. I. Art. „babylonisches Exil“) — wohlbekannter Strom (Gen. 2, 14. — s. d. Art. „Eden“) erwähnt wird. Sein Name lautet hebräisch נַחֲשׁוֹן, arab. نَجْدَان, d. i. „Süßwasser“, was zu der Natur seiner Gewässer gut paßt, da sie, obwohl meist trüb, doch einen angenehmen Geschmack haben und gerne getrunken werden, wie denn ein arabisches Sprichwort lautet: „süßer denn Euphratwasser.“ Indessen lautet der Name in den persischen Keilschriften (nach Venseny S. 76): Ustrātu = „der sehr breite“, und aus dieser Form erklärt sich dann die griechische Form Εὐφράτης, die man sonst aus einem angeblichen π prostheticum, das dann in ϵ übergegangen sey, zu erklären suchte. Die Bibel nennt ihn gewöhnlich mit dem Vorfuß נַחֲשׁוֹן נָחַשׁ (Jer. 46, 2. 6. 10. u. o.), selten ohne denselben (Gen. 2, 14. Jer. 51, 63.), oft auch „der große Fluß“ (Gen. 15, 18; Deut. 1, 7 u. o.), oder bloß „der Strom“ נַחֲשׁוֹן נָחַשׁ (Ez. 23, 31. Jer. 8, 7.), ja selbst ohne weiteres wie ein Eigennahme ohne Artikel נָחַשׁ „Strom“ (Jes. 7, 20; Mich. 7, 12.). Er entspringt aus zwei Hauptquellen aus den armenischen Gebirgen; der eine Arm heißt noch heute Frat, beide vereinen sich südlich von Erzerum, durchbrechen dann, mehrere Katarakten bildend, die taurischen Gebirge und treten in der Gegend von Samosata in die Ebene (Plin. H. N. 5, 20.). Von da läuft der Strom sanfter dahin, erst in westlicher, dann südöstlicher Richtung, indem er die Grenze bildet zwischen der syrisch-arabischen Wüste und Mesopotamien. Weiterhin nähert er sich mehr und mehr seinem Zwillingbruder, dem Tigris, bis aus wenige Stunden und zwar im Alterthume durch viele Kanäle mit demselben verbunden (s. oben Bd. I. S. 646 f.). Nachdem er an Babel vorübergeströmt ist, entsendet er einen Theil seiner Fluthen westwärts in Sümpfe und vereinigt sich nach einem zuletzt völlig östlichen, schlangenartig gewundenen Laufe bei dem heutigen Korna, etwa 30 Meilen vom Meere mit dem Tigris, so daß beide vereint als Ein majestätischer Strom (Schat el Arab genannt) in den Perser-Golf münden; doch behaupten die Alten (z. B. Plin. H. N. 6, 31 sq.), deren Nachrichten darüber indessen nicht ganz unter sich harmoniren, so daß jetzt nach Jahrhunderten, wo sich das Terrain durch Versandung u. dgl. vielfach geändert haben kann, kaum mehr ein sicheres Resultat zu erhalten seyn dürfte, der Euphrat habe ursprünglich einen eigenen Ausfluß in's Meer gehabt, der aber durch Ableitung des Wassers in Sümpfe versiegt sey. In der ideal-prophetischen Beschreibung der Grenzen des israelitischen Staates erscheint der Euphrat hier und da (Gen. 15, 18. Deut. 1, 7; 11, 24. Ez. 23, 31. Jos. 1, 4.) als dessen äußerste Ostgrenze; aber mag man auch bei Eroberung des gelobten Landes in der That anfangs vielleicht sein Augenmerk so weit gerichtet haben, in Wirklichkeit erstreckte sich Israel's Gebiet nur kurze Zeit während der Blüthe der Herrschaft von David und Salomo so weit, als in Folge der glücklichen Waffenthaten des Erstern (2 Sam. 8, 3; 10, 16 ff.) sein Sohn schaltete von Gazah bis Thapsakus (תַּפְסַק), dieser wichtigen Stadt am westlichen Ufer des Euphrat, am Auslaufe der großen Handelsstraße aus Egypten, Phönizien, Syrien nach Mesopotamien und den asiatischen Weltreichen (Roder's Phönikier. II., 2. S. 164 f.; Ritter's Erdkde. X. S. 1114 f.), und alle Fürsten „beseits des Stromes“ seine Vasallen geworden waren (1 Kön. 5, 1. 4; 8, 65.). Zur Zeit der assyrischen Weltherrschaft ist der Euphrat bei den Propheten (Jes. 8, 7; 11, 15. Jer. 2, 18.) das Bild dieser Macht, wie der Nil dasjenige Egypten's. In der römischen Kaiserzeit bildete er dann die östliche Grenze des Römerreiches (z. B. Tacit. Ann. 15, 17.), weßhalb (Apol. 9, 14; 16, 12.) die, dem als Antichrist wiederkehrenden Nero das Geleit gebenden oder ihm vorangehenden, Feinde Rom's (d. h. die Parther) über den Euphrat einbrechen. Seine Ufer sind im mittlern Laufe einsörmig, mit Tamarisken und Pappeln besetzt; weiter unten, im Gebiete des Kanalsystems, werden sie fruchtbarer, Palmenhaine mit Weiden untermischt begleiten den Lauf des Stromes. Breite und Tiefe

desselben sind natürlich je nach Ort und Zeit sehr verschieden: wenn im mittleren Laufe sich hie und da Furchen befinden, anderwärts aber der Uebergang schwimmend auf Schläuchen bewerkstelligt wurde, wozu eben jetzt Schiffbrücken die Ufer verbinden, so trägt der untere Theil des Flusses große Meerschiffe; auf dem mittleren Laufe gehen Flöße und Barken, neulich auch Dampfschiffe; der Einrichtung der letztgenannten Fahrten durch Fr. Chénon verdanken wir die bis jetzt beste Karte des Stromes. Im obern Laufe ist der Euphrat reißend, im untern sanft und langsam außer im April und Mai, wo er zur Zeit der Schneeschmelze in Armenien gewaltig anschwillt, über seine Ufer tritt und das ganze Flachland mit seinen trüben, aber befruchtenden Fluthen, durch die Kanäle und Bassins ehemals unschädlich gemacht, überströmt, vgl. Jes. 8, 7 f. und dort Gesenius (s. Arrian. Alex. 7, 21, 2. 9; Tac. Ann. 6, 37.).

Ein Hauptzufluß des Euphrat ist der Chaboras 𐤉𐤏, der bei Circesium in den Euphrat fällt; dort lebte der Prophet Ezechiel (1, 3; 3, 15; 10, 15 u. a. s. d. Art.) und vielleicht war schon ein Theil der 10 Stämme durch die Assyrier an diesen Fluß (𐤉𐤏 2 Kön. 17, 6; 18, 11. 1 Chr. 5, 26.) verpflanzt worden, vgl. Thénius und Bertheau 3. v. a. St., wozu Ezig zu Ez. 1, 1. und Ewald diesen „Chabor“ — wie es scheint ohne zwingende Gründe — von jenem „Chebar“ unterscheiden und nördlicher setzen. Bei dem genannten festen Circesium oder Charchemisch am Euphrat verlor Phraos Kech 604 oder 606 v. Chr. die verhängnißvolle Schlacht gegen den jugendlichen Chaldäerhelden Nebucadnezar, der durch den Sieg Syrien gewinnt und kurze Zeit darauf durch den Tod seines Vaters König von Babel geworden, fortan Einfluß und Einmischung in's Reich Juda erlangt, s. Jer. c. 46.; 2 Chr. 35, 20.

Ueber den Euphrat s. noch Winer im N.-W.-B. — Grotefend in Pauli's Real-encyklop. III. S. 283.

Euphrosyna, eine heil. Jungfrau aus dem 5. Jahrhundert, war nach den Acta Sanctorum zum 11. Februar, die schöne und sehr gebildete Tochter des reichen Alexandriner's Paphnutius, die, um einer ihrer Neigung widerstreitenden Heirath zu entgehen, in Mannsleibern sich in ein Mönchskloster begab und dort unter dem Namen Smaragdus Aufnahme fand. Der über den Verlust seiner Tochter trostlose Vater suchte bei dem Abte des Klosters, in welchem Euphrosyna lebte, Trost und wurde an einen jungen und eifrigen Mönch Smaragdus gewiesen, um von ihm getröstet zu werden. Euphrosyna erkannte ihren Vater, gab sich ihm aber nicht zu erkennen, machte ihm jedoch Hoffnung, daß er seine Tochter noch finden werde. Erst nach 38 Jahren, als Paphnutius zu dem sterbenden Smaragdus kam, gab sich Euphrosyna ihm als seine Tochter zu erkennen. Nach ihrem Tode legte auch der Vater das Mönchsgewand an und lebte 10 Jahre lang in der von seiner Tochter bewohnten Zelle. Dies die in den Acta Sanctorum berichtete, aber von Tillemont bezweifelte Geschichte der heil. Euphrosyna. 21.

Eusebius von Alexandria. Unter diesem Namen las das Alterthum eine Anzahl Homilien, welche, an sich weder in Form noch Inhalt das Niveau des Mittelmäßigen überschreitend, doch in der Kirche des Orients während des 6. und 7. Jahrhunderts eine gewisse Celebrität genossen, daher für den Stand damaliger heiliger Beredtsamkeit bemerkenswerth sind. Sie zerfallen ihrem Inhalt nach in 2 Klassen. Entweder nämlich verbreiten sie sich über die Geschichte des Herrn, deren Hauptmomente von der Menschwerdung bis zur vereinigten Wiederkunft, zum Theil dramatisch mythologisch dargestellt sind. Oder sie erörtern freigewählte, hie und da durch Ereignisse des täglichen Lebens an die Hand gegebene sittliche und praktisch kirchliche Fragen. Am meisten in letztern verschränkt sich die sittliche Betrachtung durch den mönchisch asketischen Gesichtskreis, indess in erstern die dem Gegenstand immanente Rhetorik den Styl mit einem poetischen Hauch der Phantasie belebt. Daß die Mehrzahl der Reden auf den öffentlichen Vortrag vor einer Versammlung angelegt ist, mag Ausdruck ihrer wirklichen Bestimmung seyn. Aber in beiden Klassen überrascht wieder eine starke Minderheit solcher, welche, Antwort ertheilend auf verschiedene, dem Redner von einem nicht näher

kenntlichen Alexander vorgelegte Fragen, den Anstrich kirchlicher Responfen hat. Das Räthselhafte dieser Einleitung steigert sich durch den Umstand, daß, ungeachtet auch diese Responfen die Anlage als öffentlich vorgetragene Reden haben, gleichwohl in ihnen die Ansprache an eine Mehrtheit mit der an einen Einzelnen wechselt, ohne daß dieser Wechsel sich als bloß rednerische Figur rechtfertigen ließe. In ein ähnliches Halbdunkel hüllt sich der Ursprung der Reden. Nach den Aufschriften soll ihr Verfasser Mönch und hoher Würdenträger der Kirche gewesen seyn. Er heißt bald Bischof, bald Erzbischof, bald Patriarch oder Papa. Am öftersten stößt man auf die näher bezeichnende Titulatur Bischof oder Erzbischof von Alexandrien. Noch mehr weiß die alte, durch Mai (apocryph. Roman. IX. S. 703 ff.) bekannt gemachte Biographie. Sie potenzirt den Verfasser zu einem durch hohe Tugenden berühmten, mit Wunderkräften begnadigten und nahe bei Alexandrien lebenden Mönch, läßt ihn durch Cyrillus, den Widerpart des Nestorius, zum Nachfolger im Episkopat der ägyptischen Metropole berufen und geweiht werden, nach 7 (oder zufolge einer andern Fabel 20)jähriger glorreicher Wirksamkeit die bischöfliche Würde auf einen durch ihn belehrten, vornehmen Alexandriner, Namens Alexander, übertragen und in der Stille seines Klosters den Tod des Heiligen sterben. Daß indeß diese Biographie nichts als ein aus den Aufschriften der Reden in der beliebten Collationenform zusammengeschmiedetes Fabelwerk sey, beweist schon die Succession der alexandrinischen Bischöfe. Nirgends enthält sie eine Püde, in welche sich Eusebius als Vorgänger eines Alexander einfügen ließe. Und Thatsache ist, daß dem Cyrillus des nestorianischen Streits Diodorus, diesem Proterius folgte. Nächstdem gibt es nur zwei für eine mögliche Combination brauchbare Anknüpfungspunkte. Die älteste Urkunde, in welche Bruchstücke der Reden aufgenommen sind, ist die Sammlung der rochefoucauld'schen Parallelen aus dem Anfang des 7. Jahrhunderts. Prüft man die Reden nach ihrer inneren Signatur, zumal vergleichsweise mit der sonstigen Literatur, so weist das Dürftige ihres Gedankengehalts, das mythische Colorit der evangelischen Geschichte, der Mangel der dem Blüthealter der griechisch-kirchlichen Beredsamkeit eigenthümlichen Redekunst, die ganze Beschaffenheit der Sprache bis tief über das 4. Jahrhundert hinab. Hiernach stellte Thilo (über die Schriften des Eusebius von Alexandrien S. 54 ff.) zwischen zwei Männern als Verfasser die Wahl: 1) einem der in der Geschichte der erigenistischen Streitigkeiten unter dem Namen der vier langen Brüder auftretenden Mönche, welche im Anfang des 5. Jahrhunderts unter den Mönchen der nitrischen Wüste durch Frömmigkeit und theologische Wissenschaft glänzten (Socrat. h. e. 6, 7.); 2) dem Presbyter und Hofgeistlichen Justinian's I., der, selbst durch den Titel Papa geehrt, in die dogmatischen Lehrkämpfe des 6. Jahrhunderts namhaft eingriff. Allein in beiden Männern vereinigt sich immer nur ein Theil der bei dem Verfasser der Reden in Betracht kommenden Erfordernisse, und da es auch über den von Gennadius (vir. ill. c. 35.) erwähnten Kirchenschriftsteller an jeder weitem Kunde gebricht, wird sich die Untersuchung mehr oder übel bei dem Ergebnisse zu bescheiden haben, daß die Reden Erzeugnisse des 5. oder 6. Jahrhunderts sind.

Die Anzahl der bis jetzt aufgefundenen Reden beläuft sich auf 21. Nachdem sie Jahrhundertlang als Belegstücke der Forschung in Bibliotheken und Literaturwerken in verschiedenes Daseyn gestrichelt, lösten den auf ihnen lastenden Damm zuerst Thilo und Mai. Den fünf mit dem falschen Empfehlungsbrief des Namens von Chrysostomus im Druck erschienenen Reden fügte Janus (Lips. 1790, nach ihm Galland. bibl. patr. VIII. S. 252 ff.) die sechste über den Sonntag hinzu. Dem Mißgriffe Augusti's (Euseb. Emes. quae supersunt opuscula. S. 3 ff.), welcher drei der dem Geschichtsschreiber angehörigen Reden als vermeinte dramatische Trilogie dem Namen des Eusebius von Emesa zuwies, begegnete Thilo mit seinen kritischen Untersuchungen, in deren Anhang (S. 81 ff.) er vier der bereits gedruckten Reden mit verbessertem Text nochmals abdruckte. An sie schloß sich im Jahr 1834 die neue Rede über die Astrologie (περί αστρολογίας). Seine Resultate wurden in allem Wesentlichen bestätigt durch

Ma i (spicileg. Roman. IX. S. 1 ff. 652 ff.), der die Zahl der bis dahin veröffentlichten Reden um die Hälfte aus einer vaticanischen Handschrift bereicherte. Der Anferstehung harret noch die in der Wiener Handschrift 249 N. 8. (Lambec. comment. ed. Kollar. t. 5. p. 302) befindliche Rede über die Almosen. — Für die Frage nach dem Verfasser ist zu vgl. Dähne (Ersch und Gruber, allgemeine Encyclopädie Sect. I. Bd. XXXIX. S. 194 ff.).

Semisch.

Eusebius, mit dem Beinamen Bruno, seit 1047 Bischof von Angers, † 1081, bietet für die Kirchengeschichte ein doppeltes Interesse, einmal als Kirchenfürst von sehr martirt untrömischen Unabhängigkeitsgeist, der, wie er gegen den ungerechten Ausspruch des Papstes überall die Appellation an den gerechten Hohenpriester im Himmel bereit hat, dem Oberhaupt der Kirche überhaupt nur in soweit Obedienz leisten will, als dasselbe die Sache Christi vertritt; sodann als Verteidiger der idealen Abendmahlsansicht Berengars gegen den als Kirchenlehre sich aufdrängenden volksthümlich massiven Transsubstantiationsbegriff. Von seinen früheren Lebensverhältnissen verlautet mit Sicherheit nur das Eine, daß ihn nicht lange nach seinem Amtsantritt mit vielen andern Bischöfen das Damoklesschwert der Suspension traf, mutmaßlich wegen Verdachts der Simonie, von welchem er sich indeß vollständig gereinigt haben muß. Denn noch in demselben Jahr 1049 hatte er nicht nur Sitz und Stimme auf dem von Leo IX. nach Rheims ausgeschriebenen Reformconcil, sondern war einer der wenigen Prälaten, welche den Papst im Namen der Versammlung zu bewillkommen hatten. Nach den ihn auszeichnenden Eigenschaften, durch welche er sich weit über den Troß der bischöflichen Zeitgenossen erhob, einem hellen Verstand, ernst forschendem Wahrheitsdrang, frommem durch Milde gewinnendem Wesen, kann nicht Wunder nehmen, daß ihn Gewissen und Neigung im Abendmahlspunkt auf die Seite Berengars stellte. Mit Bitterkeit klagt er in einem aus Rom geschriebenen Brief, daß der Papst auf eine des apostolischen Stuhls unwürdige Weise den doch von jeder Irrlehre freien Berengar in üble Nachrede gebracht habe (1049). Berengar selbst rechnete ihn unter seine erklärten Gönner (coen. sac. ed. Visch. p. 52). Es war sein Rathschlag, welchem er nachgab, als er auf der Synode von Tours (1054) sich zur Ableistung des ihm angesonnenen Eides entschloß. Nicht anders urtheilte die Gegenpartei. Der Bischof Theotwin von Lüttich (*Galland, bibl. patr. XIV. p. 244*) bezeichnet ihn in einem Brief vom Jahr 1051 nächst Berengar ausdrücklich als einen der Haupternenerer der Häresie, daß im Abendmahl nichts sey, als ein Schatten und Bild des Leibes Christi. Allen so deutlich Eusebius, erleuchtet durch die Christ Wahrheit und das Studium der lateinischen Kirchenväter das Unevangelische der; Brodverwandlungslehre einsah, so völlig gebrach's ihm an dem Mannesmuth, um auch für die Dornenkrone des Märtyrertums diese Erkenntniß einzusetzen. Die selbst der Hierarchie furchtbaren Hülfsmittel des Grafen Gaufried von Anjou im Rücken, schlug er alle Bannflüche der Kirche in den Wind. Sobald aber dieser mächtige Regerschützer starb (1060), sank mit ihm auch sein Freisinn wie seine Theilnahme für Berengar in's Grab. Zurückgeschreckt durch den nicht achtenden Ingrimm des Volks und der Hierarchie, welcher jedem offenen Bekenner irgend welcher geistiger Deutung des Abendmahlsmysteriums die züngelnden Feuerzungen in schreckender Nähe drohte, auch wohl unwillig über den Troß, mit welchem Berengar in einer, wie er meinen mochte, doch menschliches Denken weit übersteigenden Frage sich immer vermessen der Sturm der öffentlichen Meinung entgegenstemmte, verschmähte er schon auf der bischöflichen Conferenz zu Angers (1062) die Haltung nicht, welche einerseits darauf ausging, nicht mehr als Anwalt einer verloren gegebenen Sache zu gelten, anderseits durch die künstlich geschnittenen Worte noch immer für Berengar einige Hoffnungsschimmer der alten Freundschaft durchscheinen ließ. Ein noch unruhlicheres Licht wirft auf ihn sein späteres Verhalten im Angesicht der Bedrückungen, welche Berengar vom Haß der Grafen Gaufried Barbatus und Fulco von Anjou zu erleiden hatte. Es bedurfte erst des Nachtgebots Gregor's VII. (1073), um seinen Arm gegen die brutalen Gewaltüber zu waffnen (*de Roye vita, haeres. et pönitent. Bereng. S. 75 f.*).

Den selben Geist unmännlicher, durch Schweigen und Halbheit unehrenhafter Denkart athmet der Brief, von welchem Lessing sehr mit Unrecht sagt, im ganzen 11. Jahrh. sey nichts Vortrefflicheres von einem Theologen geschrieben worden. Seine Abfassungszeit trifft in die 3. 1063 bis 1066. Berengar, durch Drud und Verstimmung immer gereizter, hatte auf die Nachricht, daß ein Geistlicher Gausfried Martini, gestützt auf die Schrift des Ambrosius über die Sacramente, seinem Abendmahlsbegriff öffentlich Fehde böte, den Entschluß gefaßt, noch einmal die höhere Wahrheit derselben gegen die Brodverwandlungslehre darzutun. Er erbat sich zu dieser Disputation die Gegenwart seines Bischofs. Eusebius, hierdurch in Verlegenheit, lehnte jede schiefsichtertliche Betheiligung mit fast liebloser Härte ab. Diese Antwort begleitete er mit einer Auslassung über seine dermalige Stellung zur Abendmahlsfrage, die, so durchsichtig rüchhaltlos sie scheint, doch mehr der Diplomatenkunst, durch Worte die Gedanken zu verhüllen, als der Geradheit des wahrheitsliebenden Zeugen Ehre macht. Von dem Gesichtspunkt aus, daß das Abendmahl als Sache nicht der Dialektik oder des Streits, sondern des frommen Glaubens in seinem Begriff und Wesen nur aus der Schrift näher zu bestimmen sey, wollte er dieses Wesen jetzt allein in der Wahrheit erkennen, daß vermöge der in der priesterlichen Consecration wirksamen Kraft des schöpferischen Wortes Brod und Wein Leib und Blut Christi sey. Ohne spitzfindiges Grübeln über das Wie? habe man sich einfach an die Einsetzungsworte zu halten. Analog diesem Wunder göttlicher Allmacht sey die Menschwerdung des Sohnes Gottes und das Hindurchgehen des Erlösers durch verschlossene Thüren. Auch von den Schriften der Väter mache man am besten keinen Gebrauch, weil ihre Vieldeutigkeit, abgesehen davon, daß sie an sich dem Ansehen der Schrift nicht gleichständen, im Falle des Mißbrauchs nur neues Aergerniß in der Kirche hervorrufen müßte. Zurückstellung alles dessen, was in die eigentliche Controverse eingreift, zum Zweck der Vereinigung im Wesentlichen, das ist sonach das Geheimniß des neuen Standpunkts. Daher Widerspruch ebenso wohl gegen die dogmatische Feststellung des Wandlungsbegriffs als gegen die Einmischung subjectiver Vernunftdialektik.

Der einzig treue Abdruck des Briefs bei Renardus (Augustini c. Julian. operis imperfecti l. 2. priores S. 499 ff.), mit willkürlichen Veränderungen bei de Roke (a. a. O. S. 48 ff.). Aus ihm bei du Boulay (hist. universit. Paris I. S. 438 ff.) — Zwei andere Briefe des Eusebius bei Eudendorf (Berengar. Turonens. 1850 S. 202 f. 222 f.) — Biographisches: *histoire littéraire de la France* VIII. S. 99 ff., Lessing (Berengar Turonensis, Werke von Pachmann VIII. S. 403 ff.), Reander (allgemeine Geschichte der Kirche IV. S. 349 ff.), Eudendorf a. a. O. S. 32 ff., 140 ff., und über die Briefe S. 92 ff. 155 ff.). Semisch.

Eusebius, Bischof von Cäsarea, mit dem Beinamen Pamphil (d. h. Freund des Pamphilus), † 340. Der christliche Herodot als Vater der Kirchengeschichte, wurde nicht lange nach der Mitte des 3. Jahrh., etwa um das Jahr 260 oder 270 und, was wenigstens die höchste Wahrscheinlichkeit hat, in Palästina geboren. Jedenfalls verlebte er auf diesem für kirchliche Gelehrsamkeit damals klassischen Boden seine Jugendzeit (denn er sah dort in früherer Jugend den Constantinus im Geleit Diocletian's vit. Const. 1, 19.), und empfing hier die ersten Anregungen für Frömmigkeit und Wissenschaft. Da seine vom Nachfolger im Bisthum Acacius verfaßte Biographie (Socrat. h. e. 2, 4.) nicht mehr vorhanden ist, wissen wir über seine Entwicklung wenig mehr, als was er gelegentlich selbst zur Sprache bringt. So nennt er unter seinen Lehrern den aus Pontus vertriebenen Bischof Melitius, einen Denker, dessen Beredsamkeit die Zeitgenossen durch den Zunamen König von Attika ehrten (h. e. 7, 32.). Eine Reise nach Antiochien verschaffte ihm die Bekanntschaft des als Schriftforscher gesuchten Presbyters Dorotheus, welchen er vor der Gemeinde die Bibel auslegen hörte (h. e. 7, 32.). Wie aber von Kindheit an Natur und Reizung ihn auf das gelehrte Wissen hinwies und Palästina in seinem Jahrhundert sich zumeist durch den Reichthum der Literatur hervorthat, so nährte sich sein geistiges Leben vornehmlich an diesem in kaum zu bewältigender Masse ihm zufließenden Schätze.

In Jerusalem hatte der Bischof Alexander eine durch historische Urkunden überaus kostbare Kirchenbibliothek zusammengetragen (h. e. 6, 20.). In Cäsarea durfte er aus dem Vorn der mit Vorliebe auf Bibelhandschriften und Bibelcommentare angelegten Bibliothek des Presbyters Pamphilus schöpfen (h. e. 7, 32.). Die eigentlichen Feistkerne für ihn wurden die Schriften des Origenes. Man kann behaupten, ebensowohl daß ihn die Studiengemeinschaft mit Pamphilus in diese Richtung hineinzog, als daß der Neuplatonismus dieses in Philosophie und Geschichte wohlbewanderten Kirchenlehrers, dessen Wohlwollen so vielen für Höheres befähigten jungen Männern das Heiligthum christlicher Erkenntniß aufschloß, seiner in der Hauptsache vollendeten Bildung gleichsam das letzte Gepräge aufdrückte. Es war die von diesem gestiftete Schule, an welcher er um das Jahr 305 seinen Erstlingsversuch in der Schrifterklärung machte (de marty. Palaest. c. 4.). Als die diocletian'sche Verfolgung auch den innig geliebten Freund als Opfer forderte, begrub er sich freiwillig Tage lang mit ihm in die Kerker einsamkeit, um die gemeinsame Bewunderung für Origenes in einer Leb- und Verdienstschrift anzuhäufen (Phot. cod. 118.). Noch im spätesten Alter gedenkt er mit Ausdrücken der tiefsten Verehrung des im Jahre 309 als Märtyrer Verklärten und schrieb zu seiner Verherrlichung ein besonderes Werk (de marty. Palaest. c. 11. h. e. 6, 32. 7, 32.). Der fortwährende Sturm der Verfolgung schenkte ihn selbst in's Ausland. Er flüchtete nach Tyrus (309), von hier nach Aegypten, wo er Zeuge der rasenden Wogeln und eine Zeitlang Confessor wurde (h. e. 8, 7. 9.). Nur durch den Argwohn der Parteileienschaft konnte es geschehen, daß einer seiner Kerkergenossen, der Bischof Potamon von Heraklea in Aegypten ihm zwei Jahrzehnte später auf der Synode von Tyrus (335) die Anklage in's Angesicht schleuderte, er habe seine Befreiung aus jener Verfolgung durch Schimpfliches erlauft (Epiphan. haer. 68, 7.). Gewiß lag es nicht im Wesen des Eusebius, dem Märtyrertum sich todesmuthig entgegenzutragen, dem er viel eher durch berechnende Behutsamkeit aus dem Wege ging. Allein für die Feigheit eines Glaubensverraths war er doch zu groß, seine Religiosität zu ernst. Auch gesagt, daß die Anklage sich nicht ausdrücklich als Vermuthung gäbe, so könnte ein Verdacht aus dem Munde eines Mannes, der nach dem Eingeständniß der parteiischen Freunde seiner Wallungen selten Herr werden konnte, dazu ausgestoßen im Zustande der äußersten Erregung und von keinem Zeitgenossen weiter beglaubigt (denn die Angabe bei Athanasios apol. c. 8. lautet auf unverbürgtes Hörensagen), nicht die Kraft haben, um das Entlastungsgeweihe eines ganzen Lebens Lügen zu strafen. Und in keinem Fall hätte die in Bußsachen noch so strenge Kirche einen Apostaten, zumal so bald nach frischer That, mit einem Hirtenstab betraut. Es war im Jahr 315, daß Eusebius in Gegenwart vieler Nubischäfe die Weihe der in Tyrus mit großen Kosten neu ausgeführten Kirche vollzog (h. e. 10, 4.). Ja man wird kaum fehlgreifen, wenn man meint, daß er schon zwei Jahre zuvor (313) Bischof wurde.

Die Hauptgegenstände seiner Thätigkeit bis zum Ausbruch des arianischen Streites waren gelehrte Privatarbeiten. Denn die ungeheuren Katastrophen der vom heidnischen Staat mit allen Mitteln der Reichsmacht bekämpften und nach fruchtlosem Wüthen noch bluttriefend mit der altrömischen Staatsreligion zunächst in Gleichberechtigung gestellten Kirche, welche eine halbe Welt in ihren Grundtiefen beben machten, äußerten auf ihn nur den Eindruck, daß er, bekräft in seinem Glauben an die Welt und Tod überwindende Herrlichkeit des Christenthums, hieraus Stoff und Antriebe für neue apologetische Arbeiten und Argumente entnahm. Wider Willen trat er in den arianischen Streit ein. Nachdem Arius anfangs durch Gesandtschaften und Briefe, hierauf in Person seine Unterstützung aufgerufen, war sein Gedanke, die in ihrer principiellen Wichtigkeit verkannte Streitfrage durch beiderseitige Zugeständnisse auszugleichen: — ein Entschluß, zu welchem ihn gleich stark Dogma als Gesinnung fortzog, worin sich aber auch die ganze Halbheit beider zu Tage legte (Epiphan. haer. 69, 4. Sozom. h. e. 1, 15.). Um die Lehre des Arius gegen wirkliche oder vermeinte Entstellungen in

Schuf zu nehmen, schrieb er zwei Briefe an Alexander und einen dritten an Euphrastion (Fragmente bei *Mansi*, concil. coll. XII. S. 316 f.). Auch auf der Synode von Nicäa (325) nahm er seine Stellung unter den Männern der Vermittlung. Daß er hierbei die Auszeichnung genoß, den Kaiser, zu dessen Rechten er den Ehrenstül hatte, im Namen der Bischöfe zu begrüßen, steht, außer dem positiven Zeugniß des Sozomenus (h. e. 1, 19.), schon durch die Art und Weise hinreichend fest, wie Eusebius im Leben Constantin's (3, 11.) über den Redner spricht, so wie durch den hiermit übereinstimmenden Umstand, daß er bei den um die Zeit der Synode gefeierten Vicennalien die Predigt auf Constantin inmitten der Versammlung der „Knechte Gottes“ hielt (vit. Constant. 1, 1.). Wenn daher Theodoret (h. e. 1, 6.) diese Ehrenaufgabe dem Bischof Eustathius von Antiochien, Theodor von Mopsueste (bei Nicet. thes. orth. fid. 5, 7.) dem Bischof Alexander in Alexandrien zutheilt, so sind dies Parteinünsche der Athanasianer, die sich in der Uebersetzung zuletzt als tendenziöse Sage krystallisirten und denen dadurch keine historische Bestätigung zuwächst, daß die spätere Zeit sich sogar mit dem der fertgeschrittenen Orthodogie conformen Text der Anrede des Eustathius trug (abgedruckt bei Fabric. bibl. 92. ed. Hart. IX. S. 132 f.). Mit nicht geringerer Schwere hat das Ansehen des Eusebius beim innern Gang der Debatte in's Gewicht. Er selbst hat hierüber einen von Missionen allerdings nicht freien Hirtenbrief an seine Gemeinde erlassen (bei Soerat. h. e. 1, 8.). Nach stürmischen Verhandlungen wurde das von ihm überreichte Glaubensbekenntniß gebilligt, aber weil es in der Unbestimmtheit seiner meist biblischen Ansdrücke selbst den extremen Arianismus nicht ausschloß, ergänzt durch die bekannten Sätze für die wahre, wesentliche Gottheit Christi. Bis auf die letzte Stunde widerstand Eusebius dem neuen Lösungswort *ὁμοούσιος*, welches auch keine seiner nach-melänischen Schriften aufweist. Friedensliebe und des Kaisers Wille halfen am Ende über alle Scrupel hinweg. Der Vorbehalt subjektiver Auslegung baute die goldene Brücke. Die Selbsttäuschung besiegelte die Betrachtung, daß das verhängliche Wort doch auch den ältern Vätern nicht durchaus fremd sey und die Anathematismen den Gebrauch ambiblicher Ausdrücke abschneiden. So unterschrieb er, aber mit halbem Herzen und ohne seinen Platz in den Reihen der Arianer aufzugeben. Auf eine verführerische Probe stellte ihn das nach der Absiegung des Eustathius (331) ihm angetragene Patriarchat Antiochiens. Nach kurzen Zögern legte sein besseres Selbst. Er lehnte ab, theils weil die kirchliche Ordnung die Versetzung der Bischöfe nicht zuließ, theils und vor Allem, weil die bis zum Blutvergießen in Antiochien gesteigerte Aufregung den auf literarische Ruße bedachten Mann eine Zukunft voller Stürme fürchten ließ (Soerat. 1, 21. Sozom. 2, 18 sq.). Constantin lobte diese an Bischöfen schon seltene Entsagung, und pries den Eusebius glücklich, daß er gleichsam durch der ganzen Welt Zeugniß für würdig erachtet worden sey, Bischof jeder Kirche zu seyn (vit. Const. 3, 61.). Auch in dem weitem Streitgang betheiligte sich Eusebius vermöge des alten Vorurtheils der Orientalen, daß die Homousie folgerrecht im Sabellianismus ausmünde, bei den Maßnahmen gegen die Häupter der Nicäner. Auf der als Gerichtshof wider Athanasius constituirten Synode von Tyrus (335) scheint er den Vorstß gehabt zu haben (Epiphan. haer. 68, 7.). Bei Gelegenheit der Einweihung der über dem heiligen Grabe in Jerusalem errichteten prächtvollen Kirche, mit deren Beschreibung er als Bestreber die allegorische Ausdeutung der auf sie bezüglichen prophetischen Aussprüche in Verbindung setzte (vit. Const. 4, 45.), kam der Sabellianismus des Marcellus von Ancyra zur Sprache, mit dessen schriftlicher Widerlegung er durch den Synodalausschuß in Constantinopel beauftragt wurde (c. Marcell. 2, 4.). Dasselbe Jahr (336) wurde noch denkwürdiger durch die Feier der dreißigjährigen Regierung (Tricennalien) Constantins. Eusebius raffte allen Glitter seiner hyperbelreichen Rhetorik auf, um das Haupt des gottgeliebten Kaisers an diesem Prunktfeste mit Predigten geziemend zu „umkränzen.“ Das Prodnkt war die Jubelpredigt, in welcher neben vielen seltsamen Gedanken- und Wortspielereien seine ganze Theologie zur Folie für die nur von dem unsterblichen Gott-

legos völlig zu würdigenden Tugenden Constantins wird (vit. Const. 1, 1. 4, 46.). Die vorzüglich seit dem nicänischen Concil an Vertraulichkeit zunehmende Zuneigung des Kaisers, welche sich am sichtbarsten darin kundgab, daß er in den Schoß des Eusebius selbst manche Geheimnisse seines religiösen Lebens niederlegte (vit. Const. 1, 28. 2, 8 sq.), gründete sich vornehmlich auf die Achtung vor seiner Gelehrsamkeit. Von ihr durchdrungen, übergab er dem kundigen Forscher die Aufsicht über die für die Kirchen der Hauptstadt anzufertigenden 50 Pergamenthandschriften der Bibel (331, vgl. vit. Const. 4, 36. Soerat. h. e. 1, 9.). Aus Freude an ihr ließ er sich die Zueignung geeigneter Schriften gern gefallen, sparte keine Kosten, um sie in möglichst viele Hände zu bringen, und spornte den Eifer des Unermüdllichen durch Aufmunterung zu immer neuen Arbeiten (vit. Const. 4, 35. 46.). Witten in diesen Beschäftigungen, wie endender Entwurfe voll und rüstig bis zum letzten Hauch, starb Eusebius, ein hochbetagter Greis.

Viele treffliche Eigenschaften des Geistes und Herzens waren in Eusebius vereint. In ruhigern Zeiten oder entfernt vom Dunstkreise der Hosiust, hätte sein wohlmeinendes, von der Wahrheit des Christenthums tiefdurchdrungenes und auch zarteren Empfindungen nicht unzugängliches Gemüth, seine schöne Mäßigung, Genügsamkeit, Friedsamkeit ihn zu einem der besten Bischöfe gemacht. Das Unglück wollte, daß ihm der Drang der Umstände in die Controverse des Jahrhunderts hineinriß. Es fehlte ihm nicht an der Entschlossenheit, die individuelle Neigung dem Gebot der Pflicht zu opfern. Aber es mangelte ihm an den Gruberfordernissen eines scharfen, systematischen Denkens und der Festigkeit des Charakters. Ohne die geistigen Füllsäden, an denen sich dem genialern Blick mit dem Verständniß der Zeit auch das erste Werden, künstlich Verbedekte oder Gemachte an Menschen wie Dingen enthüllt, ohne den Muth der Meinung, der durch Nichts beirrt schnurstracks auf sein Ziel losgeht, ließ er sich halbtos umtreiben von den auf ihn anbringenden Gegensätzen, so daß er nicht nur jeden entscheidenden Einfluß auf die Kirche verlor, sondern auf seinem Namen selbst der Anschein des Zweideutigen haften blieb. Vor Allem bezeichnend ist, daß, während er im Kampf mit Athanasius bis zur Ungerechtigkeit Partei nimmt, er gegenüber dem Constantin fast alle Wahrheitsliebe preiszugeben Gefahr läuft. Derselbe Empirismus kennzeichnet seine in allen Hauptpunkten durch Origenes bedingte Theologie. Es ist kein Streit, daß ihm vor sämtlichen Kirchenvätern, selbst einen Origenes und Hieronymus nicht ausgenommen, die Palme des kenntnißreichsten, in hellenischer wie christlicher Literatur heimischen Gelehrten gebührt. Er ist auch nicht ohne einen gewissen »Takt« für Unterscheidung des »Wesentlichen und Unwesentlicheren« im Christenthum. Aber Alles bei ihm geht auf's Sammeln, daher mehr um das Christenthum herum, als in sein Innerstes hinein. Und indem er dem Flug der in ihrer Berechtigung knapp bemessenen Speculation das Glaubensunmittelbare oder das christliche Bedürfniß entgegenhält, entschädigt er weder durch praktische Ideenfülle noch religiöse Heilserschauung. Ein Reflex derselben Geistesnüchternheit, welche ihm etwas Homogenes mit den Antiochenern gibt, ist sein Stil. Er ist für gewöhnlich einfach bis zur Trodenheit, hat aber einen Hang zu verwickelten Perioden, der, wo er erhoben werden will, durch erborgten Schimmer blümelnd und schwülstig wird. Man vgl. vit. Const. 1, 1 sq. 3, 10.

Zwei Punkte waren es vom Anfang an, welche auf Eusebius einen dunklen Schatten warfen. Vorerst seine Stellung zum Arianismus. Wenn Eiferer, wie Hilarius und Hieronymus, ihn ohne Weiteres zum Fahnenträger des Arianismus stempelten und als solchen die zweite nicänische Synode (787) summarisch verdammt, so verlanete von anderer Seite der Vorwurf der Doppelzüngigkeit (Soerat. h. e. 1, 23.). Wenige wagten ein Wort für seine nicänische Rechtgläubigkeit (Soerat. 1, 23. 2, 21.), denen Athanasius (ep. ad Afros c. 6. de decret. Nic. synod. c. 3.) insofern sich anreicht, als er eine Schwelung vom Arianismus zum orthodoxen Glauben voraussetzt. Die Wahrheit ist, daß Eusebius, weder Nicäner noch Arianer, zu aller Zeit einem sich gleichbleibenden, selbstständig formulirten Trinitätsbegriff anhing. Mit seinem frommen Gefühl sich an-

schliefsend an die Logoslehre des Origenismus, will er die wahre Gottheit des Erlösers in einfach biblischem Ausdruck. Aber das Gespenst des Sabellianismus treibt ihn in die Bahnen des Arianismus, über dessen Tragweite er sich nicht klar wird. So in unausgesprochener Schwelbe zwischen Gedanken und Begriff, scheu vor der Metaphysik der sich bildenden trinitarischen Schulsprache, überhaupt ohne Einsicht in die Nothwendigkeit fortschreitender Lehrentwickelung, hat seine Christusidee eine durchweg schillernde Gestalt.

Der Ursprung des Sohnes steht im Causalnexus zum Daseyn der Welt. Denn die Welt als ein ungeheurer, vielgegliederter Körper, zusammengesetzt aus zahllosen und sehr verschiedenen Theilen, bedurfte eines das Ganze ordnenden und leitenden Haupt, damit sie nicht im Fluß steter Veränderung durch allzuweite Entfernung vom Wesen des höchsten Gottes der nur in seiner Gemeinschaft zu erlangenden höchsten Güter verlustig ginge. Der Vater selbst konnte dieses Haupt nicht seyn, weil seine absolute Gottheit ohne Selbsteinschränkung erscheinend für die Natur des Erschaffenen verzehrend wäre. Als daher seine Liebe, um von dem ihr inwohnenden Leben mitzutheilen, die Welterschöpfung beschloß, erzeugte er zuvor aus sich den Sohn, nicht in Folge einer inneren Nothigung der Natur, sondern durch freien Willen. Eine Art Mittelwesen zwischen dem vollkommenen Urgrund und den gebrechlichen Geschöpfen, sollte derselbe einerseits das Fundament alles durch ihn zu Erschaffenden, andererseits das Werkzeug (*ὄργανον*; *ἐργέτης*) und die lebendige Norm seyn, welche die Gesamtheit des Existirenden zur Einheit verknüpft. Ihn Geschöpf nennen und gleich den übrigen Geschöpfen aus dem Nichtseynenden (*ἐξ οὐκ ὄντων*) entstanden denken, hieße seine Gottheit verneinen. Denn nur das Erzeugte ist dem Erzeuger ähnlich, und der Sohn war vor aller Zeit beim Vater bestehend. Aber die Art dieser Zeugung, wie überhaupt das Verhältniß des Sohnes zum Vater liegt über jede Denkfähigkeit hinaus. Unter allen Bildern steht ihr am nächsten das Bild vom Wohlgeruch. Der Sohn ist gleichsam der von Gott ausgehauchte, daher selbst göttliche Wohlgeruch. Ausfolge dieses Ursprungs das adäquate Abbild der väterlichen Gottheit, besaß er ihre ganze Wesensherrlichkeit in sich, ist wahrhaft Gott (*αὐτόθεος*), ganz Vernunft, ganz Leben (*αὐτοζωή*) und Güte (*αὐταγαθόν*), ohne Gleichen unter den geschaffenen Wesen. Nur zu dem eingeborenen Sohn hat der Vater dieses spezifische und, wie dies schon der Name besagt, physische Verhältniß. Aber derselbe Ursprung verbürgt andererseits die Realität des Sohnes als eines vom Vater hypostatisch unterschiedenen Seyns. Und da der Vater als der allein Ungezeugte die absolute Causalität ist, besteht der Sohn selbst erst im Vater seinen Daseynsgrund. Vater und Sohn haben nicht die gleiche Majestät (*ισότης*). Der Sohn, obwohl zeitlos, ist doch nicht anfangslos oder ewig schlechthin (*ἀνολως αἰδιος*). Seinem Daseyn geht dem Begriff nach das Daseyn des Vaters voraus. Der Sohn, als der zweite Gott in Unterordnung zu dem Vater, welcher als der unbedingt Eine und Einzige über Allem ist, hat auch zu ihm zu beten. Eben in dieser Einheit des Vaters als der Grundursache von Allem wurzelt die Einheit der Trinität. Denn es wäre undenkbar, daß sich drei Hovesassen zur Monas einigen, sofern nicht zuvor die Trias ihren Ursprung von der Monas hätte. Das Wesen der Gottheit ist schon vor der Trinität in sich abgeschlossen, aber die Trinität eben deshalb auch keine dem Wesen Gottes immanente, sondern durch freien göttlichen Willensakt gesetzte.

So bieten Subordinationismus und Homonie sich in der Theorie des Eusebius festschweigend Schach. Durch alle Ueberschwenglichkeit der für die göttliche Würde des Erlösers gebrauchten Prädicate blickt verschohlen das Faunusgesicht des arianischen Untergottes. Und das Räthsel schwindet, wie man bis auf die neueste Zeit ihn bald der Häresie des Arianismus, bald der Welle orthodoxer Zengen hat beigegeben können. Die Hauptstellen: *demonst. evang.* 4, 1—6. 5, 1. *theophan.* 1, 4 sq. 15, 21 sqq. 2, 3. 24 sqq. 3, 19. 39. *hist. eccles.* 1, 2. 10, 4. *theol. eccles.* 1, 2. 6. 8—13. 2, 6 sq. 23. Hierzu aus der neueren Literatur: Wöhler (*Athanasius der Große II.* S. 36 ff.), Banr (die Lehre von der Dreieinigkeit I. S. 472 ff.), Hänel (*de Euseb. Caesar.*

relig. christ. defens. 1843. S. 42 ff. 67 ff.), Dörner (die Lehre von der Person Christi, 2. Aufl. I. 2. S. 792 ff.), Neander (allgemeine Geschichte der Kirche, 2. Aufl. II. 2. S. 696 ff.), Klose (in Riedner's Zeitschrift f. d. histor. Theologie 1846. S. 395 ff.).

Nicht so leicht ist das Urtheil über Eusebius als Geschichtsschreiber Constantin's, nach welcher Seite ihn nicht bloß der Tadel des ungescheut übertreibenden, sondern die Thatfachen behufs Beschönigung oder Decoration geßiffentlich entstellenden Panegyrikers trifft (s. d. Art. Constantin). Daß das auf durchweg theokratischem und sittlich idealisirenden Farbengrund gemalte Lebensbild weit von der Wahrheit abliegt, läßt sich ebenfowenig bemängeln, als daß die Grenze zu ziehen schwer, wenn nicht unmöglich ist, wo der Irrthum des pragmatischen Prinzips in die bewußte Unredlichkeit umschlägt. Dazu kommt, daß der Pragmatismus, mit dessen Fäden Eusebius spinnt, nicht sowohl sein Eigenthum, als die solidarisch gewordene Gesichtsbetrachtung des gewaltvergötternden Heshischthums ist. Hiermit entsteht die zweite Schwierigkeit, wie viel davon dem besondern Schuldantheil des Eusebius und wie viel der Zeitpragmatik angehört. Denn geblendet von einem Umschwung, der das noch eben um seine Existenz kämpfende Christenthum plötzlich auf den Thron des Weltreichs erhebt, erschien dem hierarchischen System der Herrscher, welchem so Großes glückte, nur unter dem Gesichtspunkt des von Gott erwählten und gekrönten Rüstzeugs zur Ausbreitung der christlichen Religion (vit. Const. 1, 5.). Vor diesem Gesichtspunkt stellte sich Handlung und Bewegung des Gottgesalbten von selbst in das reinste Licht, zumal hieran das richtig ist, daß nach der derzeitigen Weltlage und sicher nicht ohne göttliches Walten Constantin's Kampf um politische Alleinherrschaft zugleich zum Kampf für das Christenthum wurde. Nicht politische Triebfedern, sondern göttliche Interessen, Erscheinungen und Eingebungen konnten daher überall das Bestimmende seyn (1, 47. 2, 12. 3, 25.). Was was nach der gewöhnlichen Moral sich nicht gutheißern ließ, wie Constantin's Treulosigkeiten und Frevel gegen die eigene Familie, das wurde entweder als tragische, höhern Zwecken dienende Nothwendigkeit geadelt oder verlegen verschwiegen. Vornehmlich in diesem Schweigen und Verschwieben der Motive, nicht in materieller Verfälschung, besteht des Eusebius Vergehen, zu dessen Entschuldigun auch das gereicht, daß er nicht sowohl eine erschöpfende Lebens- und Regierungsgeschichte, als eine Skizze der Verdienste des Kaisers um Kirche und Frömmigkeit in Absicht hatte (1, 11.). Anderes erklärt sich aus dem Bombast des byzantinischen Hof- und Etikettenstils, der so bald auch in die Kirche einschlich. Und da Eusebius so wenig Menschenkenner war, konnte er, auch wenn keine Rücksichten der Dankbarkeit sein Auge bestachen, der Täuschung kaum entgehen, daß, was ihm im engern Umgang mit Constantin Menschlichschönes entgegentrat, wie Milde, Sanftmuth (1, 46.), er frischweg als allgemeinen Charakterzug in sein Porträt eintrug. Auch von Constantin läßt sich erwarten, daß er seiner gläubigen Pietät durch Belohnung oder Verschleierung werde manchen Anstoß hinweggeräumt haben. Das ist selbstredend, daß eine Lobschrift, erst nach dem Tode ihres Helden verfaßt, nicht die Zweck der gemeinen Schmeichelei haben konnte. Und daß Eusebius ein höheres Gut als das irdische kannte, offenbart die Selbstverläugnung, welche ihn das Wohlwollen des Kaiserhauses wohl für wissenschaftliche, nie aber für Privatanliegen ansprechen ließ.

Die eigentliche Bedeutung des Eusebius für die Kirche liegt in seinen Schriften, die sich nach ihrem Hauptinhalt in vier Klassen sondern. Unter ihnen bildeten den Mittelpunkt seiner Studien und werden, so lange es eine Kirchengeschichte gibt, seinem Namen Unsterblichkeit sichern.

1. Die historischen Schriften. Zwar beschränkt sich das Hauptwerk 1) *Ἐκκλησιαστικὴ ἱστορία* in 10 Büchern, das altkirchliche Urkundenbuch bis 314, mit dem vollen Bewußtseyn seiner Schwierigkeiten, aber auch mit allen Hilfsmitteln der Zeit unternommen, auf eine Auswahl des Stoffs. Die am häufigsten wiederkehrenden Gegenstände sind die Ausbreitung des Christenthums, seine Verfolgungen und Märtyrer, die Häresien, Glaubensstreitigkeiten, Spaltungen über die Sittenzucht, die Auf-

einanderfolge der Bischöfe in den kirchlichen Metropolen, Verzeichnisse der Kirchenschriftsteller und ihrer Werke, endlich Gebrauch und Ansehen der neutestamentlichen Schriften. In ihren Rahmen sind die einzelnen Ereignisse oder Quellenauszüge gespannt, nach der Zeitfolge, atomistisch, eintönig. Von genetischer oder auch nur gleichmäßiger Behandlung bemerkt man wenig. Mit flüchtigem Hinwegeilen über das Wesentlichste wechselt rechtelloses Verweilen bei Geringfügigem. Die Treue des Berichteten wird verdächtig bald durch Unkritik und Leichtgläubigkeit, bald durch das Prekrustebett der theologischen Tendenz. Was der Sache des Christenthums einen Makel anzuhängen scheint, wie die Verweltlichung und der Hader der Bischöfe vor der Diokletian'schen Verfolgung, wird ängstlich versteckt (h. e. 8, 2.). Dogmatische Gunst oder Abgunst trübt und verengt den historischen Gesichtskreis. Auch chronologische Mißgriffe dringen störend ein. Das Ganze in's Auge gefaßt, läßt sich nicht bergen, daß diese Kirchengeschichte die urfrische Lebensfälle der Kirche in ihrem goldenen Jugendalter nur zur Anschauung bringt wie das Petrefakt das organische Gebild. Aber neben diesen Uebelständen hat das Werk den nicht hoch genug anzuschlagenden Vorzug durchgängiger Quellengemäßheit. Was in diesem Spätherbst der griechischen Kultur noch redlicher Wille und angestrebter Fleiß bei einem Unternehmen, welches sich auf jedem Punkt erst Bahn zu brechen hatte, vermochte, das sucht man nicht vergeblich. Die Ausbeute der öffentlichen Archive, Kirchenbibliotheken und Privatsammlungen (h. e. 6, 36.) ist vermehrt durch alte Ueberlieferungen, Nachfragen bei Theilnehmern des Geschehenen oder Zeitgenossen und durch Selbst-erlebtes. Daß die Urkunden meist in eigener Zunge reden, gewährt neben der Objectivität des Sachbestandes die Möglichkeit der kritischen Nachprüfung auch da, wo sich die Berichterstattung mehr reflectirend verhält. So oft es für das Dargestellte an ausreichenden Quellen gebricht, wird dies offen bekannt (h. e. 4, 35.). Die zu Rathe gezogenen sind mit Sorgfalt genannt und, so weit sie mündlich waren, mit Unterscheidung zwischen dem, was sich auf eine bewährtere Ueberlieferung und was sich auf bloße Sage oder Gerüchte stützt. Als die ergiebigsten Fundgruben treten überall hervor schriftliche Urkunden, Staats- oder kirchliche Erlasse, Briefwechsel, bischöfliche Successionsverzeichnisse, Schriften alter Kirchenlehrer und Nichtchristen. Hauptausgaben durch du Valois (Par. 1659. fol. u. 8^{te}, fehlerhafter Abdruck 1672), Heinschen (Lips. 1827. 3 T. mit einem kritischen Supplement 1840), Burten (Oxon. 1838. 2 T.). Handausgabe von Schwegler (Tubing. 1852). Deutsche Uebersetzungen von Stroth (Queblinb. 1776 ff. 2 Bde.) und Eloff (Stuttg. 1839). — Ueber die historische Glaubwürdigkeit des Eusebius sind zu vergleichen Möller (Havn. 1813), Danz (Jen. 1815), Kefner (Götting. 1816), Reuterbahl (Lund. 1826), Rienstra (Traj. 1838), Bachmann (in Jüßen's Zeitschrift f. d. histor. Theologie 1839. H. 2. S. 10 ff.). — Im Allgemeinen Baur (comparatur Eusebius hist. eccl. parens cum parente hist. Herodoto. Tub. 1834). — Um diesem Werk seines Lebens auch in Chronologie und verchristlichter Völkergeschichte einen festen Unterbau zugleich mit tabellarischer Uebersicht zu geben, hatte Eusebius der Kirchengeschichte als Vorarbeit ein zweites, nicht weniger staunenswerthes Werk vorausgehen lassen. Es ist dies 2) die Chronik (*χρονικά συγγραμματα, παροδική ιστορία*), „Jahrhunderte lang die Quelle aller synchronistischen Geschichtskennntnis in der griechischen, lateinischen und orientalischen christlichen Welt, aUenthalben überseht, fortgesetzt, ausgezogen, die Grundlage der verschiedensten Bücher.“ Sie umfaßt zwei Theile: a) einen Grundriß der Weltgeschichte bis zum Jahr 325, nach Zeit und Nationen geordnet, aber vielfach Plagiat aus der Chronographie des Julius Africanus, b) einen Auszug jener Weltchronik in Tabellenform, bis 378 fortgeführt von Hieronymus und lange Zeit nur lateinisch in seiner freischaltenden Uebearbeitung vorhanden. Die gründlichste Recension durch Scaliger (*thesaurus temporum* 1606. Amstel. 1658. fol.). Nicht alle Hoffnungen wurden erfüllt durch die im Jahre 1792 in Constantinopel aufgefundenene armenische Uebersetzung, welche neben zahlreichen Textverbesserungen auch völlig neue Abschnitte darbot. Nach der lateinischen Uebertragung derselben

durch Aug. Mai und Johrab (Mediol. 1818. 2 T.), wurde der armenische Text zugleich mit einer zweiten Uebersetzung zugänglich durch Bapt. Kucher (Venet. 1818). Die vollständigste Ausgabe durch Mai (scriptt. vett. nov. coll. 1833. T. VIII.). Sie liefert den ersten Theil lateinisch nach dem Armenischen, den zweiten in des Hieronymus Uebersetzung, beide mit den noch geretteten griechischen Fragmenten. Vgl. Niebuhr, hist. Gewinn aus der armen. Uebers. der Chronik des Euseb. (Abhandlungen d. Berl. Akademie d. Wissensch. histor.-philolog. Klasse 1820. S. 37 ff.). — Von den übrigen historischen Schriften sind auf uns gekommen: 3) das Leben Constantins in 4 Büchern, aus der Zeit nach 337. Ausgabe von Heinichen (Lips. 1830). — 4) Die Lobrede auf Constantin (*εἰς Κωνσταντῖνον τριακονταετηρικός*) vom Jahre 336, neben der bei Consekration der Kirche in Tyrus gesprochenen Rede das Hauptdenkmal für die Leistungen des Eusebius als Redner. S. Tzschirner (de claris vet. eccles. oratoribus: opusc. academ. S. 233 ff.). 5) Der Traktat über die Märtyrer Palästinas, eine mit der Wärme des Augenzeugers entworfene Schilderung der letzten Verfolgung unter Diocletian von 303 bis 310, ursprünglich ein für sich bestehendes Blatt, jetzt gewöhnlich im Anhang zum achten Buch der Kirchengeschichte. 6) In's Gebiet des Archäologischen streift das Bruchstück des Briefs an Constantia, Constantins Schwester, über die Christusbilder, für dessen Richtigkeit hinlänglich schon die alexandrinische Christologie einsteht. Bei Vitra (specileg. Solomonens. 1852. I. S. 383 ff.) abgedruckt mit einer ausführlichen Widerlegung durch den bildersfreundlichen Patriarchen Nicephorus von Constantinopel. 7) Verloren sind: die Sammlung der alten Martyrologien (h. o. 4, 15, 5, 4. 21.), das Leben des Pamphilus in drei Büchern (nach Hieronymus libri elegantissimi), die Beschreibung der Kirche von Jerusalem (vit. Const. 4, 46.) und die Schrift über das Passahfest (vit. Const. 4, 35.), vermuthlich ein Ostercyclus mit einer Geschichte der Passahfreilassungen.

II. Den zweiten Rang nächst den historischen Schriften behaupten, sowohl was die literarische Schätzung als die innere Güte betrifft, die apologetischen, in deren zwei umfangreichsten und Ein Ganzes ausmachenden Büchern der evangelischen Vorbereitung und Demonstration sich die gesammte Waffenmacht der altkirchlichen Apologetik abschließend zusammenfaßt. Dem Stufengang der Beweisführung entspricht die Zeit der Abfassung. Beide sind mit Bezug aufeinander und vor dem Jahre 324 geschrieben (praep. ev. 15, 1. 62. demonstr. ev. 1, 1. 3, 3.). Unter ihnen erweist als Vorbereitung auf das Christenthum 1) die *προπαρασκευὴ εὐαγγελική* in 15 Büchern, urkundlich aus altgriechischen Schriften die Ungeretheit und religiöse Unzulänglichkeit des Hellenismus sammt den Vorankästen des Evangeliums im Judenthum. Ausgaben: Bizer (Par. 1628. Col. 1688. fol.), Heinichen (Lips. 1842. 2 T.), Gaisford (Oxon. 1843. 4 T.). 2) Den positiven Beweis für die absolute Wahrheit des Christenthums führt aus seinem Wesen und seiner Vorankündigung in der Prophetie des A. T. die *ἀπόδειξις εὐαγγελική* in 20, jetzt nur noch 10 Büchern. Ausgaben: c. not. Montacutii (Par. 1628. Col. 1688. fol.), Gaisford (Oxon. 1852. 2 T.). Anfang des ersten und Schluß des zehnten Buchs bei Fabricius (dolect. argumentt. S. 1 ff.); ein kurzes Fragment aus dem fünfzehnten Buch bei Mai (scriptt. vett. nov. coll. I. 2. S. 173 f.). 3) Auf das Würdigste reproducirt den Inhalt beider Werke, wie das Compendium die Ausführung, mit welcher sie daher Vieles wörtlich gemein hat, die durch den Engländer Tattam jüngst dem Dunkel eines nitrifischen Klosters entriessene Theophanie (*Θεοφανείας* libri 5. bei Hieronym. vir. ill. c. 81.), eine Darstellung des Christenthums zumeist von Seiten seiner göttlichen Auktorität und Wirkungen, leider nur in syrischer Uebersetzung. Ausgabe von Lee (Lond. 1842), hieraus in's Englische übertragen mit Einleitungen und Anmerkungen (Cambr. 1843). Was in ihr fast völlig zurücktritt, der Weissagungsbeweis, das ist Hauptthema 4) in den um dieselbe Zeit mit der *Αποδείξις* zusammengestellten *ἐκλογαὶ προφητικαί* (h. o. 1, 2.), Sammlungen allegorisch gedeuteter Stellen des A. T., betreffend die Zukunft und das Werk Christi, deren vier nicht ganz vollständig erhalten

Bücher indeß selbst wieder nur Bestandtheile eines größern Werkes waren, mit dem Titel *ἡ καὶ πόλου στοιχειώδης εἰσαγωγή*. Ausgabe durch Gaisford (Oxon. 1842). 5) Von minderer Erheblichkeit ist die Abhandlung gegen Hierocles (Phot. cod. 39.), eine Widerlegung der längst von Christenfeinden gezogenen Parallele zwischen Christus und Apollonius von Tyana, vielleicht noch aus der Zeit vor dem Jahre 312. 6) Die Reihe aller vorhandenen Werke eröffnet die Apologie für Origenes, wegen ihres Versuchs, die Rechtsläubigkeit des großen Todten am Dogma des 4. Jahrhunderts zu erhärten, im origenistischen Streite die Zielscheibe der giftigsten Angriffe. S. Hieronymus (apol. 1. adv. Rufin. II. S. 135. apol. 2. S. 148). Das sechste Buch nach des Pamphilus Tode hinzugefügt allein von der Hand des Eusebius, aber vom Ganzen bloß noch übrig das erste in der unzuverlässigen Uebersetzung des Rufinus bei Origenes (opp. de la Rue IV. S. 17 ff. Pommersch XXIV. S. 263 ff.). Griechische Reste bei Photius (cod. 118. vgl. Soerat. h. e. 3, 7.). 7) Verloren bis auf die Titel sind: die beiden Bücher *ἐλέγχων καὶ ἀπολογίας* (Phot. cod. 13.), gegen heidnische Einwürfe wider das Christenthum — ferner die Streitschrift gegen Porphyrius in 25 oder nach Andern 30 Büchern (Hieronym. vir. ill. c. 81. epist. ad Magnus. 84.), — endlich die ihrem Inhalt nach nicht genauer aufzuhellenden *ἐκκλησιαστικῇ προπαρασκευῇ* (Phot. cod. 11.) und *ἐκκλησιαστικῇ ἀποδείξει* (Phot. cod. 12.).

III. Das schwächste Contingent sowohl nach Zahl als speculativem Gehalt stellt die dritte Klasse der dogmatischen Werke. Es hängt dies zusammen mit dem geringen philosophischen Geschick des Eusebius und seiner Abneigung gegen die das Zeitalter so mächtig bewegende Lehrfrage. 1) *Κατὰ Μαρκέλλον*, zwei Bücher, polemisch gegen den Ricaner Marcellus durch authentische Darlegung seines Sabellianismus. 2) *Ἐπὶ τῆς ἐκκλησιαστικῆς θεολογίας*, drei Bücher, biblisch-dogmatischer Beweis für das hypostatische Seyn des Sohnes, gleichfalls gegen Marcellus. Beide Werke aus der Zeit nach 336, zusammen mit der Schrift gegen Hierocles gedruckt im Anhang zu den Ausgaben der *Apoteixis* (so Par. 1628); abgefordert durch Gaisford (c. Hieroclem et Marcell. libri. Oxon. 1852).

IV. Auf derselben untergeordneten Stufe stehen die exegetischen Schriften, bei Unkunde des Hebräischen und prinziplosem Anschluß an Origenes von Belang fast nur für die Geschichte der Auslegung, und durch die eingestreuten geschichtlichen Notizen oder Lesarten der alttestamentlichen Uebersetzungen. Die Methode ist die allegorische, obwohl nicht ohne Berücksichtigung des Wortsinnes. Größerntheils erhalten sind die Commentare zu den Psalmen (bis Psalm 118, ed. Montfaucon coll. nov. patr. 1707. I. S. 1 ff.) und die zehn Bücher über Jesaias (nicht vor dem Jahre 324, bei Montfaucon II. S. 347 ff.). Kleinere Ueberbleibsel zum hohen Lied bei Meursius (Lugd. Bat. 1617), zu Lukas bei Mai (scriptt. vett. nov. coll. I. 1. S. 107 ff.). Anderes in den Catenen. Unter den verlorenen Auslegungsschriften sind zu erwähnen die über Matthäus (bei Mai I. 1. S. 84) und über den ersten Brief an die Korinther (Hieronym. ep. ad Pammach. 58.). So spärliche Beachtung aus jenem Grund, so wie in Folge des herrschenden Vorurtheils für allegorische, mit dem Brillantfeuer geistreicher Combination nur zu oft über ihre sprachliche oder historische Schwäche täuschender Fabelwerke die Commentare im Ganzen sanken, so allgemeine Aufmerksamkeit erregten die exegetischen Einleitungsschriften. Dahin gehört: 1) *περὶ τῶν τοπικῶν ὀνομάτων ἐν τῇ θείᾳ γράφῃ*. Der erste (untergegangene) Theil enthielt die Topographie Palästinas, speciell Jerusalems, der zweite, durch Hieronymus überarbeitet, ein alphabetisches Verzeichniß der biblischen Ortsnamen, mit Angaben über die Lage und spätere Benennung. Der griechische Text bei Bonfrière (Par. 1631), revidirte Ausgabe bei Clericus (onomasticon urbium et locorum a. scripturae. Amstel. 1707. fol.). 2) Die zehn evangelischen Kanones, Tafeln zur Ermittlung dessen, was einem Jeden der Evangelisten eigenthümlich und was allen oder mehreren gemeinsam ist, hervgerufen durch die Evangelienharmonie des Ammonius. Voraus steht der Brief an Karpianus. Beides in

verschiedenen Angaben des N. L. So bei Mill. 3) *Ζητήματα καὶ λύσεις* in drei Büchern (demonst. evang. 7, 3.), Lösung der in den Anfangs- und Schlusssapiteln der Evangelien auftretenden Widersprüche, an Stephanus und Marinus, bei Spätern unter abweichenden Titeln. So bei Hieronymus (vir. ill. c. 81.) als Buch de evangeliorum diaphonia, bei Ebedjesu (Asseman. bibl. orient. III. 1. S. 18) als *كتاب في جواب المسائل* (d. h. Buch der Lösung der Widersprüche im Evangelium). Griechische Fragmente bei Mai (scriptt. vett. nov. coll. I. 1. S. 1 ff. 172 ff. 374) und Corder. (enten. patr. graec. in Joann. S. 448 ff.). 4) Die Abhandlung *περί τῆς τοῦ βιβλίου τῶν προφητῶν ὀνομασίας*, welche ein altes Manuscript dem Namen des Eusebius zuschreibt, fragmentarisch bei Joh. Curterius 1580.

Biographien: Mart. Hanke (de Byzantin. rerum scriptt. graec. Lips. 1677. S. 1 ff.). — Du Valois (de vita scriptisque Euseb. Caes., auch bei Heinschen I. S. XXXIII ff.). — Fabricius (bibl. graec. ed. Harles VII. S. 335 ff.). — Stroth (Leben und Schriften des Eusebius, vor f. Uebersetzung der Kirchengesch. S. XV ff.). — Wöhler (Athanasius d. Große I. S. 231 ff. II. S. 36 ff.). — Dähne (in Ersch und Gruber, allgem. Encyclopädie Sect. I. Bd. XXXIX. S. 179 ff.). — Kimmel (de Rufino Euseb. interprete 1838. S. 1 ff.).

Semisch.

Eusebius von Doryläum, s. die Artikel Ephesus Räuber synode und Euthasianismus.

Eusebius, Bischof von Emesa (Emisa) in Phönicien, † um das J. 360, war der Abkomme eines edlen Geschlechts in Edessa. Nachdem er in seiner Vaterstadt den ersten grundlegenden Unterricht in der biblischen und weltlichen Literatur empfangen, besuchte er die verschiedenen kirchlichen Lehrschulen, um, was das Jahrb. an christlicher Speculation und Theologie betraf, sich in möglichster Ausdehnung zu eigen zu machen. Denn Liebe zu den Wissenschaften war die Hauptschlagader seines geistigen Wesens. Zuoberst in Palästina wurden die Bischöfe Eusebius von Cäsarea und Paterophilus in Scythopolis seine Lehrer in der Schriftklärung. Mehr als die Hieroglyphen ihrer weltlichen Schriftmysteriosophie sagten seiner praktischen Verständigkeit die Auslegungsprinzipien der ausblühenden Schule von Antiochien zu, wo sein ungekultig gährungsvolles Ringen (seit 330) sich zur Methode einer mit sichern Takt erfaßten Schrifttheologie abklärte. Das Verlangen, dem neugewonnenen Standpunkt auch eine philosoph. Unterlage zu geben, zugleich der durch die Eigenmacht des Bischofs Euphronius aufgedrungenen Ordination zum Priester zu entgehen, weckte den Voratz zur Reise nach Alexandrien. Um das J. 340 hatte er seinen Wohnsitz wieder in Antiochien. Schon um diese Zeit durch seine glänzend entfalteten Fähigkeiten als Exeget und Redner eine mehr als gewöhnliche Erscheinung, verhiess er auch für die höhere Kirchenleitung so Großes, daß ihn die antiochenische Synode des J. 341 für das nach der Absetzung des Athanasius erledigt geltende Patriarchat Alexandrien anersah. Allein Eusebius kannte von seinem frühern Aufenthalt her die Anhänglichkeit des Volks für den Märtyrer des Homousianismus. Und wenn schon sein Ordnungstrieb die vom gewalthätigen Eindringen unzertrennlichen Zerwürfisse und Spaltungen über Alles schenkte, so lag auch die Frage nicht ferne, ob das Maß seiner Kräfte für die Aufgaben einer in jedem Betracht so schlüpfrigen Situation ausreiche. Das Ergebniss einer unbefangenen Selbstschätzung war, daß er es aufschlug. Zur Entschädigung war ihm das kleine Bisthum Emesa verliehen worden. Aber die Emesener erschreckt durch sein mathematisch astronomisches Wissen, welches nach der Weise der Zeit sich auch auf die Schicksal verkündende Gestirnschrift des Himmels und auf Magie erstreckte, widerlegten sich seiner Einführung. Eusebius rettete sich nach Padoicea. Durch das Einschreiten des antiochenischen Patriarchen wurden zwar die Unruhen unterdrückt. Eusebius nahm ungehindert von seinem Bisthum Besitz. Allein sey's, daß das fortwauernde Mißtrauen der Gemeinde es zu seiner gedeihlichen Gemeinschaft kommen ließ, oder daß sein weltlichen Geschäften stets abholdes Gemüth die stilleren

Freuden der wissenschaftlichen Untersuchung dem geräuschvollen Glanz des Episkopats vortzog, den Feierabend seines Lebens verbrachte er amlos in Antiochien, wo er der Lehrer Diodor's von Tarsus wurde. Dieselbe Sterndeuterei, welche ihn bei den Eusebiern in das Geschrei der Zornerei brachte, machte ihn zum Günstling des Kaisers Constantius, der ihn mehrmals auf seinen Kriegszügen im Gefolge hatte, und war wohl die mythische ausgeschmückte Staffage für die Wunder, die er verrichtet haben sollte. Seine theologische Richtung entspricht dem durch Wahl und Verhältnisse bedingten Bildungsgang. Einfachheit und Schriftgemäßheit sind ihre Grundzüge, an denen sein für fremde Eigenthümlichkeit jederzeit offener, aber vor den allzu knappen Formeln der neu aufkommenden dogmatischen Terminologie schwerer Sinn um so mehr festhielt, als eigenbeliebiges Recht-habenwollen und Wortgeiz ihm als die Hauptursache aller Zerrüttung in der Kirche erschienen, die dogmatischen Lehrkämpfe ihn überhaupt kalt ließen. Gemäß diesem Bestreben, die ältere Unfertigkeit des Dogma als Schriftlehre gegen die compacter gewordene Orthodoxie aufrecht zu halten, mußte er sich dem Semipelagianismus verwandt fühlen, unter dessen Hauptern er ohnedies die Mehrheit seiner Lehrer und Freunde erblickte. Aber weit höher stellt ihn geschichtlich seine Beziehung zur antiochenischen Schule, deren Meistern er als einer ihrer einflussreichsten Vorläufer die Bahn brach. Diesen antiochenischen Typus bekundet nicht allein seine Auslegungsweise, welche, ohne der Verflachung das Wort zu reden, zwischen dem menschlich Gewollten und dem göttlichen Offenbarungsinhalt scharf scheidend, bei jedem Schrifttext zunächst dem Schacht der Sprache und Historie nachging (*Hieronym. vir. ill. c. 91.*), sondern mehr noch die Art, wie er sich das Weineinander der beiden Naturen in Christus zurechtlegte. Annahme des Fleisches durch den Logos, Inwohnen des Logos im Körper: das sind ihm bereits sehr geläufige Wendungen. Und wenn er den stärksten Accent auf die volle Leidenlosigkeit der göttlichen Natur legt, weil durch Leiden die unförperliche Wesenheit des zeitlosen Logos aufgehoben wäre, so soll selbst das Mit leiden, welches Schrift oder Kirchenlehre von ihm ausfragt, nur analogisch zu denken seyn. Was den Schriften des Eusebius die ausgetreiteten Leserkreise und zumal bei denen, welche selbst von der Wehkretenheit Profession machen wollten, rauschenden Beifall erwarb, das war die Naturwahrheit der bei aller Kunstform und Eleganz einfachen Rede. So dürftig auch die Druckstücke sind, noch heute bewährt sich ihre Gewalt an dem feurigen, in kurzen Sätzen oder spannenden Fragen sich fortbewegenden Gang, an dem Malerischen der zur Veranschaulichung des Uebersinnlichen angewandten Vergleichen, an der körnigen, schlagenden, in dialektischen Ueberraschungen wohlgeübten Beweisethode.

Unter den zahlreichen Schriften des Eusebius nennt Hieronymus als die vorzüglichsten die gegen die Juden, gegen die Heiden, gegen die Novatianer; 10 Bücher Auslegungen zum Galaterbrief und die kurzen Homilien über die Evangelien. Von einem andern Theil, welchen die syrische Kirche geborgen hatte, mag noch jetzt Manches dort in Uebersetzungen oder Uebersetzungen vorhanden seyn. Außer den beiden Streitschriften gegen Marcioniten und Manichäer, deren gelegentlich Theodoret (*sub. haeret. 1, 25 sq.*) Erwähnung thut, kannte Ebedjesu (*Assen. bibl. or. III, 1. p. 44*) Quästionen über das A. T. und eine Rede über Stephanus, Kenajas (*Assen. II. p. 28*) eine Schrift über den Glauben und andere Reden. Von allen diesen Werken haben nur geringe Druckstücke die Ungunst der Zeit überdauert, darunter die beträchtlichsten die dogmatischen bei Theodoret (*dial. 3. ed. Schulze et Nössel IV. p. 258 sqq.*). Exegetische Fragmente enthalten in großer Zahl die Catenen, gedruckt sind die über Genesis, Exodus, Leviticus, Apostelgesch. und den zweiten Brief des Petrus. Polemisch gegen Marcellus sind die nach Sprache wie Inhalt unzweifelhaft ächten, beiden ersten der fälschlich unter des Eusebius von Cäsar Namen gedruckten lateinischen Homilien (*opuscula 14. ed. Sirmond. 1643, wiederabgedruckt opp. var. I. p. 1. sqq.*), vielleicht identisch mit der von Kenajas aufgeführten Schrift über den Glauben, die zweite eine Gedächtnißrede auf Eusebius von Cäsar. Dagegen verrathen überall den Stempel des späteren Ursprungs die verschiedenen

lateinischen Kirchenvätern angehörigen, zuerst von Gagnée (Par. 1547), vollständiger durch Fromy (Par. 1575) und öfter herausgegebenen Homilien. Quellen: die von dem Bischof Georg in Laodicea hinterlassene Biographie ist verloren. Aus ihr Soerst. h. e. 2, 9. Sozom. 3, 6. Die etwas eilfertig zusammengeschriebene Monographie Augusti's (Euseb. Emes. opuscula quas supersunt graeca. Elberf. 1829.) kritisch berichtigt bei Thilo (üb. d. Schriften des Euseb. v. Alex. und des Eusebius von Emisa. Halle 1832. S. 59 ff.).

Semisch.

Eusebius, Bischof von Laodicea in Syrien, † 269, ein leuchtendes Vorbild altchristlichen Liebesethers. Von Geburt Alexandriner und bereits als Diakonus durch Standhaftigkeit im Glauben und nie sich genugthuende Aufopferung eine Zierde der dortigen Kirche, befand er sich unter denen, welche, als die nach dem Tode des Decius fast erloschene Christenverfolgung unter Valerian mit neuem Ungeßüm anfluderte, ihren Bischof in's Verhör vor den Proconsul Aemilianus begleiteten (257), und, während Dionysius als Verbannter der libyschen Wüste unter den benachbarten Volksschaften den Samen der christlichen Lehre streute, in Alexandrien ihr Leben an den Dienst der eingekerkerten Gläubigen und Bestattung der Märtyrer wagten. Noch mehr in's Große ging diese Liebesthätigkeit im Verfolg der furchtbaren Seuche, welche seit der Regierung des Galus Alles im Reich mit Jammer und Leiden füllte, und deren Entseßliches in Alexandrien ein durch die Empörung des nach dem Purpur lüßternen Aemilianus entzündeter Bürgerkrieg verdoppelte. Die Heiden, feig und erbarmungslos wie immer, stießen die nächsten Angehörigen von sich, um das eigne Leben zu retten. Eusebius und der übrige Klerus mit ihm brachte ohne Unterschied heidnischen wie christlichen Kranken Zuspruch oder Hülfe. Der Bürgerkrieg (263) spaltete die Alexandriner in zwei Heerlager. Den von dem Feldherrn des Kaisers Gallienus belagerten Stadttheil brachion bewohnten auch viele Christen. Während nun der Bischof Dionysius die geistige Gemeinschaft mit den Eingeschlossenen durch Briefe zu unterhalten suchte, benutzte Eusebius, im Einverständniß mit dem bei den Ausländischen anwesenden Freunde Anatolius, sein Ansehen bei dem römischen Feldherrn, um Tausenden der mehr durch Hungernoth als durch das Schwert Bedrängten freien Abzug zu erbitten. Das Ansuchen wurde bewilligt. Und Eusebius pflegte die zu Schatten Abgemagerten nach ihrem Eintreffen als Arzt und Vater. Das Jahr darauf führten ihn die über die Irrlehre des Paulus von Samosata in der Kirche Syriens entstandenen Bewegungen in's Ausland. Als Abgeordneter und in Stellvertretung des Bischofs Dionysius, welchen Alter und Kränklichkeit an seine Residenz fesselte, nahm er Theil an der antiochenischen Synode. Der ihm vorausgegangene Ruf und der gefällige Eindruck, welchen er hier machte, schufen ihm in Syrien eine zweite Heimath. Er wurde Bischof von Laodicea. Auch als solcher wird er zu den hervorragendsten Lehrern der Kirche gerechnet (Hieronym. chron. ad a. 2. Aural.). Doch erfreute er sich dieser Würde nur wenige Jahre. Durch seltsame Fügung folgte ihm im Bisthum sein bewährter Freund Anatolius, ein Guter, wie der Kirchenhistoriker Eusebius sinnig bemerkt, dem andern. Von schriftstellerischen Werken wußte schon das Alterthum nichts. Quelle: Euseb. l. e. 7, 11. 21. sq. 32.

Semisch.

Eusebius von Nikomedien, im arianischen Streit das Haupt der nach ihm benannten Eusebianer, seiner Parthei der Größe, † 341. Ein schrankenloser Ehrgeiz, der in der Wahl der Mittel völlig sorglos, auch den Reiz des bischöflichen Amtes nur nach dem Maß des dasselbe umstrahlenden äußern Kimbus schätzte; der Weltinn des Hofmannes gepaart mit dialektischem Formeleifer und dem feinsten psychologischen Instinkt, der ihn in Verwickelungen ebenso rasch den befreienden Ariadensfaden als an Menschen und Zuständen die Achillesferse entdeden lehrte; dazu eine nicht minder große Geschäftsgewandtheit als Gelehrsamkeit und Redegabe machten die Rolle begreiflich, welche er als Hofbischof wie Partheimann gespielt hat. Nach Ammianus Marcellinus (hist. 22, 9.) war er durch entfernte Verwandtschaft mit Julianus einer der ersten Familien des Reichs entsprossen. Ein Vertheil der Geburt, welcher, indem er ihn in die unmittelbare Nähe Constantin's

stellte, seinen hochfliegenden Plänen von vornherein die laudendste Aussicht eröffnete. Er war anfangs Bischof zu Verhus in Phönicien. Aber diese kleine, abgelegene Diöcese war nicht die geeignete Bühne für sein unruhiges, nach dem Himmelnden, Effektvollen hochtönendes, durch seelsorgerische Triumphe eher gelangweiltes als befriedigtes Treiben. Wahrscheinlich mit Hilfe der Schwester Konstantin's und Gemahlin des Licinius, die ihm ein fast blindes Vertrauen schenkte, bemächtigte er sich des Bisthums von Nikomedien, wo er beim letzten Zusammenseß der beiden kaiserlichen Schwäger insgeheim für Licinius intriguirte (Theodoret. h. e. 1, 19.), und, nachdem die Kriegswürfel gegen Licinius fielen, mit Allezeit fertigem Scharfsinn sich auch in die Gunst des Siegers hineinschleichen wußte. Seit der Regierungsfüh in die neuerbaute Constantin'stadt verlegt war, war sein Hauptabsehen, dem entgegenstehenden Kirchengesetz zum Trotz, mit dem Hof auch dorthin überzusiedeln, was ihm indeß erst im J. 338 dauernd durch Nachspruch des Constantius gelang. So gab er als der Erste das aufsteigende Beispiel des hierarchischen Zuhlens um das Bisthum der Hauptstadt, um von diesem Centralpunkt der Reichsmacht so viel möglich auch die Kirche zu beherrschen. Wie Arius und andere Koryphäen des arianischen Streits hatte er einst zu den Füßen des Presbyters Lucian in Antiochien gesessen, in dessen Schule neben kritischen Bibelstudien eine, wenn auch nicht samosatensis, doch dem orthodoxen Glauben der Kirche abgelehrte Christologie im Schwang ging (Epiph. haer. 69, 5. Philostorg. h. e. 2, 3. 15.). Der Subordinationismus war daher auch sein Bekenntniß. Und Arius durfte im Kampf mit seinem Bischof Alexander auf die Sympathien des Jugendfreundes mit um so mehr Zuversicht zählen, als die Aufforderung zu schiedsrichterlicher Einmischung in die Angelegenheiten eines unabhängigen Kirchenstrengers dem Selbstgefühl des Eusebius schmeichelte, er sich überdies durch die Sprache Alexanders in dem Rundschreiben an die Bischöfe der rechtgläubigen Kirche persönlich beleidigt fand. So verfocht er nach allen Seiten durch Gesandtschaften, Schreiben und Synoden die Sache des Arius auf das Eifrigste (Socrat. h. e. 1, 6. Sozomen. h. e. 1, 15.). In einem dieser Briefe an den Bischof Paulinus von Tyrus (Theodoret. h. e. 1, 5. Athanas. de synod. Arim. et Seleuc. c. 17.) rechtfertigte er das Erschaffensteyn des Sohnes aus dem Begriff der göttlichen Absolutheit. „Ein Ungezeugtes und nicht zwei; der Sohn, geworden durch den Willen des Vaters, nicht aus seinem Wesen; zwar unansprechlich und unveränderlich seiner Natur nach, aber durchaus untheilhaft der unerzeugten Wesenheit, nach Gesinnung und Macht in vollkommener Aehnlichkeit mit dem Schöpfer: das haben wir geglaubt und lehren es nach der Schrift, nicht nach eigenen Gedanken.“ Auf der Synode von Nicäa (325) ließ er sich zwar, nachdem das in streng arianischem Geist von ihm aufgesetzte Glaubensbekenntniß unter Ärmen zertrissen und er über den Erfolg seiner vertraulich an den Kaiser gebrachten Bitte um Erhaltung im Amt ungewiß war, nach langem Sträuben zur Unterschrift des von der Mehrheit beschlossenen Bekenntnisses bewegen. Aber nichts vermochte ihn zur Anerkennung der Verdammungsformeln, welche unmittelbar seine eigene Ueberzeugung ächteten (Sozom. 1, 20 sq. Theodoret. 1, 6. sq. 19.). Wenigstens in diesem Punkt durchbrach die Stimme des Glaubensgewissens alle Rückhalte weltmännischer Vorsicht. Bald darauf brachte ihm die Ankunft einer Gesandtschaft der ägyptischen Meletianer in Nikomedien den willkommenen Anlaß, die Kraft des Arianismus durch ein Bündniß mit diesen Schismatikern zu verstärken (Athanas. apol. c. Arian. c. 5. Epiph. haer. 68, 5 sq.). Ueber die Ursachen seiner späteren Verbannung nach Gallien erzählen die alten Geschichtsschreiber Widersprechendes. Gegen die apokryphische Ueberlieferung bei Philostorgius (Nicoet. thesaur. orthod. fid. 5, 8.), wonach er sogleich nach der Synode seine Unterschrift widerrief, mit den Worten: wir haben Unrecht gethan, daß wir furchtsam eine Gottlosigkeit guthießen! und hierdurch den Zorn des Kaisers erregt hätte, beweist schon die Chronologie. Denn erst drei Monate nachher wurde die Verbannung verhängt. Nach einem andern, bei Sozomenus (h. e. 2, 21.) aufbewahrten Gerücht soll er das Auslöschen seines Namens in den nicänischen Concilienakten durch Bestechung bewirkt, sich öffentlich gegen

das zum Reichsgesetz erhobene Dogma der Homousie aufzulehnen und dem Kaiser, der ihn darüber zur Rede setzte, auf sein Kleid zeigend geantwortet haben: auch wenn diesel Kleid vor meinen Augen zertrennt würde, doch würde ich läugnen, daß die beiden Stücke desselben Wesens wären. Dieses Gerücht zeigt, was man dem Uebermuth des Eusebius zutraute, sieht aber einem Märchen ähnlicher, als seiner in so plumper Weise sich genöthigt nicht blossstellenden Klugheit. Der Wahrheit am nächsten kommt unstreitig die Annahme, daß sein Verhalten gegen die vom Kaiser nach Nikomedien beschiedenen alexandrinischen Unruhestifter den Unwillen Constantins reizte (Sozom. 2, 21. Theodoret. 1, 19.). Di inzwischem durch das veränderte Urtheil des Kaisers über die Christlichkeit des Arianismus herbeigeführte Zurückberufung des Arius hatte bald auch die des Eusebius zur Folge (328). Der offensibele Grund war ein an die angesehensten Bischöfe des Reichs abgeschicktes und als Widerruf hingenommenes Schreiben, in welchem er nochmals seine volle Anhänglichkeit an den nicänischen Glauben und seinen Abscheu gegen alle Härte betheuerte. In seine Würde hergestellt und der schnell wiedergewonnenen Huld des Kaisers vergewissert, wandte er sofort Alles auf neue Nachbegründung des Arianismus. Der schlan berechnete Plan war jetzt der Sturz der hervorragenden Nicäner, wozu sich seine dogmatische Sprache (seiner Ueberzeugung oder bloßer Anbequemung) den mildern Ausdrucksweisen des sogenannten Semiarianismus annäherte (Phot. cod. 267.). Der erste Schlag traf nach Wunsch. Der des Sabellianismus verdächtige Eustathius von Antiochien, mußte seinen Stuhl räumen (Theodoret. 1, 20.). Auch in Constantinopel stand Eusebius an der Spitze der Bischöfe, welche durch politische Rücksichtungen die Vertreibung des Athanasius durchsetzten (336, s. Soerat. 1, 35. Sozom. 2, 28.). Unter dem Bischof Alexander in der Hauptstadt angemuthete pompbaste Wiederannahme des Arius in die Kirchengemeinschaft zielte unfehlbar zugleich auf einen Handstreich, um nach Umständen das Hofbisthum für sich in Besitz zu nehmen. Auf eine Mine der Art deutet die gegen Alexander geäußerte Drohung, daß die Weigerung ihn den Episkopat kosten könne (Soerat. 1, 37. Sozom. 2, 29.) oder nach anderer Angabe, daß er selbst den Arius in die Kirche einführen werde (Epiphani. haer. 69, 10. Athanas. ad epist. egypt. c. 19.). Der letzte bemerkenswerthe Akt war seine Theilnahme an dem Mandat, durch einen Verdammungspruch über Athanasius auch das Aueubland in die Schlinge des Arianismus zu verstricken, und da dies schicksal, seine Mitwirkung zur dogmatischen Feststellung des Semiarianismus in den Symbolen der antiochenischen Synode (341). Wunderbar, daß, wie sein ganzes Leben eine fortlaufende Kette von Ränken gegen das nicänische Bekenntniß war, noch die über seine Nachfolge angedrohte Wolschlacht in den Straßen Constantinopels einen blutigen Feuerschein auf das Andenken des Todten warf.

Semiſſ.

Eusebius, seit 361 Bischof von Samosata am Euphrat, † um 379, unter Valens ein Hauptbollwerk der orthodoxen Kirche des Orients gegen den Arianismus. Nach langem Hader hatten Arianer und Nicäner sich auf der antiochenischen Synode des J. 361 in der Wahl des Meletius zum Patriarchen von Antiochien vereinigt, weil jener der Partheien den behutsam zurückhaltenden Mann zu den ihren zählte und die mit beiderlei Unterschriften bedeckte Wahlurkunde wurde in die Hände des Eusebius niedergelegt (Theodoret. h. e. 2, 27.). Sofort die erste Predigt zerstörte die Hoffnungen der Arianer. Meletius verkündigte freimüthig vor den Ohren des Constantius seinen Glauben an die volle Gottheit Christi, worauf in Samosata ein kaiserlicher Abgeordneter erschien, um die durch Entsetzung des kaum Erwählten erloschene Urkunde zurückzufordern. Eusebius verzweigte sie, weil die Auslieferung ohne Ermächtigung aller Unterzeichneten ein Vertragsbruch wäre. Dem zweiten Boten, der ihm für den Fall fortgesetzter Unspenligkeit mit dem Abhauen der rechten Hand drohte, streckte er beide Hände entgegen, mit der Bekräftigung, eher lasse er sich beide abhauen, als daß er dieses offenkundige Dokument arianischer Bosheit von sich gebe. Diese männliche Unerschrockenheit ließ selbst den Constantius nicht unbewegt (Theodoret. 2, 28.). Nach Julians des Abtrünnigen

Tode half Eusebius auf der unter Meletius in Antiochien (363) zusammengetretenen Synode zu dem Beschlusse, durch eine Beitrittserklärung zum Glauben von Nicäa dem Uebergang in den neuen Zustand unter Jovian mitzufördern (Soorat. h. e. 3, 25. Mansi concil. coll. III. p. 372). Die Verfolgungen unter Valens seit 364 steigerten seine angeborene Thalkraft zu der Kühnheit, welche trotz augenscheinlicher Lebensgefahr das Höchste wagend im schwerer Zeit Großes für Aufrechterhaltung und Neubelebung des orthodoxen Kirchenthums anbahnte. So durchzog er als Soldat verkleidet die Sprengel Syriens, Phöniciens, Palästinas, um den ihrer Hirten beraubten Gemeinden rechtgläubige Geistliche zu weihen (Theodoret. 4, 12.). Bei der zwiespältigen Bischofswahl in dem sappadocischen Caesarea (370), wo die arianisch Gesinnten alle Hebel anstrebten, um einen Mann ihrer Farbe durchzubringen, erhob er seine Stimme für Basilius. Und die innige Freundschaft, in welche er hierdurch zu diesem Kirchenlehrer kam, machte ihn in den J. 372 und 373 zu einem Haupttheilnehmer der Versuche, mit Hülfe des Abendlandes den Sieg des Nicänismus auch im Orient vorzubereiten (Basil. 58. 69.). Gleichzeitig sehen wir ihn bemüht um Beilegung der sappadocischen Kirchenwirren, namentlich als Unterhändler im Streit des Basilius mit dem zweideutigen Bischof Eustathius von Sebaste. Aus dieser vielseitigen Thätigkeit riß ihn das seit Jahren über seinem Haupt schwebende Ungewitter (373). Sobald das kaiserliche Verbannungsbefehl in Samosata einlief, war sein Erstes die Sicherung des Ueberbringers. In der Stille der Nacht reiste er selbst ab, und dem Flehen der ihm bis Jengma nachgereisten Gemeinde, die ihn unter Thränen beschwor, daß er sie nicht schuplos lassen wolle, antwortete er mit der Erinnerung an den jeder Obrigkeit schuldigen Gehorsam (Theodoret. 4, 13.). Auch von Thracien, seinem Verbannungsort aus, wo er viel von den plündernden Gothen zu erdulden hatte, besprach er in lebhaftem Briefwechsel mit Basilius und Gregor von Nazianz alle wichtigeren Vorgänge der Kirche. Nach dem Tode des Valens (378), der die Drangsalzeit der orthodoxen Kirche endete, beschäftigte ihn in Vollmacht des antiochenischen Concils (379) die Reorganisation der tieferrüttelten syrischen Diöcesen durch Anstellung rechtgläubiger Bischöfe. Eben hielt er zu diesem Behuf seinen Einzug in Doliche, einer kleinen Stadt der Landschaft Comagene, als ein Steinwurf aus der Hand eines arianischen Weibes seinem Leben ein plötzliches Ziel setzte. Noch sterbend verpflichtete er die Umstehenden, daß sie die Mörderin nicht zur Verantwortung ziehen wollten (Theodoret. 5, 4.). Außer dem Heiligentafel, der seine Märtyrerverfeier in der römischen Kirche für den 21. Juni, in der griechischen für den darauf folgenden Tag nachweist, ist im Andenken der Nachwelt der Name des Eusebius fast verschollen. Buchstabenmenschen, wie der römische Bischof Damasus, witterten in dem Gesinnungsgenossen des Meletius den verkappten Arianer. Andererseits sind die Briefe des Basilius und Gregor von Nazianz voll von Lobsprüchen über seine Weisheit, Frömmigkeit, Bekenntnistreue und seelsorgerische Amtserfahrung. Basilius stellt sich selbst als Bürgen für die Rechtgläubigkeit des Verlegerten, den er als seinen geistlichen Vater liebt. Gregor hat nicht Worte genug, um seiner Ehrfurcht für ihn Ausdruck zu leihen. Zugegeben, daß an Lobsprüchen, wie Säule der Kirche, Stolz der gereiteten Christenheit, Richtschnur des Glaubens, orientalische Höflichkeit einen ebenso starken Antheil als Wahrheit und Ueberzeugung hat, immerhin bleibt so viel stehen, daß Eusebius, ein Kirchenhaupt von seltener praktischer Thätigkeit, unter den gemäßigten Nicäern seiner Zeit einen hohen Rang einnahm. Quellen: außer den im Einzelnen verzeichneten Nachrichten bei Theodoret Basilius (epist. 5—9. 253—265. opp. ed. Par. 1638. III. S. 48 ff. 252 ff.) und Gregor von Nazianz (epist. 28—30. 204. opp. ed. Par. 1690. I. S. 792 ff. 900).

Gemisch.

Eusebius, Erzbischof von Caesarea um das J. 600, verdient als gelehrter Bestreiter des Monophysitismus, dessen Anhänger und Conventikel sich in versteckten Kesten auch über die Diöcese Syrien verzweigten. Der römische Bischof Gregor der Große, hievon unterrichtet und brennend für die unbefleckte Keuschheit der Braut Christi, nahm als Metropolit Veranlassung, ihm die unnachlässliche Ausrottung der Häretiker

zur Pflicht zu machen (epist. 10, 42. 11, 74.). Aber mehr als von diesem gewaltsamen Befehlsgeheiß, scheint Eusebius sich von der schriftlichen Bekämpfung versprochen zu haben. Herausgefordert durch den etwas petulanten Angriff eines Mönchs Andreas, schrieb er 10 Bücher gegen den Irrthum der Apathartodoleten. Photius, der eine Inhaltsübersicht gibt (cod. 162.), rühmt an ihnen nächst der Einfachheit und Reinheit der Sprache das apologetisch Treffliche der rechtgläubigen Ausführungen. Eusebius.

Eusebius, Bischof von Vercelli in Piemont, † um 371, einer der Triumvirn, welche unter Constantius im Abendland Schweres für das nicänische Bekenntniß litten, aber durch Dulden und Kämpfen der später siegreichen Orthodorie die Standarte aufpflanzten, wurde auf der Insel Sardinien geboren, und soll nach der Legende durch seine Mutter Restituta, welche sich als Wittwe in Rom niederließ, dem Papst Eusebius zur christlichen Erziehung übergeben, von diesem im J. 311 getauft und benannt worden seyn (Baron. annal. ad a. 311. N. 42.). Unter Papst Sylvester eine Zeitlang Lector in Rom, wurde er durch Volk und Klerus einstimmig zum Bischof von Vercelli gewählt (Ambros. epist. 63, 2.). Aus dem Dunkel dieser Diöcese rief ihn der Nothstand der Kirche auf den Kampfplatz gegen den Arianismus. Auf Ersuchen des römischen Bischofs Liberius hatte er mit andern päpstlichen Abgeordneten den in Gallien weilenden Kaiser Constantius zur Veranstaltung einer Synode in Mailand überredet (355). Das Mein war auf beiden Seiten das völlig entgegengesetzte. Die katholischen Abendländer wollten die Ehrenrettung des durch das Concil von Arles (353) schmächtig verurtheilten Athanasius, der Kaiser seine nochmalige, solennere Verdamnung, in der Einbildung, daß damit das Haupthinderniß für die Einstimmung des Occidentis zum Arianismus beseitigt wäre. Eusebius beabsichtigte den Verhandlungen fernzubleiben, deren Ausgang er voraussah. Allein ein Name von seinem Klang, auf dessen Haltung das ganze Abendland mit Spannung blickte, der daher in dem einen oder andern Sinn den Ausschlag geben konnte, war beiden Theilen gleich unentbehrlich. Sowohl Orthodoxe als Arianer, da Kaiser selbst sandten an ihn Schreiben mit der dringenden Mahnung sich einzufinden (Baron. annal. ad a. 355. N. 2 sqq. Mansi concil. coll. III. S. 236 ff.). Er überwand sein Widerstreben. Gleichwohl verzögerte die Minorität der Alles tumultuarisch beherrschenden Arianer seine Zulassung zehn volle Tage. Auf seinen Vorschlag der Beschlußfassung über Athanasius müsse die Verständigung über den wahren Glauben voranzugehen, riß der gegenwärtige Kaiser, der nicht unter seiner Würde achtete, sich in eigener Person als Ankläger gegen Athanasius hinzustellen (Athanas. hist. Arian. c. 76.), das zur Unterschrift vorgelegte nicänische Symbol in Stücke, mit der Ankündigung, dergleichen dürfe nichts geschehen (Hilar. ad Constant. Aug. Col. 1617. p. 99). Den katholischen Bischöfen, welche hierauf die Erwiderung wagten, es widerstreite den Kirchengesetzen, einen Angeklagten ungehört zu verdammen, donnerte er die despotische Antwort entgegen: was ich will, das soll Kirchengesetz seyn (Athanas. hist. Arian. c. 83.). Und als sie in die Bitte, der Kaiser wolle nicht die arianische Häresie der Kirche aufzwingen, Erinnerungen an die Schranken der weltlichen Gewalt und an das göttliche Gericht einfließen ließen, griff er, stumm vor Zorn über so ungewohnte Sprache, zum Schwert (Athanas. a. i. D. R. 34.) Allein Schreckmittel der Art glitten machtlos an Eusebius ab. Während Hunderte der eingeschüchterten Bischöfe kleinmüthig das antinicanische Mailänder Credo unterzeichneten, verschwandete an ihn der Kaiser noch nach der Synode fruchtlos die Mahnung, er möge durch seinen Beitritt die Eintracht der Kirche bleibend mitbegründen (Baron. annal. ad a. 355. N. 16. Mansi concil. coll. III. p. 328). So wurde er, nachdem der Kaiser von seinem ersten blutigen Gedanken abgehanden war, nach dem palästinischen Scythopolis in die Verbannung geschickt. Hier ward er von einem vornehmen Judenchristen Iosephus gastfreundlich aufgenommen (Epiphan. haer. 30, 5.). Gläubige aus der Nähe und Ferne beeiferten sich, ihm durch Besuch und Zuspruch die Leiden des Exils zu erleichtern. Auch aus Vercelli wurde er durch eine Gesandtschaft, Briefe und Liebesgaben erfreut. So wie indeß die Hoffnung schwand, daß er sich werde durch

Milde zum Glaubensabfall verlocken laſſen, verſchärfte ſich ſeine Haſt durch raſch ſich drängende Gewaltmaſregeln. Man trennte ihn von ſeinem Klerus, erbrach ſeine Wohnung, welche geplündert wurde, ſchleppte ihn nackend über die öffentliche Straße in einen dumpfen, engen Kerker. Da auch dieſe Brutalität an ſeiner Standhaftigkeit nichts verſang, wurde er nach Rappadocien (Hieron. vir. ill. c. 96.), von da in die Thebais deportirt (Socrat. h. e. 3, 5. Sozom. 5, 12.). Nach dem Regierungsantritt Julian's durch die kirchenfeindliche Politik deſſelben befreit, begab er ſich zuerſt nach Alexandrien, um mit Athanaſius und der durch ihn berufenen alexandrinischen Synode (362), deren Beſchlüſſen er in allen Stücken den Herzen zuſtimmte, an den Wiederaufbau der ſchwerbetroffenen orientaliſchen Kirche Hand zu legen. Die Synode vertraute ſeiner Weiſheit das Werk der Friedensſtiftung in der durch die meletianiſche Spaltung verſtörten antiocheniſchen Kirche (Athanas. ad Antioch. c. 2.). Hierzu war er der rechte Mann. Aber durch die Uebereilung des Biſchofs Lucifer von Caſſiari, der blind dreinfahrend den nicht minder excentriſchen Presbyter Panlinus zum Biſchof der Euſtathianer geweiht hatte, war der Riß bereits unheilbar. Unwillig über dieſe Ordination verließ Eusebius, ohne ſich für eine der Partheien auszusprechen, Antiochien und erreichte, nachdem er auf weiten Umzügen durch den Orient die abtrünnigen oder ſchwankenden Gemeinden im nicäniſchen Bekenntniß beſteigt hatte, auf der Straße über Aegypten 363 die Feldmarken Italiens (Socrat. 3, 9. Sozom. 5, 13.). Ganz Italien legte nach des Hieronymus Ausdruck bei ſeiner Ankuft die Tranerkleider ab. Das Hauptziel ſeiner Beſtrebungen war von jezt ab ein doppeltes. Eingenommen von dem durch die Wahrnehmungen im Orient verſtärkten Vorurtheil, daß die Vollkommenheit chriſtlichen Lebens im Mönchtum gipſte, vereinigte er ſich mit ſeinem Pfarrklerus zu einem völligen Cönobitenleben. Als der Erſte im Abendlande verband er die Weltluſt des Kloſters mit den Pflichten des Prieſters (Ambros. epist. 63. 66. 70.), und gab hierdurch das Vorbild für die bald nachher von Auguſtinus, in großartigerem Maßſtab ſeit dem 8. Jahrh. verwirklichte Idee des kanoniſchen Lebens der Geiſtlichen. Seine zweite Hauptſorge war der fortgeſetzte Kampf gegen den Arianismus. Ermunthigt durch politiſche Umſtände, hatte der Arianismus in Mailand unter dem Biſchof Argentius (ſ. d. Art.) mit neuer Macht ſein Haupt erhoben. Um ihn in dieſer ſeiner Burg anzugreifen, erſchien Eusebius plötzlich in Mailand (364). Allein ein Befehl des Kaiſer Valentinian's I., der ſelbſt mit Argentius in Kirchengemeinſchaft ſtand, und von ſolchem Uebermaß orthodoxer Kampfluſt Unruhen beforgte, wies den Alzuweiſrigen in ſeinen Sprengel zurück. Einem Leben von ſolcher Selbſtaufopferung durfte auch der Kranz des Märtyrertums nicht fehlen. Eine Grabſchrift preiſt ihn im Aкроſtich als Märtyrer. Nach der Sage wurde er von den Steinwürfen der nachſehenden Arianer martervoll getödtet. Als Blutzuge hat er ſeine Stelle im Pantheon der Heiligen. Seine Geburtſfeier zum höhern Leben fand nach ältern Martyrologien am 1. Auguſt, nach römiſcher Feſtſtelle am 16. December ſtatt. Allein dem behaupteten Märtyrertum ſteht entgegen, daß weder Ambroſius (opist. 63, 2.), der ihm doch nach Zeit wie Ort ſo nahe war, noch Gregor von Tours, der von den obliquen Wandern in der Kirche des Confessors nicht ſchweigt (de glor. confess. c. 3.), das Mindeste davon weiß.

Von den Schriften des Eusebius behandeln die dem Untergang entſchlüpften Briefe theils die dogmatiſche Streitfrage des Jahrhunderts, theils die Leiden ſeiner Gefangenſchaft. Es ſind: 1) ad Constant. Aug. una (Mansi III. p. 237); 2) ad presbyteros et plebes Italiae; 3) libellus facti ad Patrophilum, beide aus Sythopolis, letzterer an den arianischen Biſchof ſeinen Kerkermeiſter; 4) ad Gregor. episcop. Spanensem Bäticum, aus der Thebais v. J. 359. (bei Hilar. fragm. p. 136). Abgedruckt bei Galland, bibl. patr. V. S. 78 ff. bibl. patr. max. V. S. 1227. Nach Hieronymus (adv. Vigilant. ep. 75. vir. ill. c. 96.) hatte Eusebius den Commentar des Eusebius von Cäsarea über die Palmen, mit Weglaſſung des Häretiſchen in's Lateiniſche überſetzt. Ob der im Dom von Berceſſi aufbewahrte alte Evangeliencodex von der Hand des Eusebius ſey,

läßt sich im besten Fall glauben, nicht beweisen. — Eine alte, legendenhafte Lebensbeschreibung bei Ughelli (Italia sacra IV. S. 717 ff.), womit zu vergleichen Acta sancti. Aug. I. S. 340 ff. Einzelnes Biographische auch in den Lobreden des Maximus Taurinensis (opp. Rom. 1784 homil. 77 sqq. serm. 81 sq. und im Anhang serm. 20—23.), bei Ambrosius (opp. Bened. serm. 56 sq. IV. p. 577 sqq.) und bei Muratori (anecd. IV. p. 77 sqq. — Bearbeitungen: Baronius (annal. ad a. 355—371.). Gruber (allgem. Encyclopädie Sect. I. Bd. XL. S. 444 f.). Mödler (Athanasius der Große II. S. 121 ff.). Semisch.

Eusebius, der einzige Pabst dieses Namens, von Herkunft Grieche und, wie die Legende will, Sohn eines Arztes, gelangte im J. 310 nach dem Ableben des Marcellus zum Pontifical, über dessen Dauer die Angaben von 4 Monaten bis zu 6 Jahren schwanken. Eusebius (chronic. ad a. 1. Galer.) hat 7 Monate. Paut einem durch Baronius (annal. ad a. 357. addend.) an's Licht gezogenen, aber nach Gegenstand wie Ursprung dunkeln Epitaph, welches Baronius selbst von einem ganz andern Priester Eusebius versteht, erneuerten sich unter seiner Verwaltung die Händel über das Verfahren gegen die in der Verfolgung Gefallenen (lapsi). Die Vorgesetzten, aufgereizt und gegängelt von einem Heraklius, bestanden auf Absolution ohne die vorschristsmäßige Kirchenbuße. Eusebius widersetzte sich. Hierüber kam es zu blutigen Austritten, zu deren Beseitigung der Usurpator Maximian nach seiner tyrannischen Weise, oder weil nur auf diesem Wege sich dem Tumult Einhalt thun ließ, den Pabst Eusebius nach Sicilien verbannte. Dort soll er gestorben seyn. Ohne Zweifel rührt es von diesem Exil her, daß die spätere Zeit sein Gedächtniß mit der Glorie des Märtyrertums umkleidete. Seine Heiligenfeier wird am 26. September kirchlich begangen. Die von dem falschen Isidorus ihm zugeschriebenen drei Briefe an die Bischöfe Galliens, an die Aegyptier und an die Bischöfe Inociens und Campaniens sind unächte Nachwerke, wie die unter seinem Namen umlaufenden Dekrete. Ebenso starke Anachronismen enthalten die sonstigen, ihn betreffenden Traditionen. Vgl. acta sanct. ad 26. Septbr. — Pagi (breviarium pontific. roman. I. S. 65 f.) — Beyer (Hist. der röm. Päbste, von Rambach. 2 Aufl. I. S. 144 f.). — Gruber (allgem. Encyclopädie Sect. I. Bd. XL. S. 445 f.). Semisch.

Eustathius, von der röm. Kirche als Heiliger und Märtyrer verehrt, dem eine der Hauptkirchen der Stadt Paris geweiht ist. Aus den nicht vor dem 8. Jahrhundert gesammelten Nachrichten über ihn entnehmen wir, absehend von dem Legendenartigen mit Sagenhaften, daß er vor seiner Taufe Placidus geheißten, und mit seiner Frau Tatiana, nachmals Theopiste (Gottgläubige) genannt, das Christenthum angenommen, auch zwei Kinder Agape und Theopiste gehabt habe. Er soll unter Kaiser Hadrian (um 130 n. Chr.) mit diesen seinen Angehörigen zu Rom Märtyrer geworden seyn. Schon seit dem 6. Jahrhundert wurde sein Gedächtniß daselbst gefeiert, und Pabst Cölestin III. soll ihm dem heil. Eustach gewidmete Krypte oder Kapelle haben restauriren lassen. Vermuthlich auch unter diesem Pabst sind — nach einer Urkunde Philipp Augusts vom Jahr 1194 zu schließen — Reliquien dieses Heiligen nach Frankreich gesandt worden, wo sie in der Abtei St. Dengs aufbewahrt und in der Folge der neuen Pfarrkirche zugetheilt wurden, die den Namen St. Eustache erhielt. Die Acta dieses Märtyrers sind nach dem Handschriften in der R. Bibliothek zu Paris, griech. und latein. von dem P. Combefis in seiner Sammlung betitelt: Illustrium Christi martyrum lecti triumphus Paris. 1660. 8. herausgegeben und finden sich auch bei den Vollandisten zum 20. October. Vgl. Biographie univers. Tom. 63. S.

Eustathius, Bischof von Antiochien, durch die Synode von Nicäa im J. 325 zu dieser Würde befördert, da er bis dahin Bischof v. Beräa gewesen war, ist bekannt als einer der eifrigsten Gegner des Arianismus; er zeichnete sich als solcher aus auf der genannten Synode so wie in mehreren Schriften. Dadurch zog er sich den Haß der Arianer zu. Sie veranstalteten im J. 331 eine Synode in Antiochien. Eusebius von Nikomedien, der auch den Eusebius v. Cäsarea gegen Eustathius eingenommen, beschul-

digte diesen, auf Grund einiger dunkeln und unvorsichtigen Ausdrücke, des Sabellianismus; dazu kam die völlig ungegründete Anlage, daß er Fleischesünden begangen habe. Die Synode entsetzte ihn seines Amtes; der Kaiser, an den er appellirt hatte, bestätigte das Urtheil der Synode und verwies ihn nach Thracien, wo er vor dem Jahre 360 muß gestorben seyn. Seine Absetzung brachte in der Antiochenischen Kirche eine große Aufregung hervor; seine Anhänger, Eustathianer genannt, trennten sich von den ihnen aufgedrungenen arianisch-gefinnten Bischöfen und bildeten eine bis in das 5. Jahrh. fortbestehende Kirchenparthei. Was die Schriften des Eustathius betrifft, so ist uns nur Eine erhalten worden *κατὰ Περικλέους διαγνώστικος εἰς τὴν τῆς ἐγγαστριμύθου θεωρημα*, Critici Sacr. Tom. VI., worin er die Meinung des Origenes, daß die Heze zu Endor (s. d. Art.) den Geist des Samuel wirklich heraufbeschworen habe, widerlegte. Ueberhaupt verwarf Eustathius des Origenes allegorische Auslegungsmethode und wird daher von Reander R. G. II. 748 als ein Vertreter der antiochenischen Schule aufgeführt. Von seinen verloren gegangenen Schriften hat Fabricius in der bibl. Graeca Vol. VIII. die Fragmente gesammelt. S. über ihn Hieronymus Catal. c. 85. Sozomenus II. 19. Philostorgius II. 7. Fabricius l. c.

Eustathius, Bischof von Sebaste in Armenien seit 350, von Geburt ein Kappadocier, übel berüchtigt wegen des schwankenden Charakters, den er in den dogmatischen Streitigkeiten seiner Zeit zeigte. Er war bald nicänisch, bald arianisch, bald semiarianisch geinnt, am längsten blieb er Semiarianer; zuletzt schloß er sich an die Eno- mianer an und starb 380. Er genoß lange die Freundschaft Basilus des Großen und brach mit ihm, als er sah, daß sie nicht mehr fortbestehen könne, so wie er denn auch von mehreren Synoden verurtheilt wurde und das Vertrauen aller Partheien verlor. Ein Verdienst um die leidende Menschheit hat er sich erworben durch Stiftung eines Spitals in Sebaste für Fremde und Kranke. Er war es auch, der das Mönchthum in Armenien, Pontus und Paphlagonien einführt und Anlaß gab zur Entstehung der schwärmerisch-ascetischen Parthei der Eustathianer. Eustathius suchte nämlich die Mönchseuthalt-samkeit und Strenge den Christen überhaupt beizubringen. So entstanden abgesonderte Vereinigungen von Asceten beiderlei Geschlechts, welche den Grundsatz aufstellten, daß kein Verheiratheter selig werden könne, und die daher mit keinem Geistlichen, der vor seiner Ordination verheirathet gewesen, Gemeinschaft haben wollten. Sokrates H. E. II. 43. Sozomenus H. E. III. 14. Sie wurden durch die Synode von Gangra (s. d. Art.) verurtheilt und verschwanden bald. Ueber sein Verhältniß zu Aetius, s. d. Art. *h*.

Eustathius. Dieser berühmte Commentator des Homer, längst wichtig und viel- genannt in der Philologie, ist seit einiger Zeit durch die Herausgabe seiner kleinen Schriften (*Opuscula o codd. Basil. Paris. Veneto nunc primum edidit Th. L. F. Tafel. Francof. ad M. 1832*) und die später erschienenen Nachträge (*Tafel, De Thessalonica. Berol. 1839. p. 401*) auch in die theologische Literatur des griechischen Mittelalters als eine interessante und achtbare Persönlichkeit eingetreten. Sein Leben fällt in die Regierungen des Manuel Komnens, des Andronicus, Alexius Komnenus und Isaak Angelus, in eine zwar literarisch aufstrebende, aber geistesarme und moralisch gesunkene Zeit, welche einen zweiten Mann wie er nicht aufzuweisen hat. Er war, ungewiß in welchem Jahre, zu Constantinopel geboren. Demetrius Chomatenus (*apud Leunclav. in Jure Graeco-Rom. lib. V. p. 317*) nennt ihn: *τοῦ κατὰ Πλάτωνα διακόρου ὄντος τῆς μεγάλης ἐκκλησίας καὶ μαΐστορος τῶν ῥητόρων*. Wahrscheinlich (vgl. jedoch Caugii Glossar. Graec. p. 1295) war er hiernach Mönch im Kloster der Floruskirche, dann Diaconus an der großen, d. h. Sophienkirche zu Byzanz und Lehrer der Beredtsamkeit. Die anderwärts (*Opusc. p. 53*) vorkommende Benennung *ὁ ἐπὶ τῶν δεήσεων*, magister libellorum supplicum, Verwalter der Bittschriften, bezeichnet eine Hofcharge, von welcher er auch Gebrauch gemacht zu haben scheint, als er bei Gelegenheit eines drückenden Wassermangels im Namen der Stadt dem Kaiser ein Gesuch einreichte (*Supplicatio Manueli imper. oblata, Tafel, Thessalon p. 433*). In diese erste Periode seines Lebens gehören seine philologischen

Arbeiten, die Commentare zum Homer und Dionysius Periegetes, vielleicht zum Komiker Aristophanes. Im Jahre 1174 oder 1175 (nach Tafels Annahme) wurde er zum Bischof der Stadt Myra in Lycien gewählt und feierte dieses Ereigniß durch eine panegyrische historisch wichtige Anrede an den Kaiser (Thessalon. p. 401 sqq.). Aber kaum hatte er die Stelle übernommen und sollte geweiht werden (s. die Worte des Demetr. Chomat. Thessalon. p. 433): so verfügte ein kaiserlicher Befehl anders über ihn. Er wurde Metropolit von Thessalonich als Nachfolger des Konstantinus und blieb daselbst bis an seinen Tod, der mit Wahrscheinlichkeit in das Jahr 1194 oder etwas später gesetzt wird (Thessalon. p. 368). An Lob und Bewunderung der Zeitgenossen hat es ihm nicht gefehlt. Der Historiker Nicetas Choniates (Histor. ed. Bonn. p. 399.) nennt ihn ausgezeichnet an Tugend und Rede, an Einsicht und Erfahrung, und alle Andern überragend an Gelehrsamkeit in der geistlichen und weltlichen Literatur. Die größte Verehrung bezeugen die Briefe des Michael Komnenos, gleichzeitigen Erzbischofs von Athen, obgleich in schwülftiger und schmeicheleischer Sprache abgefaßt (Elissen, Michael Komn. von Choni, Göttingen 1846 S. 58 ff.). Die Monodie desselben Michael auf den Tod des Eustathius preist diesen mit byzantinischen Bildern als eine Sonne in der Priesterschaft, als König des Wissens, Vater der Wohltreue, glänzendes Vorbild für Leben und Wissenschaft und rühmt seine ausgezeichneten Lehrfähigkeiten. „Wer gibt mir, sagt er, die Zunge des Eustathius, um dessen Tugend und Rede würdig zu erheben?“ Persönliche Freundschaft und Achtung spricht aus den Briefen des Michael Psellus (Thessalon. p. 361) und aus der Grabrede des Euthymius von Neopatra (Ibid. p. 394). Bei einigen Gelegenheiten sehen wir Eustathius öffentlich hervortreten. Als Kaiser Manuel um 1180 gegen eine damals übliche fateschische Abschwörungsformel, in welcher der Gott Nechameds als *θεός όλόσχερος* (d. h. etwa der massige, compacte, nicht zengende noch gezeugte Gott) verwünscht wird, auf herrische Weise protestirte und die nach seiner Meinung gotteslästerliche Bezeichnung streichen ließ, damit nicht die Convertiten des Mann dadurch abgeschreckt werden möchten, war es Eustathius, welcher auf einer Synode fröhlich gegen ihn auftrat und die wahre Meinung des Anathems rechtfertigte. Zum ertrag der Kaiser diesen Widerspruch (Nicet. Chon. p. 278, vgl. m. Schrift: Genotius und Pletho I, S. 140), Eustathius aber blieb doch in gutem Vernehmen mit dem Kaiser und widmete dem Tode des Manuel eine Gedächtnisrede (Opusc. p. 196 sqq.). Etwas später sah sich der Metropolit in politische Drangsale verwickelt. Der Aufstand vieler Griechen gegen den Tyrannen Andronicus veranlaßte im J. 1185 den Einfall der Normannen unter Wilhelm II. von Sicilien; auch Thessalonich wurde von den Lateinern erobert und der wildesten Plünderung und Verheerung preisgegeben. Eustathius hätte fliehen können, aber er blieb der Gemeinde treu, wirkte gelindere Maßregeln bei den lateinischen Feldherren aus und schützte den griechischen Cultus gegen die Störungen der Fremden. Was die Stadt damals gelitten, und wie unerschrocken der Bischof seine Pflichten erfüllt, beweist seine eigene ausführliche Erzählung (De Thessalonica urbe a Normannis capta narratio. Opusc. p. 267) und der Bericht des Nicetas (Histor. p. 392 sqq.). Auch in seinem Amte blieb Eustathius nicht ungeschädet. Daß er einmal von seinem Sitze verdrängt worden, weshalb denn auch einige Schriften außerhalb Thessalonichs abgefaßt seien — ist Tafels Vermuthung (vgl. Elissen, S. 59). Gewiß aber hatte er mit Hassern und Widersachern zu kämpfen, die ihm Unversöhnlichkeit (*μνησικαλία*) und formloses Betragen gegen die Vornehmen zum Vorwurf machten; er verantwortete sich mit starkem Selbstgefühl in scharfer satirischer Gegenschrift (Opusc. p. 98 sqq.).

Mehr als diese Einzelheiten zieht uns der sittliche und kirchliche Charakter des Eustathius an. Als Mönch und Bischof, als gelehrter Theologe und Schriftsteller gehört er dem Byzantinischen Geiste an, erhob sich aber in jeder Richtung über das gewöhnliche Gepräge dieses Geistes, und selbst der Byzantinische Stolz, verfeinert und schwülstig wie immer, tritt bei ihm in sinnvoller Eigenthümlichkeit und Feinheit auf. Er fühlte den sittlichen Willen des Christenthums und erkannte die tiefen Gebrechen seiner Umgebung.

Mönchische Brunkerei und ascetische Aeußerlichkeit drohten damals Religion und Tugend in Schein zu verwandeln; gegen diesen inneren Verfall der Gesinnung kämpfte er mit aller Anstrengung. Seine treffliche Schrift von der Henschelei (*περί ὑποκρίσεως* Opusc. p. 88) verfolgt dieses herrschende Paster durch alle Stadien und Gestalten als Karikatur des Heiligsten und gleißende Tugendmaske und sucht die Menge seiner zerstörenden Wirkungen nach Beispielen bloßzustellen, wie sie nur die eigene Erfahrung an die Hand geben konnte. Besonders wichtig ist die von Tafel deutsch übersetzte und mit lehrreichen Erläuterungen begleitete Schrift: *ἐπισκευὴ πλοῦ μοραχικῶν* (Opusc. p. 214 sqq. Betrachtungen über den Mönchsstand, eine Stimme des zwölften Jahrhunderts. aus dem Griechischen des Eufr. von S. L. F. Tafel. Berl. 1847), welcher man reformatorische Kraft nicht absprechen kann. Je mehr Eustathius für den „göttlichen und himmlischen“ Stand des Mönchthums von Hause aus eingenommen war, desto höher ist es ihm anzurechnen, daß er über dessen damalige wahrhaft abscheuliche, durch Lügenkunst, Trägheit und Verlogenheit bis in's Unglaubliche gewachsene Entartung ein Strafgericht hält, und dabei auf Mäßigung der Kasteiungen bringt, damit nur Gesinnung und Aufrichtigkeit zurückkehre (Betrachtungen S. 15 ff. S. 62 ff.). Heilsame Beschäftigungen werden empfohlen und die Unwissenheit der Mönche scharf gerügt (S. 146). Dem Sthliten von Thessalonich wird nach mannigfaltigen Deutungen und Anwendungen des Wortes στέλος vorgehalten, unter welchen Bedingungen er erst die „engelgleiche Spitze“ der Tugend erreicht haben werde. Aehnliche auf Erweckung wahrer Buße, sittlicher Thatkraft und Liebe abzwendende Ermahnungen für die Laien enthalten die Vorbereitungreden zu den Fasten (Opusc. p. 61. 76. 125). Ueberall offenbart sich die ernsteste Anwendung der Idee, welche der Schriftsteller aus Ps. 49. entwickelt, daß der Gute und Tugendhafte innerhalb des irdischen Lebenslaufs ewige Güter erlangen werde, wenn er sein Fleisch um der Hoffnung des Ewigen willen durch Mühen und Arbeiten abtödtet (Opusc. p. 9). „Welchen aber,“ sagt er Opusc. p. 77, „das Gute nicht in der Tiefe der Seele liegt, sondern nur auf die Lippen tritt und also äußerlich zum Vorschein kommt, die mögen wohl Andere lehren, sich selbst aber lassen sie unbelehrt.“

Die noch nicht erwähnten Schriften sind verschiedene Fests-, Gelegenheits- und Lehrreden, zum Preise der Märtyrer, zum Jahresanfang, an Kaiser Isaak Angelos, die Vorrede eines Commentars zum Pindar, ein Dialog und viele zum Theil an unbekannte Personen gerichtete Briefe. Einiges Andere wie der Commentar zum Johann von Damaskus liegt noch handschriftlich. Das bis jetzt vorliegende Material möchte zu einer biographischen Darstellung über Eustathius, wie sie Neander wünschte, noch nicht hinreichen, wohl aber zu einer genauen Charakteristik desselben. Vgl. übrigens: *Fabricius*, Bibl. Gr. ed. Harl. XI, p. 222. *Le Quien* Oriens. Christ. II, p. 48. *Oudin*, Comment. II, p. 1539. *A. Neander*, Charakteristik des E. v. Th. in seiner reformatorischen Richtung (Abhandlungen d. Berl. Akad. d. W. 1841, histor. Abthlg., auch in Neander's Wissensch. Abhandlungen, herausg. von Jacobi. Berl. 1851, S. 6). *Gesf.*

Eustochium, s. Hieronymus.

Euthymius Zigabenus (richtiger Zigabenus, welche Schreibung in den Handschriften vorherrscht, falsch Zigabenus), gehört zu den namhaftesten byzantinischen Theologen des zwölften Jahrhunderts, aber auch zu denen, welche mit einigen Tugenden zugleich die ganze Untugend, Schwäche und Geistesarmuth dieser kirchlichen Richtung vor Augen stellen. Von seinem Leben wissen wir wenig. Er blühte unter Alexius Komnenus um und nach 1118 und war Mönch eines Klosters der h. Jungfrau mit dem Beinamen τῆς περιβλεπτοῦς nördlich Constantinopel. Die Hochschätzung des Kaisers und das Lob der gelehrten Kaiserin Anna, die seine Thätigkeit in der Grammatik und Rhetorik und seine unvergleichliche Kenntniß des Dogma's rühmt (Anna Comn. Alex. XV, p. 387. Venet. 1729. τὸ δόγμα ὡς οὐκ ἄλλος τις ἐπιστάμενος), verbiente er im Sinne dieser Personen und dieser Zeit, deren Forderungen er nur allzusehr entsprach als ein verständniskräftiger Schriftausleger und ein fertiger, nach allen Seiten geübter und mit den

Auctoritäten der kirchlichen Vergangenheit vollständig gewaffneter Polemiker. Syntinische Schriften dieser Gattung haben öfters das Schicksal gehabt, auf Umwegen und unter allerhand Schwierigkeiten dem Abendland bekannt zu werden; dieser Umstand macht die Literaturgeschichte auch in unserem Falle schwierig und weitläufig. Von seinen exegetischen Arbeiten wurde der Commentar zu den Psalmen schon Veron. 1530 per Philippum Saulum episc. Brugnatensem lateinisch ebrt und dann oft (Par. 1543. 1560 et calcogr. J. Savetier und in der Bibl. maxima PP. Lugd. Tom. XIX.) wieder abgedruckt. Den griechischen Text der Vorrede und Einleitung theilte *le Moyné* (Varia sacra. Lugd. 1685. I, p. 150—210) mit, bis das Ganze griechisch und lateinisch in den Tom. IV. der Opp. omnia Theophyl. Venet. 1754—63 aufgenommen wurde. Das andere und wichtigere Werk, der Commentar zu den vier Evangelien, ist gleichfalls zuerst lateinisch von Joh. Hentenius (Lovan. 1544), der auch feststellte, daß Euthymius, nicht Oecumenius der Verfasser sey, und dann mehrmals (Par. 1547. 1560. 1602 und Bibl. max. L. c.) herausgegeben worden. R. Simon (Hist. crit. des principaux comment. du N. T. Rotterdam. 1693, p. 409), später auch Ernesti und Kösselt (*de catenis* PP. Gr. Hal. 1762, p. 23) machten auf die Wichtigkeit desselben aufmerksam, so wie auch von J. Wal (Proleg. in N. T. a. g. 1073—79) die biblischen Lesarten des Commentars aus einer Handschrift ausgezogen wurden. Endlich unterzog sich Ehr. F. Matthäi der großen Mühe einer vollständigen Herausgabe und erhöhte deren Werth durch ausführliche Prolegomena (Comm. in IV. evgl. Graece et latino. Lips. 1792. 4. voll. cf. Prolegg. p. 38 sqq.). Andere exegetische Schriften über paulinische und katholische Briefe liegen handschriftlich, so wie auch Briefe, eine Monodie auf den Tod des Eustathius von Thessalonien und ein Gespräch mit einem saracenischem Philosophen. Wenn der Psalmencommentar im Allgemeinen von dem damaligen Zustande der Hermeneutik und Typik Zeugniß gibt (s. *le Moyné* S. 167 und 171, wo alle Psalmen für Davidisch erklärt werden): so hat die Auslegung der Evangelien höheren Werth. An exegetischer Präcision mag Euthymius dem Theophylact nachstehen. Auch folgt er in der Regel den alten Meistern, so mal dem Chrysostomus, bewegt sich indessen auch selbstständiger, wo jene Quellen sparsam fließen. Er gibt oft genug treffende und geschickte Worterklärungen, z. B. über *παράδειγματισται* zu Matth. 1, 19, stellt sich aber auch schwierige, vergleichende und harmonistische Aufgaben, wie in der Leidensgeschichte, wo die abweichenden Angaben der Evangelien mit großer Genauigkeit verfolgt werden (Comment. ed. Matthaei II, p. 990 sqq.) und wirft mancherlei Fragen auf, z. B. warum Christus den Judas, den künftigen Verräther, sich zum Jünger gewählt habe (II, p. 1000). Zuweilen treten allegorische und mystische Deutungen aus Maximus u. A. byzantinischen. Nicht immer wird der größten Auffassung der Vorzug gegeben (vgl. über die *θρόνοι αἰματος* Luk. 22, 43. 44. II. S. 1047). Die mitunter eingestreuten anthropologischen und moralischen Bemerkungen verrathen den von R. Simon gerügten griechischen Synnergismus (II, 1037 ἐν τῷ οὐν μέγα δόγμα μανθάνομεν, ὡς οὐτε ἀνθρωπίνη προθυμία κατορθοῖ τι χωρὶς τῆς θείας ὁπῆς, οὐτε θεία ὁπῆ κέρδος φερεῖ χωρὶς ἀνθρωπίνης προθυμίας). — Was ferner das dogmatische Werk betrifft, so bezeugt Euthymius selbst, daß dasselbe im Auftrage des Alexius, der keinen besseren Redakteur für die in seiner Nähe gesammelten polemischen Verhandlungen finden konnte, abgefaßt sey, und es soll von ihm auch den Namen *Παροχλία δογματικὴ (τῆς ὀρθοδόξου πίστεως ἥτοι ὀπλοθήκη δογματική)* erhalten haben (Anna Comn. Alexias I. c. dazu die Vorrede der Panoplia). Es besteht aus zwei Titeln und 24 den einzelnen Häresen und ihrer Widerlegung gewidmeten Abschnitten oder Titeln. Die Ausgaben liefern den Beweis, daß wer gar zu viele Anekdoten sucht, nirgends recht vollständig willkommen seyn wird. In der älteren lateinischen studio et labore P. Fr. Zini. Venet. 1555 (Par. 1556. Bibl. PP. max. XIX. p. 1—235) fehlt der 12. und 13. Titel gegen den Pabst und die Italiener, den jedoch *Usserius*, de symbolis p. 25 mittheilt. In der einzigen und höchst seltenen griechischen Ausgabe, erschienen 1711 zu Tergowist in der Wallachei (II. δ. Ἀλεξίου τοῦ Κομνηνοῦ.

f. den ganzen Titel und die Beschreibung bei Fabric. B. G. VII, p. 461 der älteren Ausgabe), fehlt der 24. Abschnitt gegen den Islam, der aber von *Beurer* in Sylburgi *Saracenicis Commotin.* 1595 (Ismaelitene — sectae — elenchus) veröffentlicht worden. Scheu und Rücksicht auf die Nachhaber gebot hier wie dort die Auslassung. Außerdem sind einzelne wichtige Abschnitte besonders griechisch citirt, wie der gegen die Bogomilen in *Wolf*, *Histor. Bogomilorum.* Viteb. 1712 u. Gött. 1842 (von Gieseler) und der gegen die Messalianer: *Victoria et triumphus de impia M. secta in Tolkii Insignia Itinorar.* Ital. Traj. ad Rhen. 1696. Einzelne Stellen hat auch *Petavius* vielfach in f. dogmat. theol. citirt, und zu neuer Herausgabe des Ganzen würde es an Handschriften nicht fehlen. Man denke sich einen fortgesetzten Euphrianius, nur viel feister, äußerlicher und unselbstständiger gehalten: so hat man ein ungefähres Bild dieser dogmatischen Kalkammer. Euthymiens beginnt seine Sammlung der häretischen Lehre, als welche „nur zum Verbrennen nahe sey“, mit dem Polytheismus und läßt dann die Reihe der einzelnen Häupter und Parteien von Simon Magus bis zu den Bogomilen mit Einschluß der Juden und Muhammedaner folgen, indem er überall berichtet, um nach Maßgabe seiner patristischen Gewährsmänner zu widerlegen. Die Theorie der Trinität und der Person Christi, mit geistloser Formelhaftigkeit gehandhabt, läßt alle praktisch religiösen Gesichtspunkte in den Hintergrund treten. Historischen Werth haben die Darstellungen der Bogomilen, Massalianer, Paulicianer, und die Kritik des Islam ist trotz aller Lügen und Entstellungen neben ähnlichen Altenstücken merkwürdig (f. m. Schrift: *Gennadius* und *Pletho* S. 113 ff.). Der antilatinische Abschnitt betrifft hauptsächlich den Ausgang des h. Geistes und den Gebrauch des Ungeäuerten (conf. L. Allat. *De eccl. or. et oec. perp. cons.* p. 642. 43, wo auch ein Johannes Phurnus als Mitarbeiter der *Panoplia* genannt wird). Vieles Andere ist bloße Compilation aus den Beweisführungen der griechischen Väter bis herab zu Johann von Damascus und erhält nur dadurch einigen Werth, daß auch weniger bekannte Schriftsteller, wie *Leontius Byzantinus*, *Anastasius Sinaita*, *Theodorus Studita*, *Maximus u. c. A.* benutzt werden (*Fabric.* l. c. p. 464). Vgl. außerdem die literarischen Notizen bei *Cave*, *Histor. lit.* II, p. 198. *Oudin*, *Comment.* II, p. 979. *Hamberger*, *juvel. Nachr.* Bd. IV, S. 80. *Schröckh*, *R.G.* Bd. XXVIII, S. 306 und *Ullmanns* treffliche Abhandlung: *Nikol. von Methone*, *Enth. Big. und Ric. Choniatas*, oder die dogm. Entw. d. gr. K. im 12. Jahrhundert S. 19 ff., auch in *Stud. n. Krit.* 1833 S. 647.

Gef.

Euthyches, f. Euthychianismus.

Euthychianismus diejenige Form der ältern Christologie, in welcher die alexandrinische Lehrart von nur Einer fleischgewordenen Natur des Gottlogos bis zur doketischen magischen Absorption des Menschlichen in der Gottheit Christi fortschritt, semit das gerade Widerspiel des Nestorianismus (f. d. Art.), wie denn auch die euthychianischen Streitigkeiten die wesentliche Fortsetzung der nestorianischen sind. Der Friedenvergleich vom Jahre 433, das Nachwerk staatskirchlicher Politik, der sich schon in der täuschenden Unbestimmtheit seiner Formeln als die Fehlgeburt theils unredlicher, theils kurzfristiger Transaction verrieth, hatte den tiefgreifenden Gegensatz zwischen der ägyptischen und orientalischen Kirche nicht versöhnt. Von beiden Theilen war er bloß in der Hoffnung oder doch mit dem Vorgeben geschlossen worden, daß der Widerpart in das feindliche Lager übergegangen sey. Cyrillus von Alexandrien hatte die Genugthuung, daß ihm ohne das Opfer des Widerrufs seiner Anathematischen die Verdamnung des Nestorius zugestanden war. Die Antiochener durften die scharf betonte Lehre von den beiden Naturen als eine Concession an sich deuten. Aber ebendeshalb wurde der Vertrag von den Strenggesinnten beider Parteien als gewissenloses Gaukelspiel oder als dogmatische Apokalypse verworfen. Die schonungslose Art seiner Einführung in den Kirchen Asiens, die Vertreibung der widerstrebenden, zum Theil als Jüden ihrer Kirche hochgeachteten Bischöfe, in deren Plätze Niethlingsseelen der zeitweiligen Staatsdogmatik rückten, die im Orient sich anspinnenden Kabbalen gegen die Rechtgläubigkeit Diobor's

und des Theodorus von Mopsueste, endlich die fortwährend heftigern Maßnahmen der Staatsgewalt gegen Alles, was im Geruch des Nestorianismus stand oder mit ihm sich in Zusammenhang bringen ließ, hielten die Gemüther in fieberhafter Spannung, welche in manchen Sprengeln der asiatischen Kirche bis zu Aufruhr und Trennungen trieb. In der dogmatischen Parteistellung der Streitenden war nichts geändert. Denn wenn die Aegypter dem Lehrfluch der beiden Naturen den Vorwurf des Nestorianismus oder Photinianismus machten, so scheuten die Antiochener im alexandrinischen Dogma den Hintergrund des Apellinarismus und Deletismus. Noch nach dem Vergleich des Jahres 433 hatte Cyrill im stillen Widerspruch zu dessen Wortlaut die Zweifelhaftheit der Naturen auf den Unterschied der göttlichen und menschlichen Prädicate beschränkt und die Theilung, von welcher er nicht läugnen konnte, daß sie an sich in der natürlichen Verschiedenheit der Gottheit und Menschheit begründet sey, vergestalt für aufgehoben erklärt, daß nach der Menschwerdung sich zwar noch in Gedanken die beiden Naturen sondern ließen, in Wahrheit aber allein die Eine fleischgewordene Natur des Gottkinds als psychischer Einheitspunkt der beiderlei Eigenschaften real vorhanden sey (*Mansi concil. coll. V. S. 137, 143, 320*). Und während dieses Festhalten an seinem frühern Standpunkt durch geschraubte Sophistik mit dem unterschriebenen Bekenntnisse in Einklang gebracht werden sollte, hatte er die Naivetät, dieselbe Auffassung sogar bei den Antiochenern voranzuführen. Weniger rücksichtsvolle Anhänger plauderten das Geheimniß der Schule offen aus, indem sie ohne Weiteres von Vermischung oder Verwandlung beider Naturen redeten, sey es der Natur des Gottkinds in's Fleisch oder der Vernichtung der Wirklichkeit des Menschlichen (*Isidor. Pelus. ep. 1, 496*). Im Streben nach Alleinherrschaft für dessen Durchführung Ueberlistungen, Bestechungen, Amtsentsetzungen, Anreden aller Art nicht als zu unsittliche Waffen galten, stützten sich die Aegypter auf die Enge des Hofs und das Ansehen des Mönchtums, dessen Gefühlstheologie mit vorzüglichster Befriedigung an dem Mystisch-Supranaturalen und Unausprechlichen der alexandrinischen Christusidee hing. Mit Dioskur, Cyrills Nachfolger im Patriarchat, mißte sich schneidender als seither die hierarchische Eifersucht gegen den Hofbischof in den Stritt. Die Antiochener, für jetzt die unterdrückte oder geduldete Partei, mußten sich in Verteidigung ihres Lehrbegriffs bei Schriften oder persönlichen Verbindungen bescheiden, wenn aber hierin den Gegnern überlegen durch Umfang und Klarheit ihrer Wissenschaft. Von daher Theodoret (447) in seinem Eranistes das antiochenische Dogma von zwei zur persönlichen Einheit in Christus verbundenen, aber in ihrer concreten Eigenthümlichkeit fortbestehenden Naturen mit Talent und Kenntniß rechtfertigend, zugleich den ganzen Zorn der um Cyrills Anathematismen geschaarten Partei den Fehdehandschuh hinwarf, so bekundet dies ebenso das Gefühl der ihrer bewußten geistigen Superiorität als der durch lange Anfeindung herben Entrüstung. So fanden sich allerwärts in der vullanisch erregten Kirche die Zündstoffe eines neuen Streitausbruchs, als dessen Vorzeichen die zunehmend dreisteren Chikanen Dioskur's gegen Theodoret, die Verfügung des Kaisers, daß Theodoret sich innerhalb seines Sprengels zu halten und seine Schriften Jedermann zum Verbrennen auszuliefern habe, die Conspiration syrischer Mönche und Geistliche gegen den Bischof Ibas von Edessa im Voraus das Schlimmste ahnen ließen.

Voll Haß gegen die antiochenische Theologie, welche er nach dem üblich gewordenen Kunstgriff kurzweg mit dem Nestorianismus identisch nahm, hatte der Presbyter Eutyches, von Jugend auf Asket, seit mehr denn 30 Jahren Archimandrit eines in der Nachbarschaft Constantinopels gelegenen Klosters, dessen Schwelle er nur bei außerordentlichen Ereignissen überschritt, 70 Jahre alt, sich gegen die in seiner Zelle ihn Besuchenden oftmals über das Mysticismum der Gottmenschheit Christi in einer Weise geäußert, daß dies selbst Gleichgesinnten Aergerniß gab. Nach Allem, was wir über ihn wissen, war er ein ehrlicher, bibelfester, aber, wie das gleichfalls bei Mönchen seines Schlages zu oft der Fall war, ungebildeter, im Denken und der Dialektik ungeübter, daher an dem Eingekerkerten jäh hastender, streitlustiger Alter. Dabei erhob ihn weit über sein

Fähigkeiten in der Schädigung der Genossen der Heiligschein flüchtlicher Demuth, die Verbindung mit dem kaiserlichen Oberammerherrn Erysaphius, dem allvermögenden Minister, seinem Taufpaten, und seine Stellung als Haupt der von Alexandrien und Constantinopel bis Syrien festverbündeten cyril'schen Mönchspartei. Ergraut, wie er selbst sagt (*Mansi* VI. 641), im Kampf wider die Häretiker und im Bekennnisse der Wahrheit, diente er schon bei der allgemeinen Synode in Ephefus (431), deren Protokolle ihm Cyrill abschriftlich übersandte, der Sache desselben als eines der geschäftigsten Werkzeuge (*Mansi* VI. 628, 631). Wahrscheinlich war er auch einer der Führer der Mönchsprocession, welche Psalmen singend vor den Palast des Kaisers Theodosius II. zog, um dieser Marionette des Mönchthums und der Hystheologen die Parteinahme für die Dogmatik der Alexandriner abzutrotzen (*Mansi* VI. 713). Jedenfalls wurde sein gleich einer Stimme vom Himmel mit Ehrfurcht gehörtes Wort benutzt, um die Gewissen der höchsten Staats- und Kabinettsbeamten in dasselbe Parteinetz hineinzuziehen (*Mansi* V. 989). Auch Dioskur kannte seinen Mann. Bald gänzlich von demselben verstrickt, schrieb Eutyches noch vor dem Jahre 448, um vorerst den Keim eines unbefimmten Verdachts gegen die Antiochener anzustreuen, an den Bischof Leo von Rom, daß die nestorianische Ketzerei durch die Bestrebungen Einzelner wieder ansange aufzuwuchern (Leo epist. 20. bei *Mansi* V. 1323.). Es war sonach nichts als Nothwehr, wenn der Patriarch Domnus von Antiochien gegen diese im Finstern schleichenden Umtriebe vor oder im Jahre 448 beim Kaiser die Anklage einreichte, daß Eutyches, der die Pfeiler der Wahrheit, einen Dioskorus und Theodoros, zu versinken sich unterfange, selbst die Ketzerei des Apollinaris erneuere, in der zu Einer Natur verschmolzenen Gottheit und Menschheit des Eingeborenen eine Vermischung behaupte und das heilsame Leiden der doch keiner Befleckung fähigen Gottheit beilege (*Facund. defens. trium capitul.* 8, 5. vgl. 12, 5.). Dieser Inhalt kennzeichnet hinlänglich den Wortführer der syrischen Kirche. Aber bald sollte diesem, wie begreiflich, spurlos beseitigten Anlagelibell ein eingreifenderes aus dem Heerlager des Cyrill selbst folgen.

Eusebius, Bischof von Doryläum in Phrygien, ein unbuldsamer, stürmischer, seine Ueberzeugungen bis zum Aeußersten zu verschärfen geneigter, vielleicht selbst von Gefühlen der Rachsucht bewegter, aber in seinem Zelotismus aufrichtiger Mann, welchen kein Schreckbild der Dase, freilich auch keine edlere Regung beugte, hatte sich bereits im nestorianischen Streit als eine Art Herostrot der Kirche einen Namen erworben. Denn als einst Nestorius in einer Predigt um das J. 430 das Ehrenprädicat der Maria *θεοτόκος* beläppend äußerte, daß Maria nicht den Gottlogos, sondern den mit dem Logos unzertrennlich verbundenen Menschen geboren habe, war er es, welcher den Patriarchen tumultarisch unterbrach mit dem Zuruf: der ewige Logos selbst hat sich auch der zweiten Geburt unterzogen (*Euagr.*, h. e. 1, 9. *Mansi* VII. 1061.). Ebenso war er es, der nicht lange darauf in einem öffentlichen Anschlag an der Hauptkirche in Constantinopel des Nestorius Lehre mittelst durchgeführter Vergleichung als Häresie des Samosatensismus denuncirte (Marius Mercat. ed. Garn. II. 18.). Er befehlte um diese Zeit ein niederes Staatsamt (*agens in rebus*). Der Lohn für diese Glaubensthat war der Epistopat, den er indeß auch durch theologische Gelehrsamkeit ehrte. Wenn er sich auf der Synode von Constantinopel (448) lebhaft zum Lehrbegriff des Athanasius, der Gregore, des Cyrillus, Proklus bekennet, so soll ihre Christologie doch durch das von Cyrill mit unterzeichnete Glaubensbekenntniß der Syrer, welches die Grundlage für die Uebereinkunft vom J. 433 abgab, als gleich wahrer Ausdruck der Rechtgläubigkeit begrenzt seyn (*Mansi*, VI. 651. 657.). Denn seine Theologie wies ihn in die Reihe der Alexandriner, aber ohne daß er ihrem Monophysitismus bis in die letzten Spitzen nachging. Es widerspricht gleich sehr dem charakterfesten Wesen als der Klugheit des Eusebius, daß er als Ankläger des Eutyches von den Syrern nur vorgeschoben sey, um durch einen Gegenschlag die von ihnen erlittene Scharte abzuwehren. Die ungefähre Gleichzeitigkeit der Streitschrift Theodoret's (des Craniates) beweist dafür wenig. Als Anhänger des

Eutych bethätigt sich Eusebius noch unter durchaus veränderten Umständen dadurch, daß er auf der Synode von Chalcedon sofort dem ersten der ägyptischen Lehrrat sich zuneigenden Symbolentwurf beipflichtete. Und um an dem Versterben eines Mannes wie Eutyches zu arbeiten, zu einer Zeit, wo sich derselbe der vollen Hofgunst erfreute, durfte bedurfte es sicher einer Gluth der Frömmigkeit, neben welcher, wie Flavian von Eusebius sagt, das Feuer noch kühl war.

Die nächste Anregung brachten dem Eusebius die gelegentlich im Kloster des Eutyches, seines alten Freundes, gemachten Besuche. Da Eutyches auch gegen ihn mit seinen christologischen Ueberspanntheiten nicht zurückhielt und seiner Abmahnung Gehör ließ, so achtete Eusebius für Gewissenspflicht, dem weitem Umsichgreifen der neuen Aegerei sich als Hort der Wahrheit entgegenzuwerfen. Die in Constantinopel unter dem Befehl des Patriarchen Flavian eben beratende Bezirksynode (*συνδος ἐν ἡμεῖς* 48) beschleunigte die Ausführung. Die ihr behändigte Anklageschrift gab an, daß Eutyches über die Person Christi blasphemisch und gegen die Auctorität der Väter lehere (*Mani* VI. 652 sq.). Flavian, einer der gemäßigten Antiochener (*Mani* V. 1352. VI. 425), der jedoch auch für das Stichwort der Aegypter von der Einen fleischgewordenen Natur des Gottlogos eine Brücke wußte, sofern mittelst Einigung beider Naturen Christus je Einer und derselbe sey (*Mani* VI. 541 sq.), wünschte die Erörterung vermeiden, von welcher er neue fürchtbare Erschütterungen voraussah. Denn besser als Eusebius durchschaute er die Lage, und Chrysaphius war sein persönlicher Feind, seit er dem Eunuch als Donatist für seine Beförderung anstatt des beanspruchten goldenen Segens (*εὐλογία*) den Segen des geweihten Abendmahlsbrodes überschickt hatte. Darum empfahl er private Verständigung. Allein Eusebius, taub für Vermittlung und Versöhnung, wo ein ihm wichtig dünkende Frage der Orthodogie zur Entscheidung stand, beschwor die Väter, daß sie eine Sache von solchem Belang nicht ohne Untersuchung lassen wollten. Sein Verlangen drang durch. Eutyches wurde vorgeladen. Er stellte sich erst nach dreimonatiger Ladung und mancherlei Ausflüchten. Eine Bekenntnisschrift, welche er inmittels bei den Nachbarklöstern zur Mitunterzeichnung in Umlauf gesetzt hatte, sollte wohl einen möglichen Mönchs- und Volkstumult einleiten. Von Staatswegen war ihm eine Mildewoche im Geleit vornehmer Staatdiener und zahlreicher Mönche beigeordnet, um die seine Sicherheit zu sorgen. Außerdem sollte den Verhandlungen, weil sich's um den Glauben drehe, ein besonderer kaiserlicher Commissar beiwohnen. Beiderlei Demüthigungen begrüßte die mehr als devote Synode mit einem Hoch auf den Hohenpriesterkaiser, den Hüter des Glaubens. Eutyches, zur Verantwortung gedrängt, benahm sich nicht mit Trost, aber mit dem Selbstgefühl eines Bedrohten, der merken läßt, was er hinter sich hat; rebete meist in abgebrochenen Sätzen, mehr aus Zurückhaltung als Unbehilflichkeit, und suchte den eigentlichen Streitpunkt zu umgehen, mit dem Borgehen, daß er die Physiologie des göttlichen Wesens nicht wage. Der in sich uneinigen Tradition der Väter zog er die heilige Schrift als die gewissere Quelle des Glaubens vor, was ihn indeß nicht hinderte, daß er sich bis zum Ueberdruß oft auf die seiner Ansicht zusagenden Aussprüche der Väter bezog, deren für seinen Zweck brauchbarste er längst sorgsam aus der ältern Literatur zusammengetragen hatte. Das durch rohe und unbeachtete Ausdrücke erzeugte Mißverständniß, als habe der Gottlogos seinen präexistenten Leib aus dem Himmel herabgebracht, lehnte er als eine ihm feindselig aufgebürdete Fiktion ab. Christus sey wahrhaft aus dem Schoß der Jungfrau Mensch geworden, und nicht bloß in Form doctischer Scheingeburt. Da er aber doch den Körper Christi als Leib Gottes zu betrachten liebte und mit dieser Auszeichnung die Gleichwesentlichkeit desselben mit dem Körper aller übrigen Menschen unvereinbar meinte, so sollte die Leiblichkeit Christi nur in dem mittlern Sinn eine menschliche seyn, daß Maria die Gottmutter einen der Menschheit vollkommen gleichwesentlichen Leib gehabt habe. Daß das Wesen der Gottmenschheit Christi die persönliche Einheit zweier Naturen sey, davon lehnte man weder in der Schrift noch bei den Vätern. Vor der Einigung allerdings habe es

ser Herr aus zwei Naturen bestanden, nach der Einigung aber nur aus Einer, nämlich der des fleischgewordenen Gottes. Ueber diese Lehre als eine häretische das Anathem sprechen, hieß die Väter selbst verdammen (*Mansi* VI. 700. 728 sq. 741. 744 sq.). Mit diesem theils vor der Synode, theils vor ihren Abgeordneten vorgetragenem Bekenntniß, dessen Kern auch in den erhaltenen Schriftstücken, einem Brief an Leo und dem Fragment des libellus fidei (*Mansi* V. 1014 sq.) vorliegt, ging Eutyches bloß in dem Einen Punkt deutlich über den Lehrbegriff des Cyrill hinaus, daß er die Gleichwesentlichkeit des Leibes Christi mit dem aller übrigen Menschen in Abrede stellte. Wie aber die transcendente Potenz der Einen fleischgewordenen Natur zu denken sey, ob als Verwandlung der Menschheit in die Gottheit des Logos (Theodoret) oder als chemische Durchdringung der irgendwie noch bleibenden menschlichen Natur durch die göttliche (Dormer) oder als bloßes Miteinander der menschlichen Eigenschaften und der sie umschließenden göttlichen Substanz (Baur): — subtile Untersuchungen der Art lagen außerhalb der Reflexion des unspeculativen Eutyches. Die Zeitgenossen vermutheten Doketismus, dessen dunkle Gestalt ohne Zweifel mit hineinspielt (Theodoret. h. e. 4, 13.). Die richtende Synode, selbst der antiochenischen Richtung befreundet, argwöhnte die Irrlehre des Valentinianismus und Apollinarismus, und stieß den Unerbesserlichen, nachdem sie mannhaft allen Einschüchterungsversuchen Widerstand geleistet, unter Thränen und Seufzen, wie es in dem officiellen Kirchenstyl hieß, aus dem Priesterstand, aus seinem Rang als Archimandrit und der Gemeinschaft der Gläubigen.

Mit diesem Anathem sah sich die ganze ägyptische Partei im Kriegszustand. Denn wenn schon sie seit dem Vergleich vom Jahre 433 sich hatte gewöhnen müssen, die beiden Naturen als orthodoxe Lehre gewähren zu lassen, und Cyrill's Name von der Synode vorsichtig geschont, ja unter den »Wahrheitszeugen« aufgeführt war, so blieb doch in Eutyches das alexandrinische Dogma direkt verdammt. Ein Gegenstoß war somit unabwendlich. Eutyches von Chrysaphius in seiner Kenntnis gegen Flavian und die Synode ermuntert, erlangte durch kaiserlichen Nachspruch eine Revision seines Prozesses. Die zu diesem Behuf im Jahr 449 niedergesetzte Commission erwieß bis auf einzelne kleine Unregelmäßigkeiten das Ordnungsmäßige des Synodalverfahrens. Aber Eutyches und Dioskur, der nun die Fäden der ganzen Bewegung unmittelbar in die Hand nahm und durch Ehrgeiz, Starrsinn, Verfolgungssucht, die Brandsfadel der Kirche, Alles in Verwirrung stürzte, hatten von vorn herein ihr Hauptabsehn auf eine klumenische Synode. Eutyches schrieb dessfalls eine Reihe Briefe an den Kaiser, an die Bischöfe von Rom, Ravenna u. a., rechnete aber ebenso viel auf die Wirkung seiner an den Strahlenenden Konstantinopels angehefteten leidenschaftlichen Manifeste. Dioskur, nach seiner Weise um Gesetz und Ordnung durchaus sorglos, stellte den Eutyches eigenmächtig in sein Amt als Presbyter her. Umsonst setzten Flavian und Leo alle Hebel in Bewegung, um das in der Zurüstung begriffene Concil zu hintertreiben. Leo, an welchen beide Theile sich wandte, entdeckte hierin und in seiner Oberaufsichtspflicht über die ganze Kirche sogar das Mandat, den Streit von sich aus durch einen Lehrbrief endgültig zu schlichten. Es ist dies das berühmte Lehrschreiben an Flavian (op. 28. vom 13. Juni 449, bei *Mansi* V. 1366 sq.), welches mit Umsicht und Takt, wenn schon in dogmatisch wenig durchgebildeten Formeln das Geheimniß der Gottmenschheit Christi als die persönliche Einheit zweier in ihrer substantiellen Eigenthümlichkeit unverändernden, aber stetig in Gemeinschaft mit einander wirkenden Naturen aus der Schrift darthun sollte. Beides bereitete Dioskur in den Schlangengewindungen der Intrigue unerschöpflich, nunmehr im Besitz aller Mittel, um den langbeachteten Streich gegen die seither mehr vereinzelt belämpften Antiochener zu führen. Auf dem unter seinem Vorsitz (August 449) versammelten, von der Nachwelt als Räubersynode gebrandmarkten Concil zu Ephesus (s. d. Art.) wurde den Bischöfen durch Ueberredung, List, Gewalt die kanonische Wiedereinsetzung des Eutyches und die Verdamnung der namhaftesten Antiochener abgepreßt. Es charakterisirt den Geist dieser Synode, daß Flavian, die Hauptzielscheibe ihrer Parteiwuth, den erlittenen

Rißhandlungen entweder noch auf dem Concil oder, wenn der alte Epitomator des Eutyphianismus (bei *Manei* VII. 1062) das Richtigere hat, als Verbannter in Indien lag. Eusebius von Doryläum entrannte dem gleichen Schicksal nur durch rasche Flucht nach Rom, wo er in vertrautem Verkehr mit Leo den weiteren Gang der Dinge abwartete (*Manei* VI. 107. 110.). Die Bestätigung der Beschlüsse war dem schwachen Theodosius ohne Mühe abgeschmeichelt. So schien Dioskur am Ziel, der Triumph der Willkür und Unwahrheit vollständig. Die ägyptische Lehrform war die kirchlich orthodoxe. Es stand bei Dioskur, die orientalischen Bischofsstühle mit seinen „Creaturen“ zu besetzen. Vergeblich mahnte, flehte, zürnte, bekräftigte Leo, daß durch Cassation der frevelhaften ephesinischen Beschlüsse die unerhörte Schmach von der in ihrem Glauben verhärteten, geknechteten, zerrissenen Kirche und von St. Peters Erbe abgewälzt würde. Erst der plötzliche Tod des Theodosius (450) machte dem Nothstand ein Ende. Der lange niedergehaltene Schrei des allgemeinen Unwillens konnte sich Bahn brechen zum Thron. Die Bestimmung der neuen Herrscher bot Gewähr, daß die dogmatische Entwidlung weiter Raum haben würde, in ihr natürliches Bett zurückzulenken. Die Kaiserin Pulcheria, Dioskur's Feindin, und ihr Gemahl Marcian, beide orthodox im Sinn der römischen Kirche, wollten vor Allem den Frieden des Reichs und als Bedingung dazu die Ausgleichung der kirchlichen Gegensätze durch ein neues Symbol. Daher der Besatz zu einer vierten ökumenischen Synode, welche zugleich das nothwendige Gegengewicht gegen das übergreifende Ansehen des römischen Bischofs gewähren sollte, in dessen Hände der ganze Abschluß der Glaubensfrage fallen zu wollen den Anschein gab. Aber noch vor ihrem Zustandekommen wurden die verbannten und abgesetzten Bischöfe ihren Synageln zurückgegeben, nur Eusebius auffallender Weise erst durch die Synode selbst. Die Leiche Flavian's wurde feierlich in der Apostelkirche der Hauptstadt beigesetzt. Die zu Dioskur, sei's aus Furcht, sei's aus Ueberzeugung verbündeten Bischöfe des Orients sollten Verzeihung erhalten, so weit sie die gebührende Reue zeigten. Es gehört zu den sprechendsten Symptomen für die unfähliche Hohlheit der von Palaststimmungen abhängigen Staatskirche, wie leichtfertig die Mehrzahl die theologische Farbe wechselte, sobald am Hof ein anderer Wind wehte.

Die Synode, der Kriegerunruhen wegen, welche die Anwesenheit des Kaisers ausschwerten, von Nicäa nach Chalcedon (s. d. Art.) verlegt, trat hier im October 451 zusammen. Auch Leo besuchte sie, nachdem keine Möglichkeit mehr war, daß sein Brief der Kirche als symbolische Lehrschrift ausgenöthigt würde, und ebensowenig für die Synode in Italien eine fernere Aussicht blieb, durch Legaten, welche in Abwesenheit des kaiserlichen Senats den Vorsitz führten. Mit der Verurtheilung Dioskur's hatte die Synode keine sonderliche Arbeit, seit er, nach Erschöpfung aller Adulantenartikeln und erdrückten von den furchtbaren Anklagen, welche alexandrinische Abgeordnete weltlichen und geistlichen Standes auf ihn häuften (*Manei* VI. 1004 sq.), aus den Sitzungen hinwegblieb. Nur die Klinghe gebot nicht durch Voranstellung der dogmatischen Anstände den Unmuth der monophysitisch gestimmten Synodalmitglieder zu reizen. So wurde Dioskur nicht als Keger, sondern auf Grund der in Ephesus begangenen Gewaltthaten und weil er den Verordnungen der Synode nicht Folge leistete, abgesetzt. Der Kaiser verbannte ihn nach Gangra. Dort ist er nach wenigen Jahren gestorben, für die Kirche noch bei Lebzeiten ein moralisch Todter. Gegen die vom Kaiser betriebene Abfassung eines neuen Symbols dagegen sträubte sich fast die ganze Synode. Man nannte sie unnöthig, weil das den Glauben Betreffende bereits die ältern Symbole und die Schriften der Väter hinreichend bezeugten. Die Römer bestanden auf einfacher Annahme der bereits durch die Mehrheit der Bischöfe unterzeichneten Schrift Leo's. Nachdem alerandri über den ersten Entwurf einer stark alexandrinisch (ἐκ τοῦ γένους) gefärbten Formel, deren anfangs ziemlich allgemein gebilligter Einführung nach reiferer Prüfung die Römer und Orientalen beinahe widersprachen, die Versammlung beinahe gänzlich auseinander geführt wäre, vereinigten sich die unglaublich aufgeregten Gemüther, erschreckt durch die Eventualität einer

in Italien abzuhalten den Synode, zuletzt in dem Beschlusse, daß der Entwurf nach dem Lehrbrief Leo's umzuarbeiten sey. Diesen Compromiß erleichterte die berechnete Vergleichung der Lehrtät Leo's mit der Dioskur's. Das Ergebniß war das bekannte Symbol von Chalcedon, welches, die ältere Glaubenstradition mitzusammensassend, als die rechte Mitte zwischen den Extremen des Nestorianismus und Eutychanismus, auch mit seinen neuen Festsetzungen lediglich die vom Anfang an unwandelbare Wahrheit befestigen wollte. Außer dem Brief Leo's wurde den beiden Lehrschreibern Cyrill's an Nestorius und die Orientalen symbolische Auktorität ertheilt. Die christologische Hauptbestimmung war, daß zwei vollkommene Naturen, eine göttliche und eine menschliche, in Christus anzuerkennen seyen, ohne Vermischung und Verwandelung, wie ohne trennende Sonderung, beide sich durchdringend zu persönlicher Einheit, aber ohne Aufhebung ihres substantiellen Unterschiedes, so daß jede Natur ihr Eigenthümliches beibehalte (*Mansi VII. 113. 116.*). Nach der Sanction dieser einhellig als apostolisch verkündeten Formel beglückwünschten die Väter das in der Sitzung eingetroffene Herrscherpaar als den neuen Constantin und die neue Helena. Der kaiserlichen Bestätigung des Synodaldekretes (452) schloß sich das Verbot an, über die Religionsfrage hinfort öffentlich zu streiten (*Mansi VII. 476*). Eutyches, noch vor der Synode durch den Patriarchen Anatolius von Constantinopel zum andern Mal excommunicirt und von Marcian aus der Nähe der Hauptstadt entfernt, war nicht namentlich verdammt. Aber kaiserliche Strafgesetze verfügten seit 452 die Ueberwachung oder Austreibung der Eutychaner, welche als geschlossene Partei, mit besondern Gottesdiensten und Klöstern, Geistliche und Weltleute, Mönche und Soldaten in beträchtlicher Anzahl fortbestanden (*Mansi VII. 477. sq. 501 sq.*). Nach dem Rath Leo's sollte auch Eutyches, um ihm die Verbindung mit seinen Anhängern und die Ausbreitung seiner Grundsätze abzuschneiden, an einen entlegenern und verstecktern Verbannungsort deportirt werden (*Mansi VI. 117. 289.*). Ueber seine spätern Schicksale verläutet Nichts. Aber schwerlich kann sein hohes Alter den Schmerz über die unversehene Katastrophe und die Beschwerden der Deportation lange überdauert haben.

Urkunden: synodicon adv. tragödiam Iren. (*Mansi V. 731 sq.*) — Die Akten des chalcedonensischen Concils (*Mansi VI. 529 sqq. VII.*) — Leo's des Großen Briefe (*Mansi V. 1323 sq. VI. 7 sq.*) — [*Gelasii?*] brevicul. histor. Eutychanist. (*Mansi VII. 1060 sq.*) — Liberat. breviar. caus. Nestor. et Eutych. c. 11 sq. (*Mansi IX. 674 sq.*) — Bearbeitungen: Walch, Historie der Ketzereien VI. S. 3 ff. — Schröckh, christl. R.G. XVIII. S. 433 ff. — Neander, christl. R.G. zweite Aufl. II. 2. S. 952 ff. — Baur, Lehre von der Dreieinigkeit I. S. 800 ff. — Dörner, Lehre von der Person Christi. Zweite Aufl. II. S. 99 ff. — Semisch.

Eutychianns, 1) der heilige, römische Bischof zwischen 274 u. 283. Es ist ungewiß, ob er als Märtyrer oder als Bekenner (confessor) gestorben. Es werden ihm zwei unächte Decretalen an die Bischöfe der Provinz Bätica und an die Bischöfe der Provinz Sicilien zugeschrieben. Sein Gedächtnistag ist der 7. December.

2) Ein wunderthätiger Mönch von der Parthei der Novatianer. Soer. H. E. I. 13.

Eutychiūs (Saïd Ibn Barik), geb. 876 zu Fostat in Aegypten, 933 Patriarch der Melchiten (d. h. der kaiserlich orthodoxen Katholiken im Gegensatz gegen die monophysitischen Kopten, s. Band I, S. 152) in Alexandrien, gest. i. J. oder nach 940, — einer der wenigen Vertreter orientalischer Kirchenliteratur außerhalb des griechischen Sprachgebiets, schrieb in arabischer Sprache eine chronikenartige Welt- und Kirchengeschichte v. Ersch. der Welt bis 937 unter dem Titel: Nothm el Gauhar, d. i. Perlenkammur, vollständig herausg. von E. Pococke: E. Patr. Alex. Annales, II. Tom. Oxon. 1658. 4. f. Renaudot, hist. Patr. Alexandr. p. 346 sqq. — Wagenmann.

Eva, אָוָּה, *Ėva*, der Name des ersten Weibes, der Stammutter des menschlichen Geschlechtes. Nach Gen. 2, 20. wollte Gott dem Menschen eine Hülfe geben, die vor ihn hinpasse. Wir würden sagen: die für ihn, oder die an seine Seite passe. Aber 1722 ist: gemäß dem Plage vor ihm. Der Platz vor mir ist aber nicht der

eines bloß in leiblichen Dingen an die Hand gehenden *), es ist der Platz dessen, mit dem ich in der vollständigen Gemeinschaft des Geistes und Leibes stehe. Gott nahm nun, während Adam schlief, seiner Rippen eine (ob 77^a Rippe oder ein für sich bestehendes, ablösbares Stück Gebein mit Fleisch, darüber vgl. Hofmann, Weiss. und Er. I, S. 65. Baumgarten, Commentar zum Pentateuch. I, S. 47. Delitsch, Genes. 2. Aufl. S. 152. Meine Schrift: der Gottmensch Bd. I, S. 287). Ueber veränderte Vorstellungen auch bei heidnischen Völkern vgl. Kleuker, Zendavesta I, S. 20. III, S. 83 f. Plato, Sympos. S. 189 ff. — Adam nennt das Weib, welches Gott ihm zuführt, 77^a. Dies ist ihr Venus-Namen, welcher ihr zukommt im Verhältnisse vom Manne. Die Ableitung ist wie von vir (bei Festus ed. O. Müller, p. 261), und ἀνδρὶς von ἀνρῆ bei Symmachus, von welcher Form (nämlich ἀνδρῆς) Hieronymus (quaest. Hebr. in Gen. ad h. l.) vermuthet, daß Symm. die Etymologie (18 und 188A, wie er schreibt) im Griechischen habe beibehalten wollen. Den Namen 77^a, welcher kein Femininum duldet, so wenig als Mensch, homo, ἀνθρωπος hat, hat sie mit ihrem Manne gemein. Den Namen 77^b aber bekommt sie von ihm zur Bezeichnung ihres Verhältnisses zur gesammten Menschheit. Dieser Name ist nicht ein Appellativum, wie 77^a, sondern ein nomen proprium, denn es ist der Name, der ihr ausschließlich eigen ist. Er ist ebendeshalb ein Name von nicht bloß natürlicher, sondern auch von heilsgeschichtlicher Bedeutung. Unmittelbar nachdem Gott dem Weibe und dem Manne einen jeden seinen Fluch angekündigt, gibt Adam seinem Weibe einen neuen Namen zu dem alten hinzu, den er ihr schon 2, 23. gegeben hatte. Er nannte sie aber 77^b, „denn sie ist die Mutter aller Lebendigen“. Sprachlich ist 77^b entweder = 77^a Leben (Ps. 74, 19.), daher die LXX: ἐκάλει τὸ ὄνομα τῆς γυναικὸς αὐτοῦ Ζωή, — oder als abgekürzte Participialform (cf. Delitzsch, Gen. ad h. l.) = die Lebendigerin, daher Symmachus ζωογόρος. Mit Recht nennt Delitsch diese Namensgebung eine Glaubensthat Adam's. Aus den Worten des Fluches, daß sie mit Schmerzen Kinder gebären solle, entnimmt Adam den Trost, daß sie also doch Kinder haben solle, daß sie werde also doch dem Fluche des Todes (2, 17.) nicht ganz, sondern nur für ihre Person verfallen seyn sollen, und daß Eva's Mutterschooß der Quell sey, aus dem neues Leben und neues Heil für 77^a hervorgehen werde. Vgl. Baumgarten, Pent. I, S. 61 i. — Ueber verschiedene gnostisch-jüdische Fabeln, die sich an den Namen der Eva anknüpfen, sowie über ein gnostisches Evangelium Evae und einen liber prophetiarum Euae cf. Fabricius, Cod. pseudepigr. V. T. P. 95—104.

(E. Kugelblat)

Evagrius der Mönch und ascetische Schriftsteller pflegt durch den Beinamen *Ercticus* von dem gleichnamigen Kirchenhistoriker unterschieden zu werden. Er war der Sohn eines Presbyters, zu Iberis am schwarzen Meere geboren, und trat nach seiner Zeit mit den drei berühmten Kappadociern in Verbindung. Basilus machte ihn zum Priester in Cäsarea, Gregor von Nyssa zum Diakon. Seine theologische Bildung verdankt er besonders dem Gregor von Nazianz, der ihn auch 379 oder 380 als Archidiacon nach Constantinopel zog. Hier nahm er an den Origenistischen Streitigkeiten an und trat zu Gunsten des Origenes Theil. Auch erzählt Sozomenus, sein einnehmendes Wesen habe die Eifersucht eines dortigen vornehmen Beamten rege gemacht, der die Ehre seiner Gattin durch ihn angetastet glaubte. Vor dessen Nachstellungen warnte ihn ein frommer Mann, er floh zur rechten Zeit, wie Socrates hinzusetzt, mit Gregor von Nazianz, um 385 nach Jerusalem, begab sich dann, von Liebe zum „philosophischen“ Leben getrieben, zu den Nitrischen Mönchen in Aegypten, wo er fortan im Umgang mit den beiden Macarius als deren Schüler lebte. Ein durch Theophilus von Alexandrien ihm angebotenes Bisthum schlug er hartnäckig aus, was Socrates mit einer Anekdote berichtet. Sein Tod

*) Es ist zu beachten, daß sonst der Begriff der Begleitung gern durch „an der Hand stehen“ (Job 15, 23; 18, 12.), der Begriff des häuslichen Bestandes gern durch „mit mir leben“ (Ps. 16, 8; 18, 36; 109, 6.) ausgedrückt wird. Vgl. Anobél, Gen. S. 34.

jahr ist unbekannt. *Sozom.* VI, 30. *Socr.* IV, 23. III, 7. *Cassiod.* Hist. trip. VIII, cap. 1. *Pallad.* Hitor. Laus. cap. 86. *Niceph.* Call II, cap. 42. — Evagrius würde ungetheiltes Lob der Zeitgenossen davongetragen haben, wenn er kein Anhänger des Origenismus gewesen wäre. Dies Eine war Ursache, daß ihn nicht allein der Tadel des Hieronymus (Epist. ad Ctesiph. contra Pelag.), sondern auch das spätere Verwerfungsurtheil der Kirche traf (Evagr. Schol. Hist. eccl. IV, cp. 38). Uebrigens aber beweisen die lobenden Erwähnungen eines Socrates und Sozomenus, die ihn als einen berechneten und begabten Mann von sittlicher Urtheilskraft, Erfahrung und Bescheidenheit darstellen, wie die Hochschätzung des Gennadius (De viris illustribus cp. 11), der die meisten seiner Schriften übersezte, und des zweiten Uebersetzers Rufinus, — nicht zu gedenken der ihm zugeschriebenen Wunder, — eine bedeutende und ziemlich weit verbreitete Anerkennung. Und er war dieses Ansehens nicht unworth. Seine theils doctrinale, theils mönchisch-contemplative Richtung ist aus dem Einfluß der Cappadocischen Lehrer zu erklären. Wenn er sich zu dem Dogma einfacher verhielt und das unaussprechliche Wesen Gottes keinen allzuschärfen Definitionen unterwerfen wollte: so entwickelte er dagegen in der Beleuchtung der verschiedenen Seelenzustände und in der Schilderung der Stärkungsmittel wie der Gefahren des gesunden Seelenlebens einen hohen Grad psychologischer Wahrnehmungsgabe, obschon seine Auffassung innerhalb der Grenzen der Mönchsmoral stehen blieb (vgl. die Stellen und Aussprüche bei Socr. IV, 23). Seine Denkart ist der des ägyptischen Macarius verwandt, doch weniger der Mystik zugeneigt. Von den zugehörigen Schriften, die meist in kurzen Absätzen und Sentenzen abgefaßt sind, werden ihm mit Sicherheit beigelegt: 1) *Μοραχός ἢ περὶ πρακτικῆς*, gr. et lat. in Coteler. Monum. Gr. III, p. 68. 2) *Ἀντιρρητικός περὶ τῶν ὀκτὼ λογισμῶν*. *Pallad.* Vita Chrysostomi ed. Bigotius, p. 349. 3) *Liber de rerum monachalium rationibus*. Gr. et lat. ap. Cotel. III, p. 103. 4) Scholion de tetragrammato Dei nomine. Ibid. III, p. 116. 5) *Στοιχεῖα*, sententiarum libri und capitula, früher dem Nilus beigelegt. *Suarez.* Opp. Nill, p. 613. 626. *Bibl. Patr. Lugd.* Tom. XXVII. Einiges Andere, wie der sermo dogmaticus de trinitate, institutio ad monachos, ist theils mit Schriften des Nilus oder Basilus verwechselt, theils fragmentarisch bei Maximus und in den Catenen eingestreut, ganz verloren das dem obigen Monachus entsprechende Werk: *Γνωστικός ἢ περὶ τῶν παρασκευασθέντων γνώσεως*. Die einzige Sammlung dieser Schriften, mir leider nicht zugänglich, findet sich in *Gallandi* *Bibl. Patr.* VII, p. 551—81. Vgl. außerdem *Oudin*, *Comm.* p. 883. *Tillemont*, *Mem. pour l'hist. eccl.* X, p. 368. *Fabric.* B. G. VIII, p. 364. ed. *Harl.* IX, p. 284—86. VII, 434. X, 10. 99. 137. *Fessler*, *Instit. patrol.* I, p. 656. Gass.

Evagrius der Kirchenhistoriker ist uns nach seinen Lebensumständen nur oberflächlich bekannt. Er war, wie Valesius nachgewiesen, um 536 oder 37 zu Epiphania in Oblestrien unter der Regierung des Justinian geboren, genoß den sorgfältigsten Unterricht in den Schulen der Grammatiker und Rhetoren und lebte dann meist in Antiochien, wo er das Amt eines Rechtsanwalts (daher sein Beiname Scholasticus) bekleidete. Hier trat er in die engste Verbindung mit dem Bischof Gregorius, unterstützte ihn nicht allein in der Abfassung von Briefen, Verdicten und Verordnungen, sondern wurde auch der persönliche Beistandiger des von Constantinopel aus schwerer Vergehungen angeklagten Bischofs. Seine amtlichen Verdienste und Geschicklichkeiten belohnten zwei Ehrenämter; der Kaiser Liberius erteilte ihm die Quästorenwürde und Mauricius die Cobicille der Präfektur (δέλτρος ὑπάρχου). Er selbst veranstaltete eine doppelte Sammlung theils von Aktenstücken, theils von Briefen, Dekreten und Relationen seiner Hand, die aber wie seine Lobrede auf den Mauricius und dessen Sohn Theodosius frühzeitig verloren gegangen sind (vgl. *Evagr.* Hist. eccl. VI, cp. 24 sub fin.). Erhalten ist dagegen seine werthvolle Kirchengeschichte, welche zuerst von R. Stephanns (Par. 1544. *Genev.* 1612), dann in sehr verbesserter Gestalt und mit trefflichem Commentar von Valesius (Par. 1673, *Freß.* 1679, *Amstel.* 1695 und später in *Hist. eccl. scriptores cum*

notis Valesii et Reading. Cantabr. 1720. 3 Tomi) herausgegeben wurde. Evagrius ist der letzte eigentliche Fortsetzer des Eusebius, der in genauer Anschließung an Eusebius, Sozomenus und Theodoret seine Erzählung mit der Synode von Ephesus 431 eröffnet und bis zum zwölften Regierungsjahre des Kaisers Mauricius 594 in sechs Büchern fortführt. Sein Werk ist Hauptquelle für die dogmenhistorische Entwicklung dieser Zeit. Er verfolgt ausführlich die Nestorianischen und Eutychianischen Streitigkeiten und das Verhalten der Kaiser, gibt Nachricht von den Bischöfen und Mönchen, beschreibt Kirchen und öffentliche Gebäude, z. B. die Sophienkirche IV, 31, erzählt von wichtigen Unglücksfällen, wie Feuersbrunst, Erdbeben und Hungersnoth, schaltet aber auch zahlreiche Abschnitte aus der politischen Geschichte, namentlich die Kriege des Theodosius und die Kämpfe der Barbaren ein. In politischer Beziehung schöpfte er aus Prosaschriftstellern, wie Procopius, in kirchlicher aus vielen Berichten und Urkunden. Mit unverkennbarer historischer Sorgfalt und derjenigen Unparteilichkeit, die auch ein freimüthiges Urtheil über Kaiser und Kaiserinnen (vgl. z. B. IV, ep. 30. 32) nicht scheut, verbindet sich eine fliegende und geschickte, obwohl weisichweilige Darstellung (Phot. cod. 29: *ἱστορίᾳ δὲ τῶν γεγονότων οὐκ ἀγνοῶν, ἡ καὶ πῶς περὶ τὰς ἐκείνου ἐρίων δοκεῖ*). Gewisse Schranken seiner Glaubwürdigkeit erkennt man leicht. Schon als Knabe hatte er das wunderthätige Holz des Kreuzes Christi zu Apamea verehrt (IV, ep. 26). Dieser Eindruck mag ihn für alle Mönchs- und Reliquienwunder empfänglich gemacht haben; denn mit unbegrenzter Gläubigkeit erzählt er von dem Wunderblute des Leichnams der h. Euphemia in Chalcædon, von dem glänzenden Stern zur Seite des Säulenheiligen Symeon, der selbst wie ein Engel auf Erden geschildert wird (I, 13. II, 3), und von vielem Aehnlichen. Merkwürdig ist seine Vertheidigung Constantins des Großen gegen Zosimus. Mit Recht bestreitet er dessen Erzählung von jenem Aegyptler, welcher den Kaiser entzündigt und zum Christenthum geführt (Zosim. hist. II, 29), und will nicht einräumen, daß die Anbreitung des Christenthums dem Römischen Reiche geschadet habe: aber er leugnet auch die von Zosimus berichtete Ermordung des Crispus und der Fausta, und zwar aus dem hier sehr übel angebrachten *argumentum e silentio*, d. h. aus den verschwiegenden Äußerungen des Eusebius (Evagr. III, 40. 41. cum notis Valesii). Die Rechtgläubigkeit des Evagrius ist schon von Photius (cod. 29) und später vielfach gerühmt worden. Und allerdings hält er sich streng an die kirchlichen Entscheidungen und tadelt jede Abweichung von der Linie des Chalcedonensischen Dogma's, ja er drückt sich im Eingang des Werkes über den Eusebius vorsichtigerweise dahin aus, daß derselbe seine Leser wenn auch nicht ganz strenggläubig machen (*ἡ καὶ μὴ λίαν ἀκριβεῖς ὁδὸς ποιεῖν*), doch dem wahren Glauben nahe bringen können. Und dennoch konnte sich selbst Evagrius dem Einflusse der Erwägungen, welche seine historische Aufgabe ihm zuführte, nicht verschließen. Denn wo er die Menge der verschiedenen Lehrbestimmungen im Großen überblicken und deren Entstehung gegen heidnischen Spott in Schutz nehmen soll, wird er milde und gerecht. Nicht böswillige Absicht noch Schmähsucht gegen das Göttliche, sagt er, hat die Reherceien hervorgerufen, noch betreffen sie das Wesenhafte und Maßgebende (*τὰ οὐρανὰ καὶ χεῖρα*) unseres Glaubens, welches von Allen bekannt wird: sondern alle diese Zusätze und Neuerungen sind daraus zu erklären, daß Gott uns die Freiheit ließ, damit die Kirche durch das, was auf beiden Seiten gesagt wird, immer sicherer auf den rechten Weg geleitet werde. Dieselben Ursachen, welche die Kirche gespalten, haben zugleich zur genauen und untadelhaften Feststellung der Dogmen Anlaß gegeben (II, ep. 11). — Vgl. Valesii praef. in Evagr. Fabric. B. G. VI, p. 126. ed. Harl. VII, p. 432. Ständlin, Geschichte und Literatur der Kirchengeschichte, herausgegeben von Semler. S. 79 ff.

Gef.

Evangeliarium, sc. volumen, oder Evangeliarium sc. liber s. codex, Evangelienbuch, hieß in der alten Kirche eines der beim Gottesdienst gebrauchten Bücher, welches die zum öffentlichen Vorlesen verordneten Abschnitte der Evangelien enthielt; *Epistolare* (*Epistolarium*) Epistelbuch, das die zu demselben Zweck bestimmten Abschnitte

aus den apostolischen Briefen, wozu auch die Apostelgeschichte und Apokalypse gerechnet wurden, enthaltende Kirchenbuch. Beide zusammen nannte man auch Lectionarium im engeren Sinne, zuweilen auch Lectionarium planarium; doch bedeutete letzterer Ausdruck öfter das Verzeichniß sämtlicher Kirchenlectionen, z. E. auch der aus dem A. T. — In der griech. oriental. Kirche hieß jenes *Ἐυαγγέλιον* (i. e. codex in quo descripta sunt Evangelia, quae primum locum dignitate et officio inter lectiones Missarum occupant (Leo Allat.), enthaltend die vier Evangelien der Reihe nach, aber eingetheilt in Abschnitte, welche an jedem Sonn- und Festtag vorgelesen werden sollen; einen Anhang bildete das *Ἐυαγγελισάριον*, gewissermaßen ein Index dazu u. s. w. Später wie sich die Festtage vermehrten, der Ceremonialkritas sich vergrößerte, hob man nur gewisse Stücke aus den Evangelien, der Apostelgeschichte und den Briefen aus und hieß dann einen solchen *Ἐκλογάριον*, in Bezug auf die Evangelien allein *Ἐυαγγελισάριον*, und in Ansehung der andern neustamentlichen Bücher *ἀπολόγιος* oder *πραξαπολόγιος* (s. Hug, Einl. in d. Schr. d. N. T. 2. Aufl. 1. Thl. S. 247), so daß jenes mit Evangeliarium gleich bedeutend wurde.

Groß war in der alten Kirche die Sorgfalt und der Aufwand, welche man auf die Kirchenbibeln und insbesondere auf die Evangeliiarien verwendete. Schon Chrysostomus tadelt es, daß man prächtige Pergamentexemplare mit kostbaren Einbänden und goldenen Buchstaben mehr liebe als fleißiges und andächtiges Bibellefen, namentlich daß Weiber und Kinder die Evangelienbilder als Psalterien um den Hals trägen, statt sich um den Inhalt zu bekümmern. Dasselbe versichert auch Hieronymus, Comment. in Matth. 23, 5. Aber nicht nur für den gottesdienstlichen Gebrauch (s. d. Art. Ambon), sondern auch für die Synoden, für die Gerichtesäle, besonders zum Behuf der Eidesleistungen, bei Bischofsweihen, Kaiser- und Königskrönungen wurde das Evangelienbuch als wesentliches Requisit betrachtet. Die für einen solchen Gebrauch erforderlichen Exemplare waren gewöhnlich durch Eleganz der Schrift, Reichthum der Verzierungen, der Einbände und Dedeln, Kapiteln u. s. w. besonders ausgezeichnet. S. Balth. Hang, Alterth. d. Christen, Stuttgart. 1785. S. 328. Augusti, Denkwürdigkeiten aus d. christl. Archäologie VI. 140 f. 165. 206. X. 56. XII. 288 f. S.

Evangelien, kanonische, s. d. einzelnen Evangelien.

Evangelien, apokryphische, s. Pseudepigraphen des N. T. u. Apokryphen des N. T.

Evangelienharmonie. Gleichzeitig mit der Einführung der evang. Perikopen als kirchlicher Lesestücke, vielleicht noch vor derselben, brachte die aus Frömmigkeit oder wissenschaftlicher Neigung hervorgegangene ernstere Beschäftigung mit den Evangelien sogenannte Evangelienharmonieen hervor, welche es möglich machen sollten, daß man sich den Inhalt aller vier Evangelien in der vollständigsten und übersichtlichsten Form aneignen könne. Insbesondere mußte es von hohem Interesse seyn, die Berichte der vier Evangelisten so zu ordnen, daß daraus eine einzige fortlaufende Erzählung entstand, also aus den vier Einzel-evangelien gewissermaßen ein Gesamt-evangelium zusammengestellt wurde, welches eine Uebersicht aller Thaten und Reden des Herrn gewährte. Der Wege, zu einer solchen Synopse zu gelangen, konnte es mehrere geben. Der leichteste und natürlichste war wohl der, daß man Eins der kanonischen Evangelien zu Grunde legte und an den geeigneten Stellen die ähnlichen Begebenheiten, Abschnitte, Verse, Parallelen u. s. f. aus den übrigen dreien anmerkte, entweder wörtlich, oder, was das einfachste war und am wenigsten Unstände machte, in der Weise, daß man diese Parallelfstellen nur am Rande des Evangeliums, das man besaß oder zu Grunde legte, durch irgend ein Zeichen, eine Zahl u. dergl. angab. Ein solches Verfahren setzte nun auch eine bestimmte Kritik voraus. Ehe eine Parallele aus einem andern Evangelium in dem zu Grunde gelegten beige-schrieben oder angemerkt wurde, mußte man sich von der Identität derselben überzeugt haben, aus welchen Gründen immer; und hierin liegt das Wesen der Synopse (s. den Artikel). Dagegen konnte man sich einer tiefern Kritik enthalten, namentlich es

unterschieden lassen, ob z. B. die aus dem Ev. Marci für die entsprechende Stelle im Ev. Matthäi citirte identische Begebenheit in beiden Evangelien in derselben Reihenfolge erzählt wurde, oder ob in einer andern, und wenn dies, ob die Reihenfolge des Markus oder die von Matthäus beobachtete die annehmbarere sey. War nämlich das Matthäusevangelium zu Grunde gelegt, so war damit zugleich bestimmt, daß die in diesem herrschende Axiomatik festgehalten werden sollte. Eine Anwendung der Axiomatik und eine Feststellung ihrer Grundgesetze fand also bei diesem Verfahren nicht Statt. Gleichwohl mußte dasselbe mit manchen mechanischen Schwierigkeiten verbunden seyn; denn entweder mußte der ganze entsprechende Inhalt von drei Evangelien an den bezüglich Stellen des zu Grunde gelegten vierten daneben gesetzt werden, oder, um eine Anführung durch Verweisung mittelst Buchstaben oder Zahlen zu ermöglichen, mußte man drei Evangelien, ihrem vollständigen Inhalte nach, in kleinere Sektionen zerlegen, diese bezeichnen und, nach dieser Bezeichnung, am Rande des Grundevangeliums auf sie verweisen. Weil nun aber die Menge der auf diese Weise gewonnenen Sektionen oder Paragraphen sehr groß war, so reichten natürlich die Buchstaben des Alphabets nicht aus, und man war daher von selbst auf die Benutzung der Zahlzeichen gewiesen.

Der Mühe einer solchen Zerlegung der Evangelien, um, bei Zugrundelegung des Evangeliums Matthäi, Ein Evangelium aus vieren zu gewinnen, hatte sich, vor der Mitte des 3. Jahrh., der Alexandriner Ammonius (nicht zu verwechseln mit dem Neuplatoniker Ammonius Sakkas) unterzogen. Von ihm spricht Eusebius von Caesarea in seinem Briefe an den Carpianus. Er setzt das Verfahren des Ammonius in folgenden Worten auseinander: »Der Alexandriner Ammonius hat, nach vieler darauf verwandter Mühe und Emsigkeit, das Evangelium aus Vieren (τὸ διὰ τεσσάρων εὐαγγέλιον) hinterlassen. Dadurch, daß er die gleichlautenden Perikopen der übrigen Evangelisten dem Evangelium des Matthäus zur Seite setzte, geschah es nothwendigerweise, daß die Reihenfolge und Verbindung der drei Evangelien vernichtet wurde, wenigstens was eine ununterbrochene Lesung anbetrifft u. s. f.« Eusebius ersann nun, mit Benutzung der ammonischen Perikopen, um jeden einzelnen Evangelisten in seiner Integrität wieder hervortreten zu lassen und die verloren gegangene Verbindung der einzelnen Stellen wieder zu gewinnen, die nach ihm benannten Kanones (s. den Artikel Eusebius). Etwas Näheres über die ammonische Synopse wissen wir nicht; sie ist längst verloren gegangen. Nur so viel wird berichtet, daß er die Evangelien in mehr als 1000 Sektionen zerlegte, die es ihm möglich machten, jedes beliebige Citat, sowohl aus den drei Evangelien zu seinem synoptisch bearbeiteten Matthäus, als aus diesem zu jenen durch eine Zahl, mit Hinzufügung des Evangelistennamens, anzuführen. Den Matthäus hatte er in 355, den Markus in 235, den Lukas in 343, den Johannes in 232 Abschnitte geschieden. Je nach den Codd., indessen werden auch die ammonischen Numeri, deren Verzeichniß noch den älteren Drucken des N. T., z. B. der Ausgabe des Erasmus, beigelegt zu werden pflegten, verschieden angegeben. So zählt Matthäus anstatt 355 in andern Handschriften 352, 354, 358, 359 Sektionen; Markus anstatt 235 deren 233, 234, 236, 241; Lukas anstatt 343 deren 340, 342, 349; Johannes endlich statt 232 deren 231. Diese Sektionen werden bald pericopae, bald lectiones, bald canones, am häufigsten aber capitula genannt. Vom 5. sec. an sind die ammonischen Kapitel fast in allen handschriftl. Evangelienplanarien, nicht bloß den griech. und lat., sondern selbst dem gothischen, am Rande beige geschrieben, und zwar in schwarzer Dinte, während die gewöhnlich mit ihnen angeführten Kanones des Eusebius, nach Vorschrift des Hieronymus, in rother Farbe daneben verzeichnet stehen.

Eusebius gibt dem Buche des Ammonius den Titel τὸ διὰ τεσσάρων εὐαγγέλιον, ein Name, der ursprünglich der Mssil entlehnt und hier, eben nicht geschickt, auf die Uebereinstimmung der vier Evangelisten angewandt ist, wie auch eine συμφωνία εὐαγγελικῇ des Hesychius von Jerusalem angeführt wird, oder wie man später dergartige Schrif-

ten nannte: *harmonia evangelica*. Der Name *μορτάσαρον* i. e. *unum ex quatuor* (f. *On Gange*) ist noch späteren Ursprungs.

Von Werken, in denen, mit Zugrundelegung Eines Evangeliums, die concordirenden Stellen der übrigen in ihren eigenen Worten beigelegt worden wären, ist nichts bekannt. Dagegen finden sich Evangelienhandschriften, in denen von ihren Besitzern oder schon von den Abschreibern Zusätze aus andern Evangelien willkürlich beigezeichnet sind: ein Verfahren, durch welches die Texte entstellt werden mußten (f. die Klage des Hieron. hierüber; Artikel: Bibeltext des N. T.), und das kaum als harmonistischer Versuch bezeichnet werden kann.

Ein anderer, wissenschaftlich schwierigerer Weg, zu einer vollständigen ununterbrochenen Erzählung des Evangelieninhaltes zu gelangen, war der, daß derselbe in freierer, selbstständiger Weise und so zusammengetragen wurde, daß man die Ausdrücke der einzelnen Evangelisten möglichst beibehielt, aber, je nach Befinden, auch Auslassungen sich erlaube. Wenn z. B. ein besonderes dogmatisches Interesse obwaltete, konnte dieses nöthigen, gewisse Abschnitte einzelner Evangelien zu übergehen, sie in die Gesamtzerählung nicht mit aufzunehmen. Ein solches Evangelium empfahl sich einerseits dem Leser, weil es vollständiger war als jedes einzelne, und beeinträchtigte doch andererseits die evangelische Wahrheit zu Gunsten eines Parteiinteresses. Eine solche Arbeit machte auch die Aufstellung von kritischen Grundsätzen nöthig, die sich auf die Reihenfolge der einzelnen Begebenheiten und der Ansprüche des Herrn, so wie auf alle die tieferen, mit der Aukluthie verbundenen Fragen zu beziehen hatte. Nur besonderes Geschick und mehr als gewöhnliche Begabung vermochte eine solche Evangelienzerählung zu Stande zu bringen. Ein Werk dieser Art mag das längst verlorene Diatessaron des Afhyrers Tatianus (um 170) gewesen seyn. Die frühe Existenz desselben bestätigt Eusebius, der in seiner R. G. 4, 29. sagt: Tatianus hat eine Art von Harmonie (*συρίγμα*) und Vereinigung der Evangelien irgendwie zusammengestellt und sie Diatessaron genannt. Theodoret. haer. fab. 1, 20. bestätigt diese Nachricht. Ohne Zweifel hatte ihn, der, ursprünglich ein Schüler des Irenäus, vom orthodoxen Glauben abtrat, sich zum gnostischen Doketismus wandte und Haupt der Enkratiten wurde (Euseb. l. c.), bei Abfassung seiner Evangelienchrift ein sektirerisches Interesse geleitet. Wie Tatianus nämlich mit den Briefen Pauli mancherlei Abänderungen vornahm, und wie seine zahlreichen Schriften alle das Gepräge seiner Sekte an sich trugen; so scheute er sich auch nicht, um seines Systems willen, die evangelischen Berichte zu verstümmeln. Theodoret (l. c.) berichtet: Tatian habe die Genealogieen herausgeschnitten (*περικόψας*) und alles Andere, was zeigt, daß der Herr, dem Fleische nach, von David entsprossen sey. Theodoret sah dieses nur sehr uneigentlich Evangelien-Harmonie genannte Werk des Tatianus selbst, was weder von Eusebius gesagt werden kann, noch auch von Epiphanius, der mittheilt, daß dasselbe von Manchen „das Ev. der Hebräer“ genannt werde, das offenbar älter ist als Tatian. Theodoret hatte, nach seinem eigenen Zeugnisse, über 200 Exemplare dieser beliebten Tatianschen Schrift aus seinem Sprengel zusammenbringen lassen und dafür die unentstellten Evangelien verbreitet. Aus dem Umstande, daß Tatian die Stammtafeln bei Matthäus und Lukas ausließ, ist von Barhebräus der unrichtige Schluß gezogen worden, er habe sein Evangelium mit Joh. Kap. 1. begonnen. Ebenso beruht es nur auf einer sehr späten Quelle (Fabric. cod. apoc. N. T. I. p. 379 nota), wenn Viktor Capuensis dem tatianschen Diatessaron den Titel *διὰ πέντε* beilegt. Endlich ist es auch nicht unwahrscheinlich, daß die Nachricht, welche Hieronym. ep. 151 ad Algas. quaest. 5 von Theophilus von Antiochien, einem Zeitgenossen Tatians mittheilt: „quatuor evangelistarum in unum opus dicta compingens ingenii sui monumenta reliquit.“ Von diesem Werke des Theophilus ist sonst nichts bekannt; auch führt Euseb. (R. G. 4, 24.) unter dessen Schriften keine Evangelienharmonie an.

Kirchliches Ansehen konnte eine Evangelienharmonie überhaupt nur dann erhalten, wenn sie den unverletzten Text aller 4 Ev. zu einem Ganzen verarbeitete, so daß man

in jedem Augenblicke von der diplomatischen Richtigkeit der angeführten eingefügten Stellen sich zu überzeugen vermochte. Zur Hervorbringung eines solchen Werkes bedurfte es einer kritischen Behandlung des evangelischen Stoffes nach beiden Seiten hin: nach der Seite der Synopse und gleichzeitig nach derjenigen der Akoluthie. Es mußte ein vollständiges System erbaut werden, nach dessen Grundsätzen es möglich war, den Gesamteinhalt aller Evangelien unter bestimmte Rubriken oder Titel zu bringen, welche die synoptischen Berichte mit denjenigen des Johannes vereinigte. Diese unter sich wiederum so zu ordnen, daß sie eine fortgehende Erzählung bildeten, und die Stelle, wo sie sich in den einzelnen Evangelien fanden, genau zu bezeichnen, war eine unerläßliche, wenn auch mühsame Arbeit. Die ammonischen Sektionen und die Kanones des Eusebius gewährten schätzbare Hülfsmittel dazu, wenn sie auch nicht nothwendig benutzt werden mußten. Griechische Evangelienharmonieen sind überhaupt nicht auf uns gekommen, also auch keine dergleichen, die eine Entstehung, wie die eben angegebene, vermuten ließe. Dagegen tragen die lat. Ev.-Harmonieen die wesentlichen Züge einer solchen harmonisirenden Zusammenstellung an sich. Sie ruhen, wie sich von selbst versteht, auf der Uebersetzung des Hieronymus, deren Weiterverbreitung in der Kirche sie ihr eignes Ansehen und ihre Erhaltung bis auf unsere Tage verdanken.

Die älteste lat. Ev.-Harm. ist in einem lat. Cod. des 12. J. aus dem 6. Jahrhundert enthalten und gehört zu den handschriftlichen Schätzen der Kirche zu Fulda. Der Bischof Victor von Capua hat sie mit eigner Hand, im J. 546, verbessert, wie aus einer autographischen Unterschrift am Schlusse der Apostelgeschichte hervorgeht. Daß Näheres über dieses ehrwürdige Buch kann man in Vachmann's Vorr. zu seinem N. T. graeco et latine. 1842. S. XXVII und XXVIII nachlesen; einer Tradition zu Folge hat Bonifacius es aus Italien nach Fulda mitgebracht. Unter mehreren bekannten Abschriften ist für uns die St. Galler Evangelienharmonie die wichtigste. Sie, wie alle übrigen, beginnt mit einer praefatio Victoris Episcopi Capuae, die also anhebt: „cum fortuito in manus meas incideret unum ex quatuor Evangelium compositum, et absente titulo non invenirem nomen auctoris“ cet. Victor kannte also den Verfasser dieser Ev.-Harmonie nicht; allein er hatte den Eusebius gelesen und stellte nun die von späteren Herausgebern wiederholte Behauptung auf, daß Ammonius von Alexandrien, oder wahrscheinlicher Tatianus der Urheber dieser Harmonie sey, deren Brauchbarkeit Victor durch Hinzufügung der ammonischen Zahlen und der eusebian. Kanones erhöhte.

Der eben erwähnte St. Galler cod., aus dem 9. Jahrh., dessen von dem Fuldaer abweichende Lesarten Vachmann in den 2. Band seines N. T. ausgenommen hat, ist für die deutsche Literaturgeschichte von hoher Wichtigkeit, weil er, dem lat. Texte gegenüber, eine althochd. wörtliche Uebersetzung desselben enthält. Diese sogenannte fränkische Evangelienharmonie, deren Verf. unbekannt ist, diente offenbar nur zu Schulzwecken, d. h. es wurde mit ihrer Hülfe das Lateinische aus der Handschrift gelehrt. Wie Oben überhaupt, folgt sie den lateinischen Worten, so daß die deutsche Wortfolge, bei sonstiger genauer Beobachtung der Flexionen, ganz ausgegeben ist. Nach Balthenius (1706) und Joh. Georg Scherz (im Schilter'schen thesaurus, Bd. 2, 1727), gab sie 1841 J. Andr. Schmeller nach dem einzig vollständigen St. Galler Codex heraus. Von dem lutherischen Cod. des Bonaventura Vulcanius zu Brügge hat sich nur ein Apographen unter den Handschriften von Francisc. Junius in der bodlejan. Bibliothek zu Oxford erhalten. Dieses lag den Ausgaben vor der Schmeller'schen zu Grunde. Die Sprache dieser ältesten deutschen Evangelienharmonie schwankt zwischen der alemannischen und bairischen Mundart, ist weicher als diese und durch eine Anzahl sonst nur dem Altf. und Angels. eignen Wörter bemerkenswerth; zu den reinfränkischen Sprachdenkmälern gehört sie also nicht. (S. Grimm's Grtfl. 1. Ausg. S. LV. Gesch. der deutschen Spr. 2. Ausg. S. 382.)

Dem Bedürfnisse nach einem deutschen Evangelienbuche konnte durch eine so mangelhafte Uebersetzung nicht genügt seyn. Zudem lag es im Interesse der Verbreitung des

christlichen Glaubens, den Inhalt der Evangelien in jeder Form unter das Volk zu bringen. Daß auch Lieder gesungen wurden, welche die Thaten des Heilandes in heimatlicher Sprache priesen und dem Evangelium ein williges Gehör verschafften, wissen wir aus einem anziehenden Beispiele, das uns der Mönch von Malmeßburg von dem gefeierten Dichter und Bischofe Aldhelm erzählt. (S. *Wrights* bibliogr. brit. 1, 215.) Auch wird von Ludwig dem Frommen eine freilich wenig verbürgte Erzählung ungetragen (s. unten), daß er einem sächsischen Dichter den Auftrag ertheilt habe, das A. und das R. L. in deutsche Verse zu übertragen. Einen um so bedeutenderen Einfluß muß daher das poetische Evangelienbuch des Weisenburger Mönchs Otfried ausgeübt haben, dessen Arbeit unzweifelhaft für den Vortrag unter Gesang bestimmt war.

Von Otfrieds Lebensverhältnissen, so wie von der Veranlassung zu seinem für die damalige Zeit erschaunlichen, für alle Zeit aber höchst dankenswerthen Unternehmen, den Inhalt der Evangelien in fortlaufender Erzählung und zwar in gereimten Versen darzustellen, wissen wir nur so viel, wie er uns in den vier seinem Werke vorausgeschickten Zuschriften (an den Erzbischof Puitbert von Mainz, in dessen Sprengel Weisenburg lag, in lat. Sprache, an Ludwig den Deutschen, seinen Landesherren, an Bischof Salomo (L.) von Kestniz, seinen Gönner und Unterstützer, endlich an die St. Galler Mönche Hartmuat und Werinbert, seine ehemaligen Mitschüler in Rhabanus Schule zu Fulda, an diese letzteren in deutscher Sprache) selbst mittheilt. Was ihn, der muthmaßlich am Bodensee geboren war, mit Salomo's Unterstützung — er nennt ihn seinen *zuchtari*, d. i. altor — von Rhabanus unterrichtet wurde, aus seiner alemannischen, auch in seiner von ihm freilich fränkisch genannten Mundart (vgl. 3. B. die Ausg. v. Grass, Krist S. 20, 34, 24, 113, 122, 383, 7. 8. 401, 3 ff. 441, 11.) zu erkennenden Heimath in das von dem Apostel der Alemannen St. Pirminns († 754) gegründete Kloster Weisenburg im Speiergau geführt hat, kann nicht einmal vermuthet werden. Der Umfang von Otfrieds Bildung ging über die in seinem Werke wahrnehmbare theologische Schule seiner Zeit hinaus: er war mit Virgil, Lucan, Ovid bekannt; mit den christl. Dichtern Juvenius, Kratus, Prudentius, die er sich zu Vorbildern nahm, war er wohl vertraut; das schöne Ebenmaß griechischer und römischer Dichtung in Zierlichkeit des Ausdrucks und Sicherheit des Verses weiß er gebührend anzuerkennen (20, 1 ff.). Der lat. Sprache verstand er sich, wie die Zuschrift an Puitbert zeigt, ziemlich geläufig zu bedienen. Seine Dichtergabe mochte seinen alten Mitschülern, wenn wir unter den „*quibusdam memorias dignis fratribus*“ der eben erwähnten Zuschrift Mönche, wie 3. B. die St. Galler, verstehen dürfen, — längst bekannt gewesen seyn. Ihren Bitten und denen einer Nonne, vielleicht Abtissin, Judith, das Evangelium (*euangeliono deil*) in deutsche Liederverse zu bringen, um dem absönden Volksliebe der Laien entgegenzuwirken, kam er, im Gefühle großer Unwürdigkeit und herzlicher Demuth (vgl. 3. B. 441, 1 ff. 442, 29—50.), auf's Trefflichste nach, ungeachtet ihm die Handhabung der dichterisch noch wenig gebildeten Sprache, ihre *Barbaries*, wie der gelehrte Mönch sagt, ihm nur mühsam zu überwindende Schwierigkeiten in den Weg legte. Durch sein aus 15,000 Reimzeilen bestehendes Evangelienbuch hat er die von den gereimten lat. Kirchenliedern entlehnte kurze, vierzeilige Strophe, wie den Reim selbst, zum bindenden Gesetz deutscher Dichtkunst erhoben und zu einer echt deutschen Prosodie den Grund gelegt. Wie ferner, seine Zeit (Mitte des 9. Jahrh.) in jene Periode fällt, wo Deutschland zum erstenmale in seiner Besonderheit als ein Ganzes rechtliche Existenz erhielt; so hat auch Otfried durch die besondere Form, in welcher er dem Deutschthum einen kirchlichen, auch die letzten Spuren des Heidenthums in der Sprache vernichtenden Ausdruck verlieh, parallel zu der augenblicklichen politischen Einheit Deutschlands, der kirchlichen Einheit desselben und dem Siege des Christenthums in der germanischen Welt ein ebenso erhabenes wie vollendetes Denkmal gesetzt. Die otfridische gereimte Strophe verdrängte die aus heidnischer Zeit stammenden anreimenden Witten für immer.

Sehr wahrscheinlich ist Otfrieds, von ihm selbst in fünf Büchern getheiltes Werk, all-

mählig entstanden; die letzten 5 Kapitel des 5. Buchs, welche eschatologische Gegenstände behandeln, machten offenbar ein für sich bestehendes, mit dem Evangelienbuche nicht innerlich verbundenes Gedicht aus, vielleicht das älteste des Ganzen. Andererseits gestatten Otfrieds eigne Aeußerungen die Annahme, daß das dritte Buch das zuletzt verfaßte sey. Den Inhalt seines Werkes gibt Otfried selbst an; das erste Buch erzählt Christi Geburt und schließt mit der Taufe und Predigt Johannis; das zweite berichtet, wie der Herr seine Jünger sammelte, wie und durch welche Wunderzeichen seine Lehre der Welt bekannt ward; das dritte schildert Christi herrliche Wunder und seine Predigt an die Juden; das fünfte seine Auferstehung, seine Unterredung mit den Jüngern nach derselben, die Himmelfahrt und das Endgericht. Um nun zu bestimmen, in wie weit Otfried sich der lat. Evangelienharmonie bedient hat, wird die Untersuchung sich darauf richten müssen, die einzelnen Kapitel der deutschen mit der lat. Harmonie zu vergleichen, wobei natürlich die selbstständig eingelegte, ziemlich zahlreichen Abschnitte in Abzug gebracht werden müssen. Aus einer solchen Vergleichung ergibt sich, daß Otfried in dem ersten Buche (28 Kapitel) der lat. Harmonie genau, nur mit ein Paar unbedeutender Umstellungen, und in der Weise gefolgt ist, daß er die einzelnen lateinischen Kapitel in mehrere Theile zerlegte, offenbar um Dichtungen von geringerem Umfange zu gewinnen, die sich dem Gedächtnisse leichter einprägten und auch leichter zur Darfse vorgetragen werden konnten. Das zweite aus 24 Kap. bestehende Buch handelt „de verbo sine principio et quibusdam signis et doctrina eius“ und verläßt die Reihenfolge der lat. Harmonie durchaus. Im dritten Buche (26 Kap.) folgt Otfried einer eigenthümlichen synoptischen Anordnung, die auf eine selbstständige Kritik der Apokalypsie hinweist und seinen Anspruch, daß er hier die Ordnung verlassen und bloß aus dem Gedächtnisse geschrieben habe, einigermaßen beschränkt. Im vierten Buche (27 Kap.) erzählt Otfried „unio druhtin selbo thaz biuuarb, er eines thankes bi unsih starb“, wie der Herr selbst das vollbrachte, daß er freiwillig für uns starb (S. 267); es umfaßt dieses Buch also die Passion des Herrn, ebenfalls selbstständig; denn daß er in der Darstellung der letzten Begebenheiten aus dem Leben des Herrn dieselbe Reihenfolge mit der lat. Harmonie (cp. 155–172) einhält, war durch den Inhalt selbst geboten; im Uebrigen folgt er auch hier ganz besonders dem Evangelium Johannis. Das fünfte Buch endlich besteht aus zwei (cp. 1–16. c. 17–25) leicht zu scheidenden Hälften, in welchen, unter besonders ausführlicher Hervorhebung des Kreuzes, seines Ruhens, des Kreuzzeichens u. s. f. die Auferstehung und die Himmelfahrt des Herrn abgehandelt wird. Auch in diesem Buche folgt Otfried vorzugsweise dem Evang. Johannis bis zum Ende desselben; die Himmelfahrt ist nach Mat. 16. erzählt. Mit dieser schließen eigentlich die Evangelien; allein Otfried ist weiter gegangen: er nimmt im 17. Kap. die Himmelfahrt nach Apg. 1 nochmals auf und verbindet damit (Kap. 18–23) eine ausführliche Schilderung des jüngsten Gerichts, nach bestimmten leitenden Gedanken, welche in den Ueberschriften der einzelnen Kapitel enthalten sind. Dem Schlusse des ganzen Werkes (Kap. 25) geht in Kap. 24 ein inniges Gebet vorher. Ueberhaupt läßt diese innige, dem Mystischen juncigende Frömmigkeit des Dichters eine große Anziehungskraft auf den Leser.

Zur Beurtheilung der persönlichen Glaubensstellung Otfrieds bieten sich die an mehreren Stellen seines Evangelienbuchs eingefügten Gebete und manche freiere Ausführungen frommer Gedanken als Quelle dar. Seine theologischen Ansichten dagegen ergeben sich am leichtesten aus einer Zusammenstellung der zahlreichen mit mysticoe, moraliter, spiritualiter überschriebenen Abschnitte und aus den Einleitungen. Die Bedeutung dieser Kapitel für eine richtige Würdigung des Dichters leuchtet ein, wenn wir wahrnehmen, daß sein Christenthum ein wesentlich inneres, mystisches, auf dem Grunde der demüthigen „caritas, brudarscaf, minna“, sich aufbauendes ist, dessen Mittelpunkt Jesus Christus, der Sohn Gottes, von ihm in lebendigem Glauben aufgenommen und als der rechte Heiland (heilari, heilant, druhtin heilant, krist, druhtin krist oet.) angebetet wird. Ihm ist Christus nicht bloß der Herr (druhtin) schlechtweg: er ist ihm der ewige Kaiser, er

himmlische König („*ther keisor evinigo, thor kuning himiliago*“ 329, 39. 337, 9. 10.). Otfrid hat mit der Samariterin am Brunnen geistlichen Trank getrunken, geistlichen Wein auf der Hochzeit zu Cana (137, 25. vgl. 129, 68.); darum ist auch sein Auge geöffnet für die ewige Sonne („*thiu eviniga sunna*“ 293, 23 ff.), von deren Strahlen er sich erwärmen läßt; Christus ist der theuerste, der rechte Schatz, den man im Grabe barg bis zum Sonntag Morgen, wo die ewige Sonne und mit ihr das Heil ausging (354, 37 ff.). Des Dichters Wünschen und Sehnen richtet sich daher einzig auf seinen Heiland, als den Wunderthäter, der auch ihn von allen Sünden reinigen und der ewigen Seligkeit gewiß machen kann („*thêih si thiu scalk giritto*“ 176, 13—177, 44.). Christi Geduld im Leiden ist ihm Muster und nachahmungswerthes Vorbild (S. 232); sein ernstes Gebet geht darauf aus, daß der Herr, der ihn in's Leben gerufen und alle seine Tage hält in seiner Hand, ihn behüte und bewahre vor Sünden und endlich aufnehme in die ewige Freude seiner Gegenwart (S. 439 f.). Wiederholt auch spricht er von seiner *nidiri* (444, 77.), und zeigt in allen seinen Ausdrücken eine herzliche Demuth (3. B. in der „*invocatio scriptoris ad dominum*“), die einen günstigen Schluß auf seine persönliche Frömmigkeit zuläßt.

Flacius Illyricus, der erste Herausgeber des Otfrid'schen Evangelienbuchs, rühmt den Dichter auch wegen seiner Unabhängigkeit von den Satzungen Roms. Allerdings schreibt Otfrid (28, 45.) seine Seligkeit nur Gottes Gnade zu („*thaz nist bi verken minen, untar rehto in vtru bi thineru ginadu*“ u. s. f.); allein diese Aussprüche sind ebensowenig in paulinisch-augustinischem Sinne zu pressen, wie andere Aeußerungen, wo er vom Verdienen (*githionon*, *irthonon*) des Himmelreichs spricht. Es ist ein Grundzug aller wahren Mystik, daß sie eine strenge Dogmatik flieht und im innersten Wesen das eigene Verdienst, der göttlichen Forderung gegenüber, anfruchtet. Sie kann sich daher mit sehr verschiedenen Glaubensformen verbinden, ohne in einen entzweihenden Widerspruch mit denselben zu treten, weil ihr das unbegrenzte Gebiet willkürlicher Deutung und Auslegung — Otfrids Muster sind Gregorius M., Augustinus (402, 25. 27.), Hieronymus (444, 69.) — beständig zu Gebote steht. Deshalb hat es auch in dem Otfrid'schen Buche nichts Auffallendes, daß der Dichter, ungeachtet er mit inniger Liebe an seinem Heilande hängt, dennoch die Heiligen, unter denen natürlich Maria, „die heilige Gottes Dirne“, den ersten Platz einnimmt, um ihre Intercession anruft; 3. B. 44, 25. Otfrid folgt in der Verehrung Maria's durchaus der kirchlichen Tradition, die sich besonders um ihre Jungfrauschaft bewegte und alttestamentliche Stellen aus den Propheten mit zuversichtlicher Kühnheit auf dieselbe deutete. So ist denn auch Otfriden Christus gern der Jungfrau Sohn („*thiarun ann*“ 410, 19.), und Ezech. 44, 2. deutet er, mit Gregor und der Angelf. Kirche, auf die unbesleckte Jungfrauschaft Maria's („*er ingiang ungimerrit duron so biaperrit*“ 395, 19 ff.). Wer aus Erden selig werden will, muß an die reiche Himmelkönigin sich bittend wenden (30, 23 ff.) u. s. f.

Schon die bisher gegebenen Proben werden hinreichen, um die Bedeutung des mit wenigem Recht Evangelienharmonie genannten Evangelienbuchs Otfrids für die theolog. Wissenschaft erkennen zu lassen. Leider ist das Studium desselben noch mit großen Schwierigkeiten verbunden, da Graff's Ausgabe („*Krist.*“ Königsb. 1831) zwar einen kritisch festgestellten Text liefert, aber bei gänzlichem Mangel erläuternder Anmerkungen oder eines Glossars immer noch Schilter's, nur durch Schery' verbesserte, gebiegene Anmerkungen brauchbar gemachte, mit einer lat. Uebersetzung versehene Ausgabe nicht entbehrlich macht. S. Schilteri, thes. antiquitatum teutonicar. Ulmae 1728.

Dürfen wir annehmen, daß in Otfrid sich die Tiefe eines deutschen Gemüthes mit der überkommenen, auf römischer Anschauung ruhenden theologischen Wissenschaftlichkeit verband, und er uns in seinem Werke, dessen Deutung im Einzelnen noch nicht versucht ist, einen treuen Abdruck, gewissermaßen eine Grundform, der Theologie seiner Zeit gibt, insbesondere, wie sie im südblichen Deutschland sich Grund und Boden gewonnen hatte; so ist uns durch die etwa 25 Jahre ältere, altäthafische Evangeliendichtung, welcher noch

weniger als dem Buche Otfrieds der ihr von Hides beigelegte Name einer Evangelienharmonie zukommt, eine nach allen Seiten hin sauber ausgearbeitete Grundlage gegeben, von der aus wir das Gebäude theologischer Lehrweise in der ersten Hälfte des 9. Jahrh. im Norden und Nordwesten Deutschlands mit ziemlicher Sicherheit aufführen können. Den Zugang zu diesem Schatze, dem selbst Klopstock und mancher treue Deutsche vor ihm vergebens auf die Spur zu kommen suchte, hat uns J. Andreas Schmeller (Heliant oder die altf. Ev.-Harmonie. 1830, 1840) eröffnet; seine Bemühung Kannegiefers wenn auch sehr ungenaue Uebersetzung (Berlin 1847) und Grimms dem besser verstandenen Texte sich treuer anschließende Uebersetzung (Minteln 1854) erleichtert. Hoffentlich wird die von Köne in Münster verheißene Ausgabe das Vielen erwünschte Mittel werden, mit mehr Genuß und weniger Zeitaufwand sich ein klares Bild des uralten deutschen Christenglaubens selbstständig zu entwerfen.

Aus einer nicht genannten Quelle stammt die in Theganus Lebensbeschreibung Ludwigs des Frommen nicht enthaltene Nachricht, daß dieser deutscher Saugedart sonst abhelde Fürst einen berühmten sächsischen Dichter beauftragt habe, das alte und das neue Test. in deutsche Verse zu übertragen. Der Dichter leistete Folge und führte das umfangreiche Werk, von der Schöpfung anhebend, bis zum Schlusse des N. T. (s. Eccards Frane. Or. II, 324 sqq.) aus. Eccard bezog, scharfsinnig, diese vereinzelte Erzählung auf die von Hides beschriebene, von diesem für fränkischen Ursprungs ausgegebene Evangelienharmonie einer Cotton. Handschrift und auf einen zweiten deutschen Evangeliencodez, der erst im J. 1794 von dem Pothringer Gerard Gleich in Bamberg wieder aufgefunden wurde und später nach München gelangte. In neuerer Zeit hat man die weitere, unbegründete Vermuthung aufgestellt, die unter dem Namen Cädmens (eines angelsächsischen Dichters, über den der ehrwürdige Beda (R.G. 4, 24.) sich verbreitet) gehenden Dichtungen des alten Testaments möchten die Ergänzung zu der altf. Evangelienharmonie bilden, mit der sie, in Ausdruck und Ton, eine leicht erklärliche Verwandtschaft zeigen. Das altf. Evangelienbuch ist unstreitig das Werk Eines, dazu sehr begabten, Dichters des sächsischen Festlandes: die cädmenschen Dichtungen rühren von verschiedenen Dichtern der Angelsachsen her und stammen sehr wahrscheinlich auch aus verschiedenen Zeiten. Wer fähig ist, beide Dichtungen in der Urschrift zu verstehen, wird sich leicht von der Wahrheit dieser Behauptung überzeugen. Auf Cädmens wollen wir später mit Einem Worte zurückkommen; hier dagegen, so weit der Raum es gestattet, das Nöthigste über den theologischen Charakter des Heliant (d. i. Heilant) sagen.

Zunächst ist bemerkenswerth, daß der Verf. sich an die lat. Harmonie gar nicht gebunden hat, sondern aus den Evangelien eine Reihe von Begebenheiten und Lehreden des Herrn auswählte, die er zum Gegenstande einer oft weitläufigen poetischen Umschreibung macht; z. B. die Magier (Schmeller 16, 9—21, 10.), den Kindermord in Bethlehem (21, 22—23, 10.), die Bergpredigt (38, 11—55, 22.), Aussendung und Instruktion der Jünger (55, 22—60, 20.), der Hauptmann von Capernaum (63, 18—66, 3.); Gleichnisse: vom Säemann (72, 13—77, 17.), vom Unkraut und Endgericht (77, 18—80, 10.), vom Reiz (80, 11—81, 5.), des Täufers Zeugniß und Enthauptung (83, 19—86, 12.), vom reichen Mann und armen Lazarus (102, 10—104, 20.), von den Arbeitern im Weinberg, mit mystischer Exposition (104, 21—107, 23.); von den Blinden zu Jericho, ebenfalls eigenthümlich mystisch gedeutet (108, 22—112, 15., vgl. Otf.); Auferweckung des Lazarus (121, 9—126, 20.), von der Zerstörung des Tempels und vom Endgericht (129, 14—136, 7.). Aus der Passionsgeschichte sind besonders hervorzuheben: das Passahmahl, Einsetzung des Abendmahls (138, 16—144, 4.), Petri Verleugnung, mit einem originellen Abschnitte über die Buße (150, 23—154, 5.), und Christus vor Pilatus (161, 15—165, 10.), mit einem eingefügten Stücke, in welchem die Beschickung des Pilatus durch seine Frau als aus des Teufels Reiz und seiner Eingebung hervorgegangen dargestellt wird. Eine große Anzahl anderer und zwar höchst bedeutender Perikopen, z. B. Christus und die Samariterin, vom verlorenen Schaf, vom verlorenen Sohne, vom Könige, der mit sei-

nen Knechten abrechnet, vom ungerechten Haushalter, von den bösen Weingärtnern, von dem Könige, der seinem Sohne Hochzeit macht, vom barmherzigen Samariter, vom guten Hirten, von den zehn Jungfrauen u. A., sind ganz ausgelassen. Wie aber der Dichter sich nicht an die lat. Harmonie bindet, sondern sich auf dem Gebiete der neutestamentlichen Geschichte selbstständig bewegt, so hat er sich auch nicht ängstlich an das biblische Wort angegeschlossen, vielmehr seine Darstellungen durch einleitende Worte, die jedem Abschnitte vorausgehen, durch eingeschobene Erklärungen und eigenthümliche nationale oder überraschende Züge (die Hirten z. B. sind Pferdehirten: eluscaleos, wiggeo gomean 12, 5 sq.; die Taube setzt sich dem Herrn bei der Taufe auf die Achsel: 29, 24. 30, 1.), durch sehr lebhaftes Schilderungen (z. B. die Geburtstagsfeier des Herodes: 83, 21 ff.), lehrreiche Ausläufer, besonders aber durch längere dramatisch eingeordnete Reden und epische Formen zu beleben und den Leser durch diese Aeußerlichkeiten in Spannung zu erhalten und zu fesseln gesucht. Er handhabt die an den Stabreim gebundene dichterische Sprache seines Stammes meisterhaft, mit jener auch in den ags. Gebichten zum nothwendigen Ge-
 sich erhobenen wiederholenden doppelten Bezeichnung derselben Begriffe durch parallel sich häufende Ausdrücke, welche nothwendigerweise eine große Breite mit sich führt und die leichte Bewegung des Gedankens hemmt oder erschwert. Der Dichter verbindet Treue der Schilderung mit Durchsichtigkeit der Darstellung; nüchterner und viel weniger innerlich als Otfrid, bedient er sich der hergebrachten dogmatischen Terminologie mit großer Geläufigkeit, besonders was die Gottheit (godeundi, godeundi 82, 6. 96, 3. 160, 24.) und die Menschheit (menniki 111, 15 sqq.) Christi angeht, während die den christlichen Kultus und die Hierarchie betreffenden Bezeichnungen sparsam hervortreten (Priester, Obersten der Juden, hoher Priester: biscop, vihes vard 150, 24. biscop, furisto thes folkes 155, 4. oborvard vero, biscop 126, 21. 127, 11. 136, 20. encora [ags. anera, anachorota] 26, 3.; Kirche, altf. kerika, kommt hier noch nicht vor, obschon der Begriff derselben als Gottes Familie [hiviski] wiederholt richtig ausgedrückt ist), oder auf die offenbar noch neuen und ungewohnten christlichen Verhältnisse heimatliche, dem Heidenthum kaum entwachsene Vorstellungen ohne Anstoß verwandt werden, doch so, daß einem möglichen Irrthum vorgebeugt ist. So geht z. B. neben dem heidnischen Worte mudaspelli (nur 79, 24. und 133, 4 ff.) Weltuntergang, das erklärende „endi thesaro veroldea“ oder „givand thesaro veroldea“ 136, 9. parallel; neben dem uralten vard (141, 9. 146, 2.) und vurdigiscapu oder vurde giscapu (103, 7.), womit der heidnische Germane das Fatum, die dunkle Schicksalsmacht, das bestimmte Loos, insonderheit Todesloos, nannte, sieht ein erklärendes godes giscapu (16, 19. 23, 17.), thiū hōlagon giscapu (124, 9.), metodo giscapu (147, 11.), Gottes heilig geordnetes, des Schöpfers vorbestimmtes Loos, wohl auch „die große Macht Gottes“ u. s. f. zur Seite. Wie frei also auch der Dichter des Helland und wie glücklich er altheimische Ausdrucksweisen auf den Inhalt der Evangelien überträgt, und wie sicher man eben hieraus den Schluß ziehen darf, daß das ganze, höchst beachtungswerthe Gebicht kurz nach der Bekehrung der Sachsen entstanden sein mag und den Standpunkt der ersten Missionare unter denselben treu wiedergibt: so muß man sich doch andererseits sorgfältig hüten, die denkbaren Rückerinnerungen an das Heidenthum nicht von ihrem sie begleitenden christlichen Correctiv zu lösen, oder selbst in dem frischen nationalen Bewußtsein, von dem viele Stellen des altf. Evangelienbuchs getragen sind, eine entschiedene Annäherung an den Standpunkt der Reformation des 16. Jahrh. zu erblicken, wie dies z. B. Nittberg thut. Allerdings weiß der Alttsache von Maria's Fürbitte nichts, der Gottes Jungfrau (godes thiorna 13, 18. 24, 12.), der milden, guten, seligen Jungfran (20, 9. 21, 15. 24, 10.), der Mutter Christi (muoder cristos 167, 27., nicht Mutter Gottes), der makellosen Frau (idis unvamma 168, 1.), noch auch von der Heiligen Vertretung bei Gott; allein ebenso wenig lehrt er die Rechtfertigung durch den Glauben oder irgend einen Glaubenssatz, der mit der katholischen Kirche in Widerspruch wäre; vielmehr folgt er in manchen Zügen (z. B. 16, 15. 18, 4. 19, 24. u. A.) ihrer Tradition und entlehnt ihren großen Glaubensmännern die eine und andere

mythische Deutung oder Anwendung, der auch Otfrid folgt; z. B. die Zusammenstellung der Versuchung Christi durch den Teufel mit Adams Fall, bei Otfrid S. 114 f., bei dem Altsachsen S. 31, 13 ff.; daß bei der Speisung der Fünftausend das vom Herrn gesegnete Brod unter den Händen der Männer wuchs (Otf. 188, 36., Heliant 87, 20.), die spiritualisirende Deutung des am Blindgeborenen geübten Wunders auf die ganze in die Nacht der Sünde versunkene Menschheit (Otf. 213 f.; bei dem Altsachsen geben die Blinden von Jericho Veranlassung zu solcher Erklärung: 110, 4.) u. a. mehr. Genauerer Forschung muß es vorbehalten bleiben, die gemeinsamen Quellen aufzufinden. Für den Altsachsen konnte Alcuin der nächste Gewährsmann seyn; wollte man jedoch dessen großem Schüler Puitzer die Abfassung der altf. Evangelienbildung zulegen, so müßten noch andere Gründe als die Verwandtschaft der altf. mit der Mundart des Münsterlandes geltend gemacht werden. Leider gestattet der Raum nicht, hier ein Mehreres über unsere Dichtung zu sagen; nur das sey noch beigelegt, daß der Altsache die Grenze der Evangelien nicht überschreitet: er schließt mit der Himmelfahrt des Herrn.

Auch unter dem Namen des Angelsachsen Gædmon haben sich in einer Handschrift der bedlejanischen Bibliothek (s. meine Ausgabe Gædmon's, Th. I.) einige hundert Verse erhalten, welche einen neutestamentlichen Gegenstand, der, wie das jüngste Gericht, von den christlichen Dichtern des Mittelalters mit Vorliebe behandelt wurde: die Höllefahrt Christi, nach dem unter den Angelsachsen sehr verbreiteten Evangelium des Nicodemus in weitläufiger, ziemlich verderbter Sprache darstellen, mithin auch keinen Anspruch erheben können, unter die Evangelienharmonieen gezählt zu werden.

Mit der Reformation traten auch die harmonistischen Bestrebungen in ein neues, meist von dogmatischen Grundsätzen beschränktes Stadium; nur wenige Theologen behaupteten bei Zusammenstellung ihrer Harmonieen den freieren historischen Standpunkt Augustins (Libri IV. de consensu evangelistarum) oder Calvins (Harmonia ex Matthæo, Marco et Luca); die meisten folgten dem Systeme Andr. Osianders (harmonia evangeliorum, 1537), das, bei Aufrechthaltung eines einseitigen Inspirationsbegriffs, den historischen Zusammenhang der evangelischen Geschichte gänzlich zerstörte und die Harmonistik in Abeln Ruf brachte. Ein Verdienst der aufbauenden Kritiker unserer Tage wird es seyn, das rein historische Interesse in seiner vollen Wahrheit gegen die Zersplitterung der Evangelienereinheit, wie gegen diejenigen, die ihr menschlich erfommene Fesseln anlegen, gleich reichlich zu verteidigen.

Fortsetzung.

Evangelische Allianz (evangelical alliance). Die evangelische Allianz ist im Jahre 1846 in England ins Leben getreten; doch ging der erste Impuls zu ihrer Bildung nicht von dem an fogenannten „Sekten“ so reichen England selber, sondern von einem Lande aus, wo die Anzahl der verschiedenen kirchlichen Gemeinschaften eine weit kleinere, die kirchlichen Verhältnisse weit einfachere sind, nämlich von Schottland. Obwohl in dem ersten Aufruf vom 5. Aug. 1845 hauptsächlich das äußere Verhältniß hervorgehoben wird, den Uebergreifen des Papismus und Puseyismus eine größere Einheit entgegenzusetzen, so glauben wir doch nicht zu irren, wenn wir in dem Bruch zwischen der freien Kirche und der established church in Schottland (beides bekanntlich presbyterianische Kirchen) den inneren Grund sehen, welcher geförderte christliche Männer zuerst auf die Nothwendigkeit eines evangelischen Bundes führte. Segnetes Schisma, das zu einer Vereinigung führte, welche an Bedeutung und Umfang das Schisma weit überwiegt! Ueber eine Verfassungsfrage (nach der Stellung der Kirche zum Patronat des Staatsoberhauptes) hatten evangelische Christen von evangelischen Christen sich kirchlich getrennt; weil es beiderseits lebendige Christen waren, fühlten sie, daß sie sich nur kirchlich, nicht als Christen trennen durften, daß es vielmehr ihre Pflicht sey, einander über die gezogene Schranke der äußern Organisation hinweg die Hände zu reichen.

Dieser erste Anstoß fand aber bald auch in anderen Kreisen mächtigen Anklang. Eine Anzahl Männer von verschiedenen kirchlichen Gemeinschaften in Schottland erließen den 5. Aug. 1845 einen Aufruf zu engerer Verbrüderung; alsbald fühlte man auch

in England, wie segensreich ein solcher Friedens- und Liebesbund seyn würde; in Liverpool wurde vom 1. bis 3. Okt. 1845 eine vorbereitende Versammlung gehalten, welche von 216 Personen aus 20 verschiedenen Kirchengemeinschaften besucht war; und vom 19. Aug. bis 2. Sept. 1846 wurde sodann die erste Generalversammlung des evangelischen Bundes in 26 Sitzungen in der Freemasonshall (great queen's street) zu London gehalten; 921 christliche Männer aus allen Theilen der Erde nahmen Theil; darunter 47 von dem europäischen Festlande und 87 von Amerika und andern Welttheilen. Dr. Barth von Calw in Württemberg, Pfarrer Baup von Beva, Dr. Baird von Newyork, Pastor Bonnet von Frankf. a. M. (der Herausgeber der Briefe Calvin's), Dr. Buchanan von Glasgow, Dr. Cunningham von Edinburgh, Antistes Kink von Chur, Pfarrer Dr. König von Mainz, Pred. Runge von Berlin, Prof. La Harpe von Genf, William Jones, Präsident der berühmten Tract society, Dr. Marriott von Basel, Missionar Wägling von Mangalur, Missionsinspektor (jetzt Generalsuperintendent) Dr. Hoffmann, Pastor Adolf Monod (damals in Montauban), Prediger Onden von Hamburg, Past. Panchaud von Brüssel, Pastor Pitt von Carlsruhe, Dr. Reinthaler von Erfurt, Pred. Baptist Roel v. London, Dr. Tholud v. Halle, Past. Treviranus v. Bremen, Rud. v. Wattenwyl v. Bern fanden sich in der Liste der Theilnehmer. Fünfzig evangel. Kirchengemeinschaften waren vertreten, von denen jedoch mehrere (wie z. B. die ref. Kirche von Frankreich und die von Genf, sodann die lutherische Kirche von Nordamerika und die von Württemberg u. s. w.) sich nur local unterschieden. Auch schwarze Prediger (Neger) waren anwesend. Unter Gebet und Flehen ward die Versammlung eröffnet. Zum Präsidenten (chairman) wurde der edle Baronet Sir Culling Earle gewählt, welcher seitdem an der Spitze dieses großen evangelischen Bundes steht. Ueber das, was man wollte, war man klar und einig. Die evangelische Allianz will nicht seyn eine Union, auch nicht aus eine Union der getrennten Kirchenabtheilungen (denominations) hinarbeiten, sondern lediglich auf ein christlich liebevolles, friedliches, freundliches Verhältniß zwischen den einzelnen evangelischen Denominationen und auf ein einträchtiges Zusammenwirken gegenüber den gemeinsamen Feinden und Gefahren. Das Mittel ferner, wodurch sie diesen Zweck zu erreichen sucht, ist nicht eine ganz- oder halb-offizielle Vertretung der Kirchengemeinschaften (wie das beim deutschen Kirchentag mehr oder minder der Fall ist); sie will keine Conföderation von Kirchenabtheilungen darstellen, sondern sie will seyn und ist eine Vereinigung von Individuen*) — „kein Kirchenbund, sondern ein Christenbund.“ Genug, wenn viele und hervorragende, wahrhaft evangelisch gesinnte einzelne Christen aus verschiedenen Kirchengemeinschaften einander die Hände reichen; der Rückschlag auf die gegenseitige Haltung der Kirchengemeinschaften selber bleibt nicht aus; mindestens steht dann in einer jeden der etwa vorhandenen polemischen Partei eine irenische, eine Anzahl von Vertretern der irenischen Interessen, gegenüber.

Da die evang. Allianz kein Kirchenbund, sondern ein Christenbund ist, so hat sie es folgerichtig nicht mit den und den bestimmten evangel. „Bekenntnissen“ zu thun, kann die Theilnahme an ihr selbst auch nicht auf eine gewisse begrenzte Zahl von Bekenntnissen (Confessionen) beschränkt; sondern indem sie einem Jeden sein Sonderbekenntniß — dem Reformirten das reformirte, dem Unirten das unirte, dem Lutheraner das lutherische, dem Baptisten das baptistische u. s. f. — läßt, fordert sie ihrerseits von Jedem, der ihr Mitglied werden will, nur die Uebereinstimmung mit ihren Grundprinzipien. Sie fragt ihn daher nicht: welcher Confession gehörst du an? sondern sie fragt ihn: stimmst du (sey es nun: wegen, oder sey es: trotz deiner Confession) deiner Ueberzeugung nach mit den Grundprinzipien und Grundlehren des Evangeliums überein. Diese Grundlehren und Grundprinzipien mußten demgemäß formulirt werden. Und das geschah; auf den Antrag von Dr. Edward Wicasterly wurden nach mehrtägiger reiflicher Berathung

*) Diese höchstwesentliche Bestimmung wurde mit vollem Bewußtseyn, und zwar schon zu Liverpool den 3. Okt. 1845 auf den Antrag des ehrw. Dr. Steane einstimmig angenommen.

den 24. Aug. folgende neun Artikel einstimmig als Glaubensgrundlage der evang. Allianz angenommen:

Eos solum associandos esse, qui sententias amplectuntur et profitentur, quae plerumque Evangelicae appellantur, de locis doctrinae sequentibus:

- 1) De scripturae sacrae inspiratione divina, autoritate et sufficientia.
- 2) De jure et officio judicii fidelium singulorum in scriptura interpretanda exercendi.
- 3) De Deo uno et tribus in eodem personis.
- 4) De natura humana penitus per lapsum corrupta.
- 5) De Deo Filio homine facto, de opere ejus reconciliationis pro peccatoribus humanis, de ejusdem mediatoris intercessione et regno.
- 6) De peccatoris justificatione per fidem solam.
- 7) De spiritus sancti opere in peccatore convertendo et sanctificando.
- 8) De animae immortalitate, corporis resurrectione, generis humani per Jesum Christum judicio, una cum aeterna cum justorum felicitate, tum impiorum poena.
- 9) De divina ministerii Christiani institutione, et de baptismi coenaeque Dominicae ordinatione obligatoria et perpetua *).

Diese Sätze wurden niedergelegt in einem Dokument: Societatis Evangelicae constitutionis et statutorum expositio brevis. Eben dasselbst wurde der schon oben angeführte Zweck des evang. Bundes in folgender Formulirung niedergelegt: Minime propositum est, ut haec societas sibi assumat aut petat novae structurae ecclesiasticae speciem, ita ut deposcat aut exercent ecclesiae Christianae munera. Finis propositus grandis simul et simplex feliciter promovebitur, nulla ecclesiae parte, cui societatis participes singuli adjungantur, tacta aut perturbata. Als Zweck wird angegeben a) nach innen: ut operam praestet ad aperte exhibendam, quantum fieri potest, unitatem, quae revera est, discipulorum Christi sincerorum; ut conjunctionem eorum commercio fraterno et cultus Divini foveat: ut ab invidia, rixa et dissensione dehortetur; ut Christianos moneat, quantum sit officium obsequendi Domini mandato jubentis, ut se invicem amarent, et experiendi quomodo id absolvi possit, quod ille oratione expetivit, verbis gratia plenis quum nunc est: ut sint unum sicut et nos nunc sumus, ego in eis, et tu in me, ut sint consummati in unum, et ut cognoscat mundus quod tu me miseris. b) nach außen: quae res ut feliciter progrediatur, quodcumque novi de religionis verae progressu in omnibus regionibus communicare velint fratres Christiani, accipiet societas; et literarum commercium cum fratribus Christianis in variis orbis partibus initum sustinebitur, et praesertim cum iis, qui rebus arduis et infensorum repugnantia in evangelii ministerio laborant, eo ut simul ipsorum animos erigat, et alios ad statum eorum benigne respi-

*) Der englische Text des Statuts der evang. Allianz lautet: The parties composing the Alliance shall be such persons only as hold and maintain what are usually understood to be Evangelical views, in regard to the matter of doctrines understated, namely:

- 1) The divine Inspiration, Authority, and Sufficiency of the Holy Scriptures.
- 2) The right and duty of private judgement in the interpretation of the Holy Scriptures.
- 3) The unity of the Godhead, and the trinity of Persons therein.
- 4) The utter depravity of human nature, in consequence of the fall.
- 5) The incarnation of the Son of God, his work of atonement for sinners of mankind, and his mediatorial intercession and reign.
- 6) The justification of the sinners by faith alone.
- 7) The work of the Holy Spirit in the conversion and sanctification of the sinner.
- 8) The immortality of the soul, the resurrection of the body, the judgement of the world by our Lord Jesus Christ, with the eternal blessedness of the righteous, and the eternal punishment of the wicked.
- 9) The divine institution of the christian ministry, and the obligation and perpetuity of the ordinances of Baptism and the Lord's Supper.

ciendum excitet. Ferner: Conabitur societas progressui favore doctrinarum inter Protestantem evangelicorum, et ideo *incredulitati obstat, superstitioni Romanae* et aliis omnibus superstitionis, erroris et impietatis formis, quae protestantium fidei maxime sunt infensae, quas inter primas est *Diei dominicae profanatio*. Die Mitglieder verpflichten sich zu eifrigem Ringen im Gebet um Ausgießung des heil. Geistes auf die Gemeinde aller Gläubigen, und namentlich zu gemeinschaftlicher Fürbitte am Morgen des ersten Wochentages, sowie in der ersten Woche jedes Jahres; ferner zu christlicher Verschickung in Wort und Schrift, wo es sich um Begründung und Vertheidigung von Unterweisungsschulen handelt.

Den 2. Sept. wurde der evangelische Bund organisiert; es wurde ein Schema von 7 Zweigvereinen (1. Großbritannien und Irland, 2. vereinigte Staaten von Nordamerika, 3. Frankreich, Belgien und französische Schweiz, 4. Norddeutschland, 5. Süd- und westdeutschland und deutsche Schweiz, 6. britisch Nordamerika, 7. Westindien) aufgestellt; welche 7 Zweigvereine auch wirklich alle in's Leben getreten sind.

Man hat (in Deutschland) den wunderlichen Einwurf gemacht, es mangle dem evang. Bund an einem praktischen Zweck. Namentlich von Solchen wurde dieser Einwurf erhoben, welche den umgekehrten Zweck: die einzelnen Confessionen möglichst weit aneinander zu halten, das Sondernde zu betonen, eine Annäherung an Rom anzustreben, eine Theologie nicht der auszulegenden, sondern der ausgelegten Schrift zu gründen — mit sehr viel praktischem Geschick verfolgen. Würde der evang. Bund keinen weiteren Zweck haben, als dieser Krankheit des Insular- und Continental-Puseianismus entgegenzuarbeiten, so wäre schon dies Bestreben praktisch genug. Es hat aber Gott sehr Lob dem evangelischen Bunde bisher auch an anderweitigen praktischen Zwecken so wenig gekümmert, als an praktischem Erfolge. Zunächst ist es schon etwas Großes und praktisch unaussprechlich Wichtiges, daß mittelst der Zweig- und Hauptversammlungen durch das persönliche Zusammenkommen und durch briefliche Mittheilungen und mündliche Vorträge eine ebenso umfassende als genaue Kenntniß der äußeren und inneren Zustände evangelischer Kirchengemeinschaften erzielt und verbreitet wird; von dem Segen des persönlichen Einandertennens lernen so vieler geförderter Jünger des Herrn ganz zu schweigen. Zweitens hat die evangel. Allianz (britischer Zweig) durch die Herausgabe der trefflichen Zeitschrift: *Evangelical Christendom, its state and prospects* (London, Patridge and Oakley, Paternoster Row), worin die laufenden Correspondenzen aus allen Theilen der Erde niedergelegt werden, ein höchst wichtiges statistisches Organ im höhern Sinne geschaffen. Dazu kommen drittens jene höchstpraktischen Einzelwerke und Einzelerfolge, die sich der evangelischen Allianz wie von selbst dargeboten haben. Der laute und wiederholte Protest gegen die Sklaverei hat bis jetzt wenigstens den Erfolg gehabt, den Zweigverein der vereinigten Staaten zu einem energischeren Zeugniß gegen jene Schandthat aufzustacheln, und wird am Ende mit des Herrn Hülfe noch weitere Früchte tragen. Als 1846 auch einzelne (den westindischen Baptisten-Gemeinden angehörige) Neger in der Versammlung erschienen, und von den englischen Brüdern mit Händedruck und Bruderkuß empfangen wurden, da war dieser Anblick den nordamerikanischen Predigern neu; daß der Rassen-Widerwille soweit überwunden werden könne durch den Geist der Liebe Jesu Christi, hatten sie sich bis dahin nicht denken können. Jene Umarmung war die erste Geste, die von der evang. Allianz in die Wälle des amerik. Sklavereisystems geschossen wurde. — In römischen Gegenden hat die Ausbreitung des Evangeliums wesentliche Fortschritte gemacht, seitdem in Folge der evang. Allianz der Brüderzwist der Evangelischen untereinander einem brüderlich einträchtigen Zusammenwirken gewichen ist. Bestimmte Beispiele dieser Art von Erfolgen wurden bei der Plenarversammlung der evang. Allianz 1851 in Rasse und aus den verschiedensten Gegenden mitgetheilt. — Endlich aber ist die Kraft und Energie, womit die evang. Allianz der Verfolgten sich annimmt, nicht hoch genug anzuschlagen. Die Befreiung des Arabaischen Ehepaares aus dem Inquisitionskerkern zu Florenz ist der bekannteste, aber nicht der einzige Fall dieser Art.

Ueber die Vorversammlung in Liverpool ist eine urkundliche Darstellung vorhanden unter dem Titel: *Conference on Christian Union. Narrative of the Proceedings of the Meetings, held at Liverpool, October 1845.* London, Nisbet 1845.

Ueber die constituirende Versammlung im Jahre 1846 ist ein (508 Großkottasseiten starker) authentischer, die sämtlichen Sitzungsprotokolle und Reden enthaltender Bericht erschienen, unter dem Titel: *Evangelical Alliance. Report of the proceedings of the conference, held at Freemasons Hall, London from Aug. 19th to Sept. 2nd incl. 1846.* Published by Order of the Conference. London, Partridge and Oakley. Patern. Row. 1847.

Ferner ist zu vergleichen: „der evang. Bund. Die zu Liverpool und London gehaltenen Conferenzen über christliche Vereinigung, nach den Aktenstücken beschrieben von Pf. Karl Mann und Pf. Theodor Plitt. Basel, zu haben bei Dr. Marriott.“ Sodann: Dr. Massie, *The evangelical Alliance, its Origin and Development.* London, John Snow, 1847. Und: L. Bonnet, *L'unité de l'esprit par le lien de la paix. Lettres sur l'alliance évangélique.* Paris, Delay, 1847.

Dr. Ehrhard.

Evangelische Kirchenconferenz, die deutsche, ist ein periodischer Zusammentritt von Abgeordneten der deutschen evangelischen Kirchenregimente, um, „auf Grundlage des Bekenntnisses, wichtigere Fragen des kirchlichen Lebens in freiem Austausch zu besprechen und unbeschadet der Selbstständigkeit jeder einzelnen Landeskirche, ein Band ihres Zusammengehörens darzustellen und die einheitliche Entwicklung ihrer Zustände zu fördern.“ Die erste Anregung zu einer solchen amtlichen Annäherung der verschiedenen Gebiete des evangelischen Deutschlands ging im Jahr 1845 von dem Könige Wilhelm von Württemberg aus und in Folge einer von Berlin in Verbindung mit Stuttgart an die süddeutschen, in Verbindung mit Hannover an die norddeutschen Kirchenregierungen ergangenen Einladung kam schon im Januar 1846 die erste Conferenz in Berlin zu Stande, bei welcher, Oesterreich, Bayern, Oldenburg und die freien Städte ausgenommen, sämtliche oberste Kirchenbehörden des evangelischen Deutschlands vertreten waren. Die Beratungen erstreckten sich damals über die Fragen von der Einrichtung und Aufgabe wiederkehrender Conferenzen, von dem Bekenntniß, von der Liturgie nebst Gesangbuch und von der Kirchenverfassung, sind aber, weil eine Regierung die Geheimhaltung wünschte, nicht offiziell veröffentlicht und nur durch ein norddeutsches Journal in einer jedoch unzuverlässigen Weise bekannt geworden. Eine zweite Conferenz war im J. 1846 für das Jahr 1848 bestimmt und zum Versammlungsort Stuttgart ausersehen worden. Die Revolution trat hemmend dazwischen, diente aber nur dazu, den kirchlichen wie den sittlichen Nothstand der Zeit in seiner Tiefe und Größe aufzudecken und das Bedürfniß des Austausches und Verständnisses als ein allgemeines nahezu legen. Auf dem Stuttgarter Kirchentage traten i. J. 1850 anwesende Kirchenbeamte verschiedener Länder zusammen, überzeugt, daß die Idee der Berliner Kirchenconferenz wieder aufgenommen werden sollte, und besprachen sich, wie solches am besten geschehen könnte. Diese Besprechung wiederholte sich bei einem vertraulichen Zusammentreffen im Juni 1851 zu Frankfurt a. M., mit Wissen derjenigen Kirchenregierungen, von welchen Mitglieder anwesend waren. Auf Grundlage eines daselbst entworfenen Programms, welches durch vertrauliche Mittheilung in die Hände noch weiterer Kirchenregimente gelangt war, verfassten während des Elberfelder Kirchentags am 18. Sept. 1851 zwölf Mitglieder deutscher evangelischer Kirchenbehörden über Anknüpfung einer geeigneten Verbindung zwischen den obersten Kirchenbehörden der deutschen evangelischen Landeskirchen, insbesondere auch über Veranlassung eines Centralorgans für den Austausch der kirchenregimentlichen Verordnungen Vorlagen, die der Genehmigung sämtlicher Kirchenregimente unterbreitet und von beinahe allen gutgeheißen wurden. In Gemäßheit dieser Vorlagen trat im Juni 1852 in Eisenach die deutsche evangelische Kirchenconferenz zusammen und erschien in demselben Jahre das Allgemeine Kirchenblatt für das evangelische Deutschland unter der Redaktion des württembergischen Prälaten v. Moser in der J. G. Cotta'schen Verlagshandlung zu Stuttgart.

Die nähere Geschichte dieser und der späteren Conferenzen enthält das Allg. Kirchenblatt. Die erste Frucht der Conferenzen ist das aus einer Commission von Sachkundigen hervorgegangene deutsche evangelische Kirchengesangbuch, dessen Abfassung schon in der Berliner Conferenz v. J. 1846 in Aussicht genommen worden war, und das zu diesem Gesangbuch gehörende Choralbuch, von dem Freiherrn v. Tucher, Dr. Häft und Zahn bearbeitet. Aus Veranlassung der über den evangelischen Gottesdienst und dessen nothwendige Reformen der Reinigung oder Weiterbildung angestellten Beratungen ist die liturgische Conferenz in Dresden entstanden, welche von Abgeordneten der evangelisch-lutherischen Kirchenbehörden von Sachsen, Bayern, sodann Württemberg und beiden Mecklenburg gebildet, bereits über wichtige Punkte verhandelt und auch schon praktische Erfolge gehabt hat, wobei ein Zusammengehen der geschiedenen Confectionen in solange als unzulässig erkannt wurde, als nicht die gleichartigen Confectionskirchen unter sich eine Verständigung herbeigeführt hätten. Auch ihre Verhandlungen bringt das Allg. Kirchenblatt f. d. ev. D. Grüneisen.

Evangelische Rätbe, f. *consilia evangelica*.

Evangelium, ewiges. Im neunten Decennium des zwölften Jahrhunderts schrieb der Calabrische Mönch Joachim (+ 1202) ein Buch, dem er den Titel *Concordia veteris et novi testamenti* gab, und in dem er auf eine eigenthümliche Art die Uebereinstimmung des alten und des neuen Testaments dadurch nachzuweisen versucht, daß er, von der Voraussetzung ausgehend, daß die Personen und die Ereignisse des alten Testaments Vorbilder auf die des neuen seyen, die Geschichte beider Testamente in eine bei beiden gleiche Anzahl von Abschnitten theilt und den geschichtlichen Inhalt der entsprechenden Abschnitte als übereinstimmend aufzuzeigen den Versuch macht. Diese Theilung wird ihm beim neuen Testamente, wo er die 42 Generationen des Matthäus zu Grunde legen kann, sehr leicht; schwerer und nicht ohne exegetische und chronologische Kunststücken vermag er die Analogie des Inhaltes der alttestamentlichen mit diesen neutestamentlichen Zeitabschnitten nachzuweisen. Es ist ihm das auch nicht der letzte Zweck seiner Arbeit; denn seine Hauptintention geht darauf, es wahrscheinlich zu machen, daß eine neue Zeit nahe bevorstehe, und daß man wohl annehmen könne, daß der Schluß der 42 Generationen des neuen Testaments (welche, die Generationen zu 30 Jahren gerechnet, 1260 Jahre geben) der Anfang dieser neuen Zeit seyn werde, einer Zeit des Geistes, welche den Zeitaltern des Vaters und des Sohnes folgend, mit dem Jahr 1260 n. Chr. Geb. ihren Anfang nehmen werde. — Es hatten den ersten, strengen, mönchisch gesinnten Calabrier, der in der Jugend an Rogers II. Hofe gewesen und dann eine Wallfahrt nach Palästina gemacht hatte, der Anblick der Verderbniß der Kirche und die Sehnsucht nach einer Reformation derselben zu einem eifrigen Studium der Schrift getrieben, um in derselben über die Zukunft der Kirche sich aufzuklären. Er glaubte, durch den Nachweis der Analogie der alttestamentlichen Geschichte mit der neutestamentlichen seinem Zwecke näher zu kommen, die Wahrscheinlichkeit einer baldigen Neugestaltung der Kirche zu beweisen, und verfolgte denselben Zweck auch in einer Auslegung der Apokalypse, und da seine ganze Arbeit auf der Anwendung der geistigen Auslegung ruhte, so verbreitete er sich in einer eignen Schrift, die er *psalterium decem chordarum* nannte, über die verschiedenen Arten dieser Auslegungen.

Der Grundgedanke seiner Arbeit ist die Annahme von drei Status der Kirche. Er setzte den ersten dieser Status in die Zeit unter dem Gesetze, da das Volk des Herrn noch unter den Elementen dieser Welt stand, und noch ohne die Freiheit des Geistes war, welche erst der Sohn brachte, den zweiten, von dem er sagte, daß derselbe zwar Freiheit in Bezug auf die Vergangenheit, aber nicht in Bezug auf die Zukunft habe, und daß er bis auf seine (Joachims) Zeit daure, unter das Evangelium, und erwartete den dritten, der nicht mehr unter der Hülle des Buchstabens, sondern in der vollen Freiheit des Geistes sich befinden werde, vor dem Ende der Welt. In diesem dritten Status werde das falsche Evangelium des Sohnes des Verderbers und der Propheten desselben zerstört und vernichtet seyn, und viele Lehrer würden erscheinen, welche die Menschen in der

Gerechtigkeit unterrichten, und in der Herrlichkeit des Firmaments und der ewigen Sterne glänzen würden. Er unterscheidet in Bezug auf diesen Status die allmähliche, ihrem wirklichen Eintritt länger vorangehende Vorbereitung (*initiatio*) von ihrem Eintritt selbst. So begann ihm der erste Status mit Adam, der zweite wurde von Ulla an vorbereitet und begann mit Christo, der dritte habe sich schon mit S. Benedikt angemeldet, werde seine volle Klarheit aber erst erreichen, wenn Elias erscheine und die Juden belehrt sein würden. Der Buchstabe des alten Testaments beziehe sich auf den Vater, der des neuen auf den Sohn, der geistige Sinn beider, der vom Vater und Sohne ausgehe, auf den heil. Geist. Im ersten Status hätten Berechnete, im zweiten unverheirathete Prediger die Gemeinde geleitet, im dritten würden die Mönche thun. Indem Joachim aber so einen dreifachen Status, des Vaters, des Sohnes und des heil. Geistes annimmt, findet er es doch nöthig, zu bemerken, daß man ganz wohl auch nur von Einem *status mundi* und von nur Einem *populus electorum* reden könne, und daß Alles zugleich des Vaters, des Sohnes und des Geistes sey. Er unterscheidet ferner eine Zeit, die unter dem Buchstaben des Evangeliums, eine zweite, die unter dem geistigen Verständnisse dieses Buchstaben stehe und eine dritte des offenbaren Anschauens Gottes. Im Commentar zur Apocalypse bemerkt er ausdrücklich, daß er, wenn er von drei Status rede, er zwei Status, den vor dem Gesetze und den nach dem Weltende weglasse. Von Adam bis Christus, lehrt er, lebten die Menschen nach dem Fleisch, doch begann schon von Elisa und Ulla an ein Leben zwischen Fleisch und Geist, sowie von S. Benedikt an das Leben nach dem Geiste sich einleitet, und von dem nach den 42 Generationen bestimmten Jahre dann in Vollendung bis zum Weltende dauere. Was aber dieses Jahr selbst betrifft, mit welchem der dritte Status seinen eigentlichen Anfang nimmt, und die vollständige Eröffnung des neuen Testaments erfolgt, die die Kirchenväter noch nicht geben konnten, so vermuthet Joachim bloß, daß es nahe ist; wann es erscheinen werde, wisse nur der Herr, nur als wahrscheinlich bezeichnet er es, daß vom Jahre 1200 an jene Verfolgung der Lehrer eintreten werde, welche der Zeit des Geistes voranzugehen bestimmt sey. Er erklärt es ferner für ganz gleich, ob man das Ende des zweiten Zeitalters in's Jahr 1200, als den Schluß der vierzigsten Generation setze, oder in die gegenwärtige Zeit, oder in den Zeitpunkt, wo die Fülle der Heiden eingegangen seyn werde, oder auf den der Belehrung Israels. Denn die Schrift brauche das Wort „Ende“ im engern und im weitern Sinne. — In Johannes und Petrus findet Joachim zwei ehrwürdige Stände bezeichnet, durch deren heilbringendes Wort die Kirche immer gestützt werde, der der Geistlichen und der der Mönche. Von den letzteren vorzugsweise erwartet er die Reformation der Kirche. Er selbst war ein strenger Mönch, das Mönchsleben war ihm das höchste, und von der Vervollkommnung desselben erwartete er die Umgestaltung der Kirche und den Eintritt der Zeit des heil. Geistes. Auf das Erscheinen dieser Zeit und zwar in Bilde und eingeleitet durch vervollkommnete Mönchsorden sah er auf, ohne diese Mönchsorden selbst anders als im Allgemeinen zu bezeichnen und ohne zu wagen, den Termin des Anfangs des Zeitalters des Geistes genau zu bestimmen.

Sechs Jahre nach Joachims Tod stiftete Franziskus von Assisi den Orden der Franziskaner, in dem sich bald von einer milderen Partei eine strengere schied, welche durch schwärmerischen Enthusiasmus und eine bedenkliche Opposition gegen den römischen Stuhl charakterisirt ist. Die Mitglieder dieser strengeren Partei fanden für ihre Ideen eine erwünschte Bestätigung in den drei erwähnten Werken Joachim's. Dieselben wurden häufig von ihnen gelesen, als ein Evangelium geehrt, ja in ihnen jenes ewige Evangelium der Apocalypse gefunden. Einer dieser strengeren Franziskaner, Gerhart, machte (wahrscheinlich von dem Franziskanergeneral Johannes von Parma unterstützt), aus diesen drei Schriften Joachim's einen Auszug, den er *Introductorium in evangelium aeternum* nannte. Diese Schrift Gerhards hat sich nicht erhalten. Ueber ihren Inhalt lernen wir zunächst einiges aus einem Altensstücke, welches Quetif und Ehard (*Scriptor. praedicator. I. 202—13*) mitgetheilt haben. Es ist dies ein Stück aus einer Schrift des Hugo von

Caro, eines Zeitgenossen († 1262), die den Titel *processus in evangelium noternum* führt, und welche von diesem Introductorius (welchen Hugo in dieser Schrift durchaus dem Gerhord zuschreibt) sagt, daß in demselben gelehrt werde: erstlich daß im Jahr 1200 der Geist des Lebens aus den beiden Testamenten, dem alten und dem neuen ausgegangen sey, um das ewige Evangelium hervorzubringen, dann, daß dieses ewige Evangelium aus dem liber concordiarum vel concordiae veritatis, aus der apocalypsis nova und dem psalterium decem chordarum bestehe, ferner daß dieses ewige Evangelium vorzugsweise jenem Orden übertragen sey, der zu gleichen Theilen aus dem Stande der Laien und aus dem Stande der Geistlichen bestehe, dem Orden der Barfüßer, endlich, daß der h. Franziskus der Engel gewesen sey, der das Siegel des lebendigen Gottes gehabt habe und im Jahre 1200 erschienen sey.

Es erhellt schon aus diesen wenigen Angaben Hugo's v. S. Caro, daß der oder die Verfasser des Introductorius allgemeine und als Vermuthungen vorgetragene Aeußerungen Joachim's in Beziehung auf die Erscheinung des ewigen Evangeliums und auf die Personen, durch die es gebracht werden sollte, in ganz bestimmte Sätze verwandelten, und was jener von zwei dem Elias und dem Henoch entsprechenden Mönchsorden gesagt hatte, auf Franziskus und die Franziskaner anwandten. Dies wird noch deutlicher durch die umfassenderen Auszüge, welche der spanische Inquisitor, Nikolaus Eymerich, Dominikanerordens, in seinem *Directorio inquisitionis romanae* (P. II. qu. 9. §. 4.) und aufbehalten hat, wenn es auch in hohem Grade wahrscheinlich ist, daß der Inquisitor die Sätze des Introductorius aufs Schärffte ausgebräut und in diesen Ausdruck seine eigenen Konsequenzen aus denselben mit aufgenommen hat. — Daß Gerhord die Lehre von den drei Status aus Joachim nahm, unterliegt keinem Zweifel und es ist ganz in Joachim's Sinne, wenn der Introductorius behauptet, daß wie bei der Erscheinung Johannes des Täufers alles ihm Vorangegangene wegen des Neuen, das da kam, für ungültig erklärt worden sey, ebenso bei dem Eintritte des Zeitalters des heil. Geistes alles Frühere werde aufgehoben werden. Aber das ist kaum glaublich, daß Gerhord geradezu, und in der Bestimmtheit, wie Eymerich es anführt, die Lehre Joachim's über die Lehre Christi gestellt, daß er dem Evangelium Christi seine Eigenschaft als Evangelium des Reiches Gottes und die Fähigkeit zum Bau dieses Reiches abgesprochen und daß er mit klaren Worten gesagt hätte, das neue Testament würde vom J. 1260 an gerade so außer aller Wirksamkeit treten, wie das alte früher. — In den Aeußerungen Joachim's lag allerdings, daß an die Stelle des wörtlichen Verstandes des neuen Testaments der geistige treten, und daß dadurch ein Stand der Vollkommenen entstehen werde, daß das wörtlich verstandene Evangelium Christi durch das geistig verstandene werde ersetzt und an die Stelle des dormaligen Prießterthums in der Kirche ein geistiges Prießterthum treten werde. Der neue Status der Kirche, das lehrt Joachim unzweideutig, soll aus dem geistigen Verständnisse der Schrift hervorgehen, und dieses Verständnisses mächtige Männer sollen durch ihre Predigt diesen neuen Status herbeiführen. Daß die Franziskaner diese Männer seyn würden, ist eine Folgerung der Verfasser des Introductorius, und die harte Form, in welcher das Verhältniß des neuen geistigen Evangeliums zum Evangelium Christi ausgesprochen wird, ist wohl auf Rechnung des Referenten Eymerich zu setzen. Auch das ergab sich allerdings aus Joachim's Sätzen, daß die Kirche, wie sie bis jetzt bestanden, nicht fähig gewesen sey, mehr Kinder Gottes zu gebären, d. h. ihre Kinder zu Vollkommenen zu bilden; die Geistigen des neuen Zeitalters stehen auch ihm hoch über den Physischen des zweiten Status, das (wörtlich verstandene) Evangelium konnte nicht zur Vollkommenheit führen. Daß nun aber Joachim's Werke dieses ewige Evangelium, dieses Evangelium des Geistes enthielten, das ist eine Behauptung Gerhards, an die Joachim selbst nicht dachte. Wenn von der Unvollkommenheit der Kirche vor 1260 die Rede war, so traf das vorzugsweise das Haupt der abendländischen Kirche, den Papst. Wenn nun der Introductorius, nach den Auszügen bei Eymerich, behauptete, daß dem römischen Papste nur der wörtliche, nicht der geistige Sinn des neuen Testaments anvertraut sey,

und daß derselbe also über diesen geistigen Sinn kein Urtheil oder nur ein unbedachtes und unrichtiges fällen könne, daß man nicht zu beachten verpflichtet sey, so ist das wohl eine aus Joachim's Prämissen über das Verhältniß der psychischen Kirche vor 1200 und der geistigen nach diesem Jahre gezogene Folgerung, an die aber Joachim nicht gedacht haben konnte, geschweige daß er sie ausgesprochen hätte. Hatte er ja von Lucius III. persönlich die Erlaubniß zur Schrifterklärung sich erbeten und sie erhalten (1183), hatte ihn doch Urban III., da er ihn 1185 in Verona sah, aufgemuntert, seine Auslegung der Apocalypse zu vollenden, und, um ihm die nöthige Muße zu verschaffen, ihn von der Aufsicht über das Kloster Corace dispensirt, hatte ihn doch Clemens III. (1187) aufgefordert, seine Bücher zu vollenden und vorzulegen, und Celestin III. ihn bei der Stiftung des Klosters Floris, dem Joachim eine höchst strenge Regel gegeben hatte, und aus welchem die Congregation von Floris (*congregatio florentis*) hervorging, unterstützt. — Ebendeshalb ist auch alles das, was der Verfasser des *Introductorius* von dem Verhältniß der griechischen Kirche zur römischen, von der Erhebung jener über diese sagt, nicht in Joachim's Sinne. Dieser konnte als vom Papste begünstigt, nicht sagen, daß die griechische Kirche Recht gehabt habe, sich von der römischen zu trennen, und daß geistige Männer dieser letzteren keinen Gehorsam schuldig seyen — nicht von der lateinischen Kirche, sondern von der Kirche überhaupt galt, daß der heil. Geist noch nicht in ihr gewirkt hatte. Gerhard aber, der den General Johannes von Parma begleitet hatte, als dieser vom Papste nach Konstantinopel gesandt wurde, um die Unterhandlungen über die Vereinigung der griechischen mit der römischen Kirche zu führen, konnte, besonders da er sich große Achtung bei den Griechen erworben hatte, in der Opposition gegen den Papst leicht einen Vorzug der griechischen Kirche behaupten, sowie auch, daß er den Vorfühern die Predigt des ewigen Evangeliums vindicirte, und bis auf Joachim das active Leben Frucht bringen, von diesem aber das contemplative Leben anfangen ließ, das selbst bei Christus und den Aposteln nicht vollkommen gewesen sey.

Aus dem Gefagten ergibt sich das Verhältniß des ewigen Evangeliums, wie dies von dem schwärmerischen Franziskaner im *Introductorius* dargestellt war, zu den drei Schriften Joachim's von selbst. In beiden findet sich die Ueberzeugung von dem Verderbniß der Kirche am Ende des zwölften und in der ersten Hälfte des dreizehnten Jahrhunderts, und die Erwartung, daß demnächst ein Zeitalter des heil. Geistes eintreten und durch Mönche verkündigt werden sollte. Es ist dieser Gedanke von dem nahen Eintritt einer vollkommnen Zeit der Kirche als einer Erscheinung des ewigen Evangeliums unter dieser Form allerdings nur von den schwärmerischen Franziskanern dargestellt worden, die Ueberzeugung selbst aber von einer nahe bevorstehenden vollkommnen Gestalt der Kirche ist in verschiedenen Zeiten der Kirche bestimmt hervorgetreten. Die Vollendung der Kirche durch den Parallelet bei den Montanisten stellt auch den heil. Geist als den Bringer einer geistigen Kirche, die über der Kirche des Psychischen stehe, dar, den Erwartunges der schwärmerischen Sekten zur Zeit der Reformation, selbst Speners Hoffnung besserer Zeiten liegt ein ähnlicher Gedanke zu Grunde, der Gedanke, daß noch vor dem Ende der Dinge ein vollkommener Zustand der Kirche eintreten müsse. Das unterscheidet diese Erwartungen, die auch Lessing theilte, und die der Ansicht Schellings von dem Entwicklungsgange der Kirche zu Grunde liegen, von der Lehre der Chiliasen, die diese Vollkommenheit nach dem Ablauf der Zeit der irdischen Kirche für die Erwählten nach der ersten Auferstehung erwarten, und die vollkommene Kirche auf Erden, die tausend Jahr zwischen der ersten und zweiten Auferstehung als einen Vorbereitungsstand für die ewige Seligkeit der Gerechten bezeichnen. Die Gläubigen an die Zeit des Evangeliums und alle, die einen vollkommnen Zustand der Kirche wie Joachim und Gerhard erwarten, setzen diesen Zustand vor die Auferstehung und lassen ihn durch den heiligen Geist veranlaßt seyn, so die Montanisten, denen eine strenge Sittenlehre als Kennzeichen dieses Zustandes galt, in dem aber eben die Wirkung des heil. Geistes in Erhasen und Prophezeiungen sich äußerte, so Joachim, der den Mönchstand als Vermittler des neuen Zeitalters dachte,

in dem er eine vollkommene geistige Erkenntniß des wörtlichen Evangeliums voraussetzte, so endlich die Philosophie der Offenbarung, welche eben von dem Ergebnisse dieser Philosophie die Kirche des Johannes erwartete, welche auf die Kirche des Petrus die in der katholischen Kirche und auf die des Paulus, welche in der protestantischen Kirche erschienen sein, folgen sollte.

Engelhardt.

Evaristus, der heilige, aus Antiochien, Bischof der Christengemeinde zu Rom, unter Trajan (c. 100 nach Christo) zum Nachfolger des Clemens erwählt, wird von der römischen Kirche als Märtyrer verehrt, wiewohl von einem Märtyrertum desselben nichts Geschichtliches vorhanden. Trajan hat kein Gesetz zur Verfolgung und Ausrottung der Christen als solcher gegeben, sondern bestand nur strenge auf dem Verbot der geschlossenen oder geheimen Gesellschaften. Daß unter diesen Umständen vornehmlich die Vorstände solcher politischen oder religiösen Vereine mit Widerwärtigkeiten zu kämpfen hatten und nach Umständen die Schwere des Gesetzes oder die Folgen der Pöbelwuth zuerst empfanden, liegt in der Natur der Sache, weshalb diese Gemeindevorsteher der christlichen Urzeit meistens im weitem Sinn Opfer ihrer Verurtheilung für die Sache ihres heil. Glaubens werden mochten, ohne gerade Leids- oder Lebensstrafe zu erdulden. Die kirchliche Eintheilung der Stadt Rom nach Parochien u. s. soll von ihm herrühren (?). Er starb nach der gewöhnlichen Meinung im Jahr 109 n. Chr. Die Briefe, die ihm zugeschrieben werden, sind nüchtern.

S.

Evilmerodach, folgte im J. 561 v. Chr. seinem Vater Nebucadnezar auf dem chaldäischen Königthron, wurde aber schon im 2. Jahre seiner willkürlichen und tyrannischen Herrschaft von seinem Schwager Neriglissar ermordet (Beros. ap. Joseph. c. Ap. 1, 20; Euseb. praep. ev. 9, 40). Wie Joseph. Antt. 10, 11, 2 dazu kommen kann, ihm 18 Regierungsjahre beizulegen, oder wie Alexander Polyhist. ap. Euseb. chr. arm. p. 21 ihm 12 Jahre geben kann, ist durchaus nicht einzusehen und muß als Irrthum angesehen werden, da die sonst feststehende Chronologie den spätern chaldäischen Fürsten nur für zwei Jahre Raum läßt. Die Angabe des Hieronymus aber zu Jesaj. 14, 19. von einer seiner eigenen Regierung vorangegangenen 7 jährigen Regentschaft während der räthselhaften Krankheit Nebucadnezar's, nach welcher er dann in's Gefängniß geworfen worden sey und hier mit dem gefangenen Judenkönig Jojachin Freundschaft geschlossen habe, scheint nichts als eine rabbinische Erfindung zu seyn, herausgesponnen aus Dan. 4. und der einzigen, sichern Angabe über diesen König, daß er — ohne Zweifel gleich bei seiner Thronbesteigung, um diese nach orientalischer Sitte durch einen Gnadenakt zu bezeichnen — den seit 37 Jahren gefangen gehaltenen Jojachin aus seinem Kerker befreit, am Hofe ehrenvoll behandelt, an seine Tafel gezogen und bis an dessen Lebensende mit dem nöthigen Unterhalt versorgt habe (2 Kön. 25, 27 ff. Jerem. 52, 31.). Der Name dieses Chaldäers wird übrigens sehr verschieden geschrieben; die hebräische Form desselben מֶרֶדַּךְ מֶלֶךְ בָּבֶל weist hin auf den Namen des chald. Gottes Merodak (= Mars, s. Band II. p. 622) und bedeutet mit höhnlicher Umbildung des ersten Theils desselben (vgl. Achnahs mit Beelzebub — Bd. I. S. 770), der im Aramäischen sicherlich etwas Anderes bedeutet, wenn auch ähnlich gedeutet haben wird, gleichsam: stultus (cultor) „Merodach“ (Gesam. L. M. s. v.). S. noch Dunder, Gesch. d. Alterth. I. S. 475 und Real-Encycl. Bd. II. S. 17 u. 621.

Mertschl.

Ewald, Name zweier Brüder aus England, welche gegen Ende des siebenten Jahrhunderts als Missionäre unter den Sachsen in Westphalen wirkten, von denen der Eine (der Weiße) von den Heiden erschlagen, der Andere (der Schwarze) nach furchtbaren Martern in Stücke zerrissen wurde. Sie werden als Landespatrone in Westphalen verehrt; das römische Martyrologium führt sie unter dem 3. Oktober an. Ihre Leichname sollen aus dem Rhein gezogen, zuerst an der Stätte ihres Märtyrertodes beigesetzt, später von Pipin nach Köln gebracht und vom Erzbischof Hanno 1074 in der St. Cunibertskirche beigesetzt worden seyn. Cf. *Massini*, Vite de' Santi II, p. 232. *H. Buttler*, Leben der Väter und Mart. Bd. 14. S. 111 ff.

S.

Ewigkeit Gottes, f. Gott.

Ewigkeit der Höllestrafen, f. Höllestrafen.

Exactionen, (*exactiones, talliao*) sind Steuern und Abgaben außerordentlicher Art, sey es daß dieselben bisher gar nicht üblich waren (*census de novo impositus* c. 13. X. de censibus, *exactionibus et procuracionibus* III, 39), oder daß der frühere Maßstab erhöht wird (*augmentatio census*, c. 15. X. h. t.). An sich sind solche Abgaben nicht erlaubt, daher schon das dritte Concil zu Toledo 589 den Bischöfen verbietet *exactiones dioecesi vel damna infligare*: (c. 6. Can. X. qu. III.) und Leo IV. (c. 62. Can. XVI. qu. I. vom J. 853) als *exactiones illicitas* bezeichnet, wenn die Bischöfe den ihnen untergebenen Geistlichen und Instituten *datationes ultra statuta patrum aut superappositas in angariis*, auferlegen. Das Prinzip wiederholte Alexander III. auf dem Lateranconcil 1179: *Prohibemus, ne ab abbatibus, vel episcopis, aliisque praelatis novi census imponantur ecclesiis, nec veteres angeantur, nec partem reddituum suis usibus appropriare praesumant* (c. 7. X. de censibus. c. eod. u. a.). Anwendungen kommen bei verschiedenen kirchlichen Abgaben vor (f. d. A. Bb. I. S. 53 ff.), wie bei Prefecturen, dem *subsidium caritativum* (c. 6. X. de censibus), Behufs der Erreichung gewisser kirchlicher Zwecke, wie Errichtung neuer Lehrstellen (Clem. 1. de magistris V. 1. Conc. Trident. sess. V. cap. 1. de reform.) u. a. Die Auferlegung der Exactionen erfordert einen triftigen Grund (*manifesta ac rationabilis causa*) und Einschränkung auf das Nothwendige (*moderatum auxilium*). Außerdem ist auch jetzt noch die Genehmigung des Staates einzuholen, insofern nicht die Beisteuer durch freiwillige Sammlungen zusammengebracht wird (f. d. A. Collekten, Bb. II. S. 777 oben).

Jacobson.

Exclusiva ist das einigen römisch-katholischen Mächten gebührende Recht, einen ihnen nicht angenehmen Cardinal von der Wahl zur päpstlichen Würde auszuschließen. Schon zeitig gewannen die römischen Kaiser großen Einfluß auf die Besetzung der römischen Bischofsstelle. Anlaß dazu gab weniger die Herrschaft des Kaisers, als die Schwäche der Kirche. Staudenmaier (*Geschichte der Bischofswahlen*. Tübingen 1830. S. 36) macht die aus den Thatfachen erkennbare Bemerkung »Aus der Geschichte der Bischofswahlen unter den christlich-römischen Kaisern der Periode (bis zum Untergange des westländischen Reichs) geht im Allgemeinen hervor, daß eine kanonische Freiheit feststand.... Doch gaben Ränke der Bischöfe, deren Folgen gewöhnlich zweispaltige Wahlen waren, den Kaisern vielfache Veranlassung, sich einzumischen u. s. w.« So erklärt sich die Verordnung des Kaisers Honorius von 420 über die Wiederholung der Wahl, nachdem ein Doppelmahl erfolgt ist (c. 8. dist. LXXIX. verb. mit c. 1. und 2. dist. XCVII.). Im Jahr 418 hatte der Kaiser selbst durch persönliche Entscheidung zu Gunsten Bonifatius I. gegen Eulalius den Zwiespalt erledigt. Unter der germanischen Herrschaft über Italien dauerte das Entscheidungsrecht der Könige fort. Das Edikt Odoacers von 483, daß nicht ohne seine Mitwirkung (*non sine nostra consultatione*) die Wahl vollzogen werde, war durch den Pabst Simplicius veranlaßt (c. 1. §. 1. dist. XCVI.). Das später auf einer römischen Synode unter Symmachus im Jahr 502 dagegen erlassene Decret (c. 1. §. 7. dist. XCVI. c. 23. Can. XVI. qu. Vtt.) ward von den späteren Regenten nicht beachtet. Theodorich erneuerte das Gesetz von 483, denn er »war gezwungen, sich in das Wahlgeschäft zu mischen« (Staudenmaier a. a. O. S. 65). Nach der Wiedereroberung Italiens unter Justinian fiel das Recht der Bestätigung an den Kaiser, welcher sich für die Ertheilung derselben eine bedeutende Summe entrichten ließ, bis Constantinus Pogonatus auf die Zahlung 678 verzichtete (Anastasius biblioth. in vita Agathonis c. 21. dist. LXIII.). Unter Benedict II. gab derselbe Kaiser sogar sein Bestätigungsrecht auf. Sogleich zeigten sich aber wieder die früheren Mißstände und man erbat sich aufs Neue die weltliche Mitwirkung (vgl. die aus dem sechsten und Anfange des achten Jahrhunderts herrührenden Formeln *de ordinatione summi Pontificis*, im *liber diurnus* esp. II. [ed. Garnerii. Paris 1680. 4. und bei C. G. Hoffmann, *collectio nova acriptorum etc.* Tom. II. Lipsiae 1733. 4.]). Die Verbindung Roms mit dem fränkischen Reich hatte

die kaiserliche Confirmation des römischen Bischofs zur Folge; der Bericht dagegen, daß 774 Hadrian ein Concil gehalten habe: quo Papa Imperatori eum dignitate patriatus Ecclesiae Romanae ius eligendi pontificem . . . tradidisset etc.: ist unächt (c. 22. dist. LXIII. vgl. S. Hirsch, de vita et scriptis Sigiberti monachi Gemblacensis. Berol. 1841. pag. 42 sq.). Ebenso sind diejenigen Urkunden des neunten und zehnten Jahrhunderts, welche auf der einen Seite die vollständige Unabhängigkeit der Papstwahl von Ludwig und Lothar, auf der andern Seite das freie Recht Otto's I. den Papst zu wählen enthalten, nicht für ächt zu halten (c. 30. 23. dist. LXII. u. a. Dönniges Jahrbücher des deutschen Reichs I, 3, 203. Haffe, über die Vereinigung der geistlichen und weltlichen Obergewalt im römischen Kirchenstaate [Haarlem 1852. 4.] S. 87 ff.). Daß aber die Kaiser aus dem sächsischen Hause, Otto I. selbst und seine Nachfolger, in den damaligen schwierigen Zeiten die zu Bischöfen geeigneten Personen auswählten, also faktisch das Recht übten, unterliegt keinem Zweifel. Das römische Volk sah dies nicht ungern und als seit dem Anfange des elften Jahrhunderts von den mächtigeren Parteien der Nobiles jede einen eigenen Papst erkor und die Einheit der Kirche zerstörte, bat das Volk Heinrich III. die Ordnung herzustellen und selbst einen Papst einzusetzen. Nachdem die von ihm 1046 in Sutri veranlaßte Synode die drei damaligen Päpste, Benedict IX., Sylvester III., Gregor VI. abgesetzt hatte, machte er den Bischof Suitger von Bamberg (Clemens II.) zum Papste (Stengel, Geschichte der fränkischen Kaiser I, 102 ff.). Auch die drei folgenden Päpste, die schnell hinter einander starben, wurden von ihm eingesetzt. Auf Betrieb Hildebrand's (des nachmaligen Gregor's VII.) übertrug aber Nicolaus II. im Jahr 1059 dem Cardinalcollegium die Wahl des römischen Bischofs „salvo debito honore et reverentia dilecti filii nostri Henrici (IV.) etc.“ (c. 1. dist. XXIII.). Hiernach besaß der Kaiser wieder nur das Confirmationrecht; aber selbst dieses konnte für die Dauer nicht aufrecht erhalten werden. Bereits die Verordnung des Lateranconcils von 1179 unter Alexander III. (c. 6. X. de electione l. 6.) überweist die Papstwahl selbstständig den Cardinälen, ohne Berücksichtigung des früheren Rechts des Volks, des Klerus und des Kaisers. Die Bestätigung wurde natürlich nicht eingeholt in Zeiten des Zerwürfnisses. Diese traten aber nur zu bald ein und der Einfluß, den früher die deutschen Kaiser besaßen, ging seit dem Tode Bonifazius VIII. auf Frankreich über. Jetzt bildeten sich in dem Collegium der Cardinäle selbst Parteien mit entgegengesetzten Interessen, welche vorzüglich bei der Wahl eines neuen Oberhauptes entscheidend einwirkten. Diese Interessen fielen meistens mit den politischen Intentionen der Länder zusammen, denen die einzelnen Cardinäle angehörten, und so hing die Papstwahl seitdem mehr oder weniger immer von der weltlichen Politik selbst ab. Die eigentlich schon 1179 aufgehobene Confirmation des Kaisers nachzufuchen, schien auch unpassend, seitdem die höchste Autorität auf Erden vom Statthalter des Herrn behauptet wurde. An die Stelle des untergegangenen älteren positiven Rechts der Confirmation trat mit der Zeit die negative Befugniß der Exclusion, nämlich das Recht bei dem Cardinalcollegium durchzusetzen, daß gewisse mißliebige Personen nicht zu Päpsten gewählt würden. Wann zuerst von diesem Rechte Gebrauch gemacht worden, läßt sich mit Sicherheit nicht angeben. Eine förmliche Anerkennung der römischen Curie ist gewiß niemals erfolgt. In den noch jetzt geltenden Verordnungen über die Papstwahl findet sich keine Spur von dem Rechte irgend einer Macht, gegen die Wahl der Cardinäle Einspruch zu thun oder dieselbe zu beschränken. In der Constitution Gregor's XV.: Aeterni patris vom 15. November 1621 (oft gedruckt, unter andern in P. J. a. Riegger, corpus juris eccl. novissimi. Vienna 1725. p. 361 sq.) sind §. XVIII. die Cardinäle bei Strafe angewiesen, sich von allem fern zu halten, was die freie Wahl hindern könnte (.... omnino abstineant ab omnibus pactionibus aliisque quibuscumque obligationibus, minis, signis . . . seu de suffragio dando, vel non dando...). Die Obscuranz, welche dem Kaiser, den Königen von Frankreich und Spanien das jus exolu-

nivae anerkennt, ist damit eigentlich unvereinbar. Eine Rechtfertigung, jedoch nur zu Gunsten des Kaisers hat Estor versucht (progr. de jure exclusivas, ut appellant, quo Caesar Augustus uti potest, quum patres purpurati in creando Pontifice sunt occupati, Marburg 1740). Er erklärt das Recht für ein Ueberbleibsel der ursprünglichen größeren Gerechtsame. Diese Auffassung ist jedoch unhaltbar, da nach der obigen Nachweisung die kaiserliche Mitwirkung gänzlich aufgehört hatte. Andere erklären es aus der laienlichen Schirmvogtei über die Kirche, oder rechtfertigen es aus Gründen des Natur- und Völkerrechts (wie *Joh. Casp. Barthel: quid de exclusiva... sentiendum*, in den *Opuscula juridica*. Bamberg 1756. 4. Tom. II. pag. 447 sq.), wogegen wieder andere es für durchaus unsittlich halten (m. f. die literarischen Nachweisungen bei Pütter, *Literatur des Staatsrechts* Bb. III. S. 864. 865. Kläbers Fortsetzung IV. S. 728. 729. vch. *Hammer, de jure principis catholici circa sacra*. Bamberg 1744, in *Schmidt, thesaurus juris eccl.* Tom. III. pag. 685 sq.). Wie sich die Exclusiva bilden konnte, erhellt aus der Art und Weise, wie im Widerspruche mit den über die Papstwahl ergangenen Bestimmungen das politische Interesse bei der Creation das Hauptmoment bildet. Die Factionen der Cardinäle entstehen weniger aus religiösen, als politischen Motiven (m. vgl. *Histoire des conclaves depuis Clement V jusqu'à present*. Lyon 1691. 2 vol.). v. Droßo Hülshoff sagt in seinem *Kirchenrecht* (B. II. Abth. I. S. 201) 1835: Wie es mit der Exclusiva jetzt stehe, weiß ich nicht. Es scheint, daß sie dieses Recht noch ausüben. — Etwas Sicheres ist in neuerer Zeit darüber nicht zu öffentlicher Kunde gekommen (m. f. übrigens noch v. Art. Papstwahl). Einen geschichtlichen Zusammenhang der Exclusiva bei der Papstwahl und bei der Wahl der Bischöfe wird man übrigens nicht nachweisen können. Ob der Kaiser dieses Recht bei den Wahlen der deutschen Bischöfe habe ausüben können, wird von manchen bejaht, von anderen, wohl aus guten Gründen, verneint (vgl. die Literatur über diese Streitfrage bei Pütter a. a. O. III, 684. Kläbers Fortsetzung IV, 527. 528. *G. L. Böhmer, principia juris canonici* [ed. VII.] §. 495). Das Recht, die Landesbischöfe zu bestätigen, besaßen dagegen schon früher die einzelnen Landesherren, und gegenwärtig hat der Papst selbst den Regenten die Exclusiva anstands, indem die Domcapitel angewiesen sind, keinen Canoniker zu wählen, von dem sie nicht im Voraus die Ueberzeugung erlangt haben, daß er persona regi grata sei. So ist es bereits im französischen Concordate von 1801, Art. X. ausgesprochen und für Deutschland im Besondern wiederholt, wie im bayerischen Concordat Art. XI., für Preußen in einem eigenen Breve vom 16. Juni 1821 zur Ergänzung der preussischen Circumscriptionsbulle u. a. m.

D. H. Jacobson.

Excommunicatio, f. Bann und Anathema.

Exedra, wörtlich ein außerhalb befindlicher, von Außen angebrachter Sitz, bezeichnet im heidnischen Alterthum eine mit Säulen versehene Disputirhalle, die meist mit den Gymnasien verbunden war. Nach *Eusebius* h. e. X, 4, 45. und *Socrates* III, 1. bezeichnet das Wort sowohl die Kanzel als die bischöfliche Kathedra. In der Mehrzahl exedrae werden damit die Nebengebäude der größeren Kirchen als Baptisterium, Sacrotarium und Scaphophylacium bezeichnet.

Exegese, f. Hermeneutik.

Exegetische Sammlungen. Die heiligen Schriften beschäftigten die christlichen Lehrer vom Anfange an auf's Angelegentlichste. Den alten, die fast ausschließlich nur in griechischer Uebersetzung und zwar in der der LXX benutzt wurden, traten ebenfalls mit göttlichem Ansehen die der neuen Oekonomie zur Seite. Da bald das praktische, bald das theoretische Interesse trieb, so sammelte sich in verhältnißmäßig kurzer Zeit ein tüchtiger exegetischer Fonds an, der zwar sehr zerstreut war, aber Anregungen in Menge enthielt. Nachdem nun in Origenes ein vielseitiger und äußerst fruchtbarer Erguß erschienen war, darauf die griechische Kirche bis etwa in die Mitte des 5. Jahrhunderts zu ihrem Höhepunkt emporstieg und die reichste literarische Thätigkeit entwickelte, dal Abendland aber sonderlich in Ambrosius, Augustinus und in dem gelehrten Uebersetzer

und Sammler Hieronymus fruchtbare Gewährsmänner erhalten hatte, da lag eine solche Klasse eregetischen Stoffes vor, daß es Zeit war ihn zu epitomiren, zu sichten und zu ordnen und nach Art der alten Scholiaffen auf diesem neuen Gebiete zu arbeiten. Daß die Quelle eigener Produktivität immer mehr versiegte, war dabei nur förderlich. So entstanden eregetische Sammlungen, welche die Griechen sehr bezeichnend *ἐπιτομαί* (*συλλογαί, συναγωγαί*) *ἐκρηγνύων, ἐκρηγνύειν συναρπασθεῖσαι, ἐξηγήσεις συλλεγίσθαι* und dergleichen betitelten, die Lateiner einfach *glossae, postillae* nannten, wenn sie nicht als Commentare der Zusammensteller in Umlauf waren, wogegen der noch gebräuchliche Name *catenae* (Ketten, Auslegungen kettenartig aneinandergereiht) erst spätern Ursprungs ist. Nach der früher gewöhnlichen Meinung hätte ihn Thomas von Aquino zuerst gebraucht; allein daß der Titel seines Sammelwerks zu den Evangelien *catena aurea* von ihm selbst herrühre, hat um so weniger für sich, als noch die ältesten Ausgaben dafür *continuum* oder *glossa continua* geben.

Die herkömmliche Angabe läßt im Abendlande den Cassiodorus zu Ende des 5. Jahrhunderts, im Morgenlande den Procopius von Gaza im 6. Jahrh. die Reihe der Catenen beginnen. Dies ist unrichtig, und wenn auch an die Stelle dieser Angabe dergleichen keine so bestimmte gesetzt werden kann, so ist doch soviel erkennbar, daß die Werke jener Männer nicht den Charakter eigentlicher Catenen tragen und es länger währte, bis man zu solchen kam. Diese sind nämlich entweder so eingerichtet, daß dem biblischen Texte zur Seite am Rande die Auslegung steht, oder gewöhnlicher so, daß auf dem nach Versen oder kleinern Abschnitten gegebenen biblischen Text die Auslegung folgt. Die Auslegung selbst ist einfaches Excerpt aus vorliegenden, mehreren oder weniger Exegeten, deren Namen bei jeder Stelle ausdrücklich angegeben sind. Der Zusammensteller erlaubt sich dabei kein Urtheil und nur bisweilen drängt ihn der Eifer zu einer kleinen, gewöhnlich gebissigen Zwischenbemerkung. Seine Thätigkeit ist also nur eine sammelnde und zusammenstellende und bloß da, wo er der Länge wegen abkürzen und zusammenziehen zu müssen glaubt, sieht er sich genöthigt, sprachlich hier und da umzuändern und von sich hinzuzuthun. Die Wahl der Väter, aus denen man excerpirte, war individuell und zufällig; natürlich wurden hervorragende Lehrer besonders bevorzugt, im Morgenlande namentlich Origenes, Chrysostomus, Theodoretus und Cyrillus, im Abendlande vor allen Augustinus. Auch Häretiker wurden benützt, aber gelegentlich vor Sägen derselben gewarnt. Endlich wurde nicht nur aus eregetischen Werken, sondern auch aus andern Dienliches, was sich vorfand, mitgetheilt. Von diesen eigentlichen Catenen als bloßen Sammelwerken sind die eregetischen Werke zu unterscheiden, die zwar einen verwandten Charakter tragen, aber dadurch verschieden sind, daß der Verfasser nur einem Gewährsmann, oder doch nur wenigen folgt, diesen nicht geradezu nur ausschreibt, sondern ihn epitomirt und wörtlicher oder freier wiedergibt, ohne daneben auf eigenes Urtheil und eigene Zuthaten zu verzichten. Und dies gilt eben von den Werken des Procopius, Cassiodorus, Primastus, Hieron Magister, Beda, Rhabanns Maurus u. A.; ohne Zweifel aber bildete dies den Uebergang zu den eigentlichen Catenen, deren Alter wir den ältesten handschriftlichen Denkmalen zufolge jedenfalls nicht später als in's 9. Jahrhundert setzen dürfen. Möglic daß bei denselben zunächst ein Exeget zu Grunde gelegt wurde, worauf sich dann die Excerpte aus andern angeschlossen. So finden wir in den Evangelien Matth. und Joh. den Chrysostomus als Grundlage, in dem Luk. den Titus Bostrensis und im Mark. eine Arbeit, die bald dem Victor Antiochenus, bald dem Cyrillus Alexandrinus, bald dem Origenes, in einer Handschrift in margine auch einem Leontius ab Aetolia, f. Novae patrum bibliothecae Tom. III. Rom. 1845. 4. p. VI. 11. zugeschrieben wird.

Mit Aufertigung und beziehungsweise Abschrift von Catenen beschäftigte man sich das Mittelalter hindurch und bis tief in's 16. Jahrhundert sehr angelegentlich. So lieferten solche z. B. noch Alaph. Ripomanns und Hr. Puteanus. Ihre Zahl ist daher groß und das Handschriftliche bis dahin nur erst einem geringen Theile nach ausge-

beutet; f. das Literarische überhaupt am ausführlichsten zusammengestellt in *J. A. Fabricii biblioth. graeca cur. Harl. VIII. p. 637 sq.* und vgl. im Besondern *J. A. Nessel, De catenis patrum graec. in N. T. in dessen Opuscul. ad hist. eccles. saec. III. Hal. 1817. 8. p. 321 sq.* Freilich aber wird eine nähere Erforschung immer mehr herausstellen, daß es der selbstständigen und ursprünglichen Catenen verhältnißmäßig nicht eben sehr viele gab, daß vielmehr von denselben nur zahlreiche Abschriften vorliegen, die indessen von den Abschreibern oft genug willkürlich behandelt, bald abgekürzt, bald aber auch vermehrt wurden. Daß Catenen bei Ablauf des Mittelalters in Landessprachen übersetzt wurden, wird selten vorgekommen seyn; über eine niederdeutsche zum Jesus Sirach f. *Ge. W. Porsbach, Archiv für die bibl. und morgenländ. Literatur 2. S. 55 ff.*, über zwei hochdeutsche Handschriften über das *N. T.* aus dem 15. Jahrh. in Augsburg f. *G. E. Meßger, Gesch. der — Bibl. in Augsburg. Augsb. 1842. 8. S. 91.*

Die Bedeutung der Catenen anlangend, so ist die, welche sie für die frühere Zeit hatten, eine andere als die, welche sie für uns haben. Jene war eine exegetische, diese ist allgemeiner eine literarische und historische. In ersterer Hinsicht war es für eine Zeit, der nun einmal die Fähigkeit abging, sich in historischer Exegese selbstständig zu bewegen, das Erspriechlichste, auf diesem Wege einen guten Theil des Ergebnisses der alten Exegese als hermeneutische Tradition vor Augen zu behalten, theils um nicht gänzlich den historischen Boden verlierend, der Phantasie anheimzufallen, theils um sich an diesem Ergebnisse übend, den Schatz nicht als todt für die Fortentwicklung ruhen zu lassen. Für uns sind die Catenen einmal als literarische Denkmale der Zeit ihrer Entstehung von Wichtigkeit, sodann aber und besonders dadurch, daß sie uns eine ansehnliche literarische Erbschaft der alten Kirche übermitteln. Was die Excerpte aus den Schriften betrifft, die uns anderweitig erhalten sind, so können dabei die Catenen natürlich nur der Textkritik dienen. Daneben enthalten die Catenen und verzugsweise die griechischen auch eine Masse von Excerpten aus verloren gegangenen, aber zum Theil gerade sehr bemerkenswerthen Schriften, wie denn die bis dahin veröffentlichten Fragmente der Väter dem größern Theile nach Catenen entnommen sind. Und hierin liegt für uns der Hauptwerth der Catenen, denn diese Bruchstücke sind ein wahrer geschichtlicher Schatz, der freilich erst theilweis gehoben ist; neuestens hat dafür *Ang. Mai* Bedeutendes geleistet. Das Weitere, diese Bruchstücke gesichtet und geordnet besonders zusammenzustellen, ist gar ein fast noch brach liegendes Feld. Dabei bedarf es freilich bei Benutzung der Catenen der umsichtigsten Kritik, um die Excerpte richtig zu geben und nicht falschen Beisatzern beizulegen. Zwar wird absichtliche Fälschung in den Catenen schwerlich je vorgekommen seyn, wie denn das häufige *ἀλλὰ* oder *ἀνεκσυμπόρου*, *ἀσφαλὸς* für die Gewissenhaftigkeit spricht, aber nahe lag der Irrthum, die Namen der Verfasser hier und da wegzulassen, oder sie an einen falschen Ort zu setzen, und da sie meist abgekürzt gegeben wurden, war eine falsche Auflösung oder Verwirrung leicht möglich, und so finden wir namentlich bei den Männern, die den gleichen Namen führen, als *Gregorius*, *Insebins*, *Theodorus*, *Hesychius*, oder den ähnlichen, als *Severus* und *Severianus* häufige Verwechslungen. Da weiter oft genug abgekürzt wurde, konnte dadurch leicht der Sinn officiell werden, und kleinere Zusätze wurden etwa auch gemacht. Endlich hat sich der Text durch Nachlässigkeit oft sehr verderbt.

Die lateinischen Catenen sind im Ganzen von nur untergeordneter Bedeutung, denn von lateinischen Vätern geben sie ganz überwiegend anderweitig Bekanntes und das Sonstige ist nur theilweis von wirklichem Interesse, das aus dem Griechischen Uebersetzte aber ist nur etwa mittelbar hier und da für den Kritiker von Belang. Dagegen sind die bisher im griechischen Grundtexte erschienenen Catenen zu wichtig, um hier übergangen zu werden. Sehr reichhaltige besitzen wir zum Oskateuch (besorgt vom Griechen *Nicéphorus*, Lips. 1772. 78. 2 T. fol.) und zu den Psalmen (gr. et lat. ed. *Balth. Corderius*, Antw. 1643—46. 3 T. fol.); eine zum Hiob veröffentlichte gr. et lat. Patr. *Junius*, Lond. 1637. fol., eine zum Hohel. *J. Meursius*, Lugd. B. 1617. 4., eine zum

Jerem., zu den Klagl. und zum Baruch gr. et lat. Mich. Ghislerius als Beilage zu seinem Commentar, Lugd. 1633. fol. und eine zum Daniel f. in *Ang. Mai*, *Scriptor. vet. nova collect.* T. I. Vom N. T. erschienen zwei Catenen zum Matth. gr. et lat. besorgt von Petr. Possinus, Tolos. 1646. fol. und von Balth. Corderius, Antw. 1647. fol. und zwei zum Mark., eine gr. et lat. herausgegeben von Petr. Possinus, Romae 1673. fol., die andere von Ch. F. Matthaei, Mosqu. 1775. 2 T. 8. Eine Catene zum Paul. ist der unter dem Namen des Titus Bostrensis herausgegebene Commentar im *Aectar. biblioth. patr. ed. Fronto Ducaeus* T. II. und in der *Bibl. patr. Paris*. T. XIII., inhaltliche Stücke aus einer andern zum Paul. f. in *Ang. Mai*, *Scriptor. vet. nova coll.* T. IX. Zum Joh. ließ Balth. Corderius eine Catene gr. et lat. Antw. 1630. fol., zu den kathol. Briefen Ch. F. Matthaei, Rigae 1782. 8. erscheinen. Neuestens wurde diese Literatur durch J. A. Cramer außerordentlich bereichert, der unter Benutzung verschiedener Handschriften Catenen über sämtliche Schriften des N. T., Oxon. 1838—44. 8 T. 8., veröffentlichte. Das exegetische Werk zu der Apostelgesch. und den Briefen, welches gewöhnlich dem Decumenius, Bischof von Tricca zugeschrieben wird, ist nichts als eine epitomirte Catene, in der die Angabe der excerptirten Väter leider oft fehlt und die mit dem Decumenius nichts weiter zu thun haben wird, als daß auch er für sie beizutragen mußte. Endlich tragen die exegetischen Werke des Euthymius Zigabenus (Bf., *Evangelien*; letzteres herausgegeben von Ch. F. Matthaei, Lips. 1792. 3 T. 8.) und Theophylactus (Evo. und Paul. Briefe; wesentlich identisch ist der Commentar zu den kath. Briefen unter dem Namen des Theophyl. und Decumen.) und die Commentare zur Apokalypse der Bischöfe von Cäsarea in Kappadocien Andreas und Arethas, deren Zeitalter schwerlich schon, wie H. E. Rottig (*Theol. Stud. und Krit.* 1831. S. 734 ff.) will, die zweite Hälfte des 5. Jahrhunderts ist, den Charakter von Catenen, doch sind sie mehr epitomatorisch und mit einiger Selbstständigkeit gehalten.

Als sich seit dem 16. Jahrhunderte auf dem exegetischen Gebiete wieder eine neue Regsamkeit entwickelt und gar bald eine schwer zu bewältigende Stoffmasse angesammelt hatte, traten neue exegetische Sammlungen an's Licht. Sie waren zweifacher Art. Entweder solche, die die Bemerkungen von ausgewählten Auslegern übersichtlicher, aber unverkümmt enthielten, oder solche, in welchen nur Auszüge, aber dafür aus einer größeren Zahl von Auslegern geliefert wurden. Die bedeutendsten Werke ersterer Art sind: *Biblia magna* ed. J. de la Haye, Par. 1643. 5 T. fol., *Biblia maxima*, Par. 1660. 19 T. fol., die katholische, *Annotations upon all the books of the O. and N. T.*, Lond. 1645, 3. Aufl. 1657. 2 Bde. fol., die englische, und *Criticul sacri s. clariss. virorum in — biblia annotationes atque tractatus*, Lond. 1660. 9 T. fol., besorgt von J. Pearson u. A., ed. II. correctior (besorgt von Nils. Görtler) Francof. ad M. 1695—1701. (Amstel. 1698) 9 T. fol., die katholische und reformirte Ausleger enthalten. Anderer Art ist die *Synopsis criticorum aliorumque scr. s. interpretum et commentatorum* von Matth. Polus, Lond. 1669 sq. 5 T. fol., Francof. ad M. 1678 sq., ed. rec. 1712, Ultraj. (ex rec. J. Leuvenii) 1684 sq. 5 T. fol., denn in einem fortlaufenden Commentare sind die Auslegungen einer Masse von Auslegern auszugsweise mitgetheilt. Die Apokryphen sind übergegangen. Weiter gehört hierher *Christoph Starcke*, *Synopsis bibliothecae exeget. kurzgefaßter Auszug der gründlichsten und nützlichsten Auslegungen*. A. T. Leipzig. 1741 ff. 6 Bde. 4. (die Apokryphen sind übergegangen); N. T. 1733 ff., 4. Aufl. 1758 f. 3 Bde. 4., und das *Sammelwerk aus englischen Exegeten*: die heil. Schrift A. und N. T. — aus dem Französl. (Daag 1742 ff. 4.) mit vielen Anmerkungen von Rom. Teller, J. A. Dietelmoier und J. Bruder, Leiz. 1749—70. 19 Bde. 4. In vielen neuern Commentaren ist eine Masse exegetischen Stoffes fast weniger verarbeitet, als vielmehr bloß angehäuft, so daß sie den Charakter von Catenen tragen, wenn auch in sehr verkürzter Gestalt. Namentlich gilt dies von denen, welche Katholiken verfaßten, als von den Arbeiten eines Franc. Haras, Jas. Tirinus, Corn. a Lapide, J. St. Menochius, Ang. Calmet über die ganze Bibel und von vielen Einzelcommentaren. So hat sich

bis in die neuesten exegetischen Handbücher eine exegetische Tradition fortgepflanzt, aber freilich ist sie zur todten und unglaublich fehlerhaften Nomenclatur zusammengedrumpft.

D. H. Frißke.

Exemption ist die Aufhebung der einer Person oder Sache zuständigen (competenten) Gerichtsbarkeit, und die Unterwerfung unter eine andere, insbesondere höhere, Fälle, in welchen an die Stelle des *forum competentis* ein *forum exemptum*, ein Ausnahmegericht, tritt, sind schon früh dem weltlichen, wie dem geistlichen Rechte nicht unbekannt, ja die geistliche Gerichtsbarkeit überhaupt beruht eigentlich auf einer Exemption, auf der Befreiung der Kirche von der Jurisdiction der bürgerlichen Richter. Jede Exemption erscheint als eine Ausnahme, welche wie jede Abweichung von der Regel nur aus besondern triftigen Gründen gerechtfertigt werden kann; indessen ist dieser Grundsatz weder im Staate, noch in der Kirche stets festgehalten und es sind im Laufe der Zeit nicht zu billigende Exemptionen entstanden, deren Aufhebung nach und nach, aber selbst gegenwärtig noch nicht in vollem Umfange erfolgt ist.

Die Ordnung der Gemeinden bedingt die Verbindung der Gemeindeglieder mit ihrem Pfarrer und das Bestehen der gegliederten, complexen Kirche fordert den Zusammenhang der Gemeinden und kirchlichen Institute mit den geistlichen Oberen. Dies ist grundsätzlich bereits in den ersten Jahrhunderten anerkannt und in mannigfachen Anwendungen ausgesprochen, wie beim Verbote kirchlicher Spaltungen (s. d. Art. Schisma), in Betreff der Ertheilung von Dimissorialien (s. d. A. Bd. III. S. 395) u. a. Als das erste Beispiel förmlicher Exemptionen erscheint die Befreiung der Klöster von der bischöflichen Jurisdiction (vergl. *Thomasius, vetus ac nova ecclesiae disciplina circa beneficia* P. I. lib. III. cap. XXVI sq.). Das Concil von Chalcedon 451 hatte im can. 4. (c. IV. Can. XVI. qu. I. c. 10. Can. XVIII. qu. III.) die Subjection der Mönche unter die bischöfliche Gewalt ausdrücklich bestimmt und spätere kirchliche, wie weltliche Gesetze (Nov. 123. c. 21. von Justinian 546) bestätigten dieselbe. Der Druck, den die Bischöfe übten, veranlaßte aber die Klöster, sich ihrer Autorität zu entziehen und Schutz bei der Synode (Conc. Nordense a. 546. c. 3. c. 34. Can. XVI. qu. I.), römischen Bischöfen (z. B. von Gregor I. a. 601. in c. 5. Can. XVIII. qu. II.) und der Könige zu erwirken (Koth, Geschichte des Beneficialwesens. Erlangen 1850, S. 262, 263). Die exempten oder privilegierten, zu königlichen oder Reichsabteien erhobenen Klöster (*monasteria regalia*) erhielten in der Regel die freie Wahl ihres Abtes und die eigene Verwaltung des Vermögens; hinsichtlich der Disciplin sollte der Bischof streng nach den *canones* und nicht willkürlich verfahren (vgl. *Marcus formulae* lib. I. form. 1 sq. *Formulae Alsaticae* VIII. IX. u. a. *Walter, corpus juris* Germ. I. 287 sq. 531 sq.). Da aber die Bischöfe, um die Klöster wieder abhängiger zu machen, selbst zu Urkundenfälschungen griffen (Koth a. a. D. S. 269, 451 fg.), wurde eine vollständigere Lösung des Bandes gesucht und diese einzelnen Klöstern, ja ganzen Orden päpstlicher Seits bewilligt. So den Cisterciensern (s. d. Art. Bd. I. S. 705), den Cluniacensern (s. d. Art. Clugny I. S. 758) u. a. Die Folge davon war, daß die befreiten Klosteroberen unmittelbar nur ihren Ordensoberen und mittelbar dem Papste unterworfen waren, daß sie keiner Diöcese angehörten (*praelati nullius diocesis*), ja selbst bischöfliche Rechte üben konnten (*praelati cum jurisdictione episcopali vel quasi*), soweit der Sprengel des Klosters reichte (*territorium*). Zeugnisse dafür finden sich im Tit. de regularibus (X. III, 31. Lib. VI. III, 14. Clem. III, 9.), de privilegiis et excessibus privilegiatorum (X. V, 33. Lib. VI. V, 7. Clem. V, 7.) u. a. Die Klagen der dadurch, zumal seit den neuen Concessionen während des Schismas, beeinträchtigten Bischöfe mußten Erledigung finden. Zu Costniz erklärte Pabst Martin V. 1418 die Aufhebung der Vorrechte, durch welche seine Vorgänger seit Gregor XI. nonnullas ecclesias, monasteria, capitula, conventus, prioratus, beneficia, loca et personas . . . de novo a dictorum ordinariarum jurisdictionibus exonerant, in grave ipsorum ordinariarum praejudicium und versieß zugleich, er werde keine Exemptionen fernur verleihen, ehe die Berechtigten darüber gehört seien; dasselbe wiederholte

des X. auf dem Lateranconcil 1515 (vergl. die Stellen bei J. H. Boehmer, *jus eccl. Prot. lib. III. tit. XXXV. §. 84. 35.*). Dennoch wurde dem Uebel nicht gründlich abgeholfen und die von Paul III. im Jahre 1538 zur Prüfung kirchlicher Beschwerden niedergelegte Commission der Cardinäle rügte besonders die aus den Exemptionen entstehenden Mißbräuche (*Le Plat, monumenta ad historiam Concilii Tridentini amplissima Tom. II. pag. 601*). Daher wurde diese Sache auf dem Tridentinischen Concil selbst reiflicher erwogen und ungeachtet des Widerspruchs der Ordensversitzer (s. *Sarpi, P. Soave Polano*) *historia Cona. Trid. [ed. 1622] lib. VIII. p. 886, 887*) im Ganzen zur Zufriedenheit der Bischöfe geordnet. Eximirte Regularen sollen im Allgemeinen dem Bischöfe schuldigen Gehorsam leisten, insbesondere seinen Anordnungen wegen der Feste und Processionen folgen (*Conc. Trid. sess. XXV. cap. 12. 13. de regularibus*); ohne seine Approbation dürfen sie weder Beichte hören, noch predigen (*sess. XXXIII. cap. 16. de reform. sess. XXIV. cap. 4. de reform.*). In vielen Fällen sollen die Bischöfe die Rechte des Papstes über Eximirte als seine Delegationen üben, so wenn der Obere der Exemten seine Pflicht versäumt (*sess. V. cap. 1. 2. de reform.*), ferner in Bezug auf das Visitationrecht (*sess. VI. cap. 4. de reform. u. a.*), bei Delikten der außerhalb des Klosters lebenden Regularen (*sess. VI. cap. 3. de reform. sess. XXV. cap. 14. de reform.*), hinsichtlich der die Messe betreffenden Anordnungen (*sess. XXII. decret. de observandis in celebratione missae, in fine*) u. v. a. Dazu erschienen später noch weitere Declarationen. Ueber diese s. m. *Ferraris, bibliotheca canonica s. v. Regulares. Art. II.* und die Entscheidungen der Congreg. Conc. Trid. in der Ausgabe des Concils von Richter und Schulte. Die meisten exemten Klöster gingen aber in Folge der Secularisationen nachher unter.

Außer den Regularen sind der römisch-katholischen Kirche auch andere Exemptionen bekannt. So bei Seculargeistlichen, für welche jedoch die Bischöfe als päpstliche Delegationen zur Uebung der Jurisdiction in Civil- und Criminalsachen beauftragt sind (*Conc. Trid. sess. VII. cap. 14. de reform.*). Insbesondere bestehen auch Exemptionen für die Bischöfe selbst, welche der Subjection unter den Erzbischof entzogen und unmittelbar dem apostolischen Stuhle unterworfen sind; wie noch jetzt die Bischöfe von Hildesheim und Osnabrück, Ermland, Breslau. Selbst für Laien werden bisweilen Exemptionen ertheilt. Dies geschieht namentlich für das Militär, welches z. B. in Oesterreich kraft besonderer Verleihung Clemens XI. von den Ordinarien eximirt und einem apostolischen Feldvicarius in der ganzen Monarchie unterworfen ist.

Exemptionen sollen nur aus guten Gründen ertheilt werden. Sie beruhen auf päpstlichem Privilegium (c. 10. de privilegiis in VI^o. V. 7. Bonifac. VIII.), welches aber nicht bereits in der vom Papste vollzogenen Ordination enthalten ist (c. 7. X. de majoritate et obedientia I. 33. Innocent. III. a. 1206), oder auf Verjährung von 40 Jahren, unter Voraussetzung eines Rechtstitels (c. 15. 18. X. de praescriptionibus II. 26. [Innocent. III. a. 1202, 1208] c. 7. de privilegiis in VI^o. V. 7. Bonifac. VIII.) oder ohne den Titel auf unvorzähllicher Verjährung (a. a. O.). Außerdem hat aber in neuerer Zeit die weltliche Gesetzgebung auch die Zustimmung des Staats für nothwendig erklärt (wie das preussische Landrecht Th. II. Tit. XI. §. 116, 941. Badißches organisches Edict IV. §. 13. Nr. 5. Bayerische Verfassungsurkunde. Abth. III. §. 60. u. a.).

Während für die römisch-katholische Kirche sich in den bisher genannten Beziehungen Veranlassungen zur Ertheilung von Exemptionen vorfanden, gab es für die evangelische Kirche Anfangs kein anderes Bedürfnis zur Exemption, als im Verhältnisse zur römischen Kirche selbst. Nach dem Grundsatz: *quidquid est in parochia est etiam de parochia* (s. Tit. X. III. 29. de parochiis et alienis parochianis), waren die Priester berechtigt, auch über Evangelische, welche in ihrem Sprengel wohnten, die Rechte der geistlichen Jurisdiction zu üben. Die Befreiung von dieser Gerichtsbarkeit, welche übrigens die römische Kirche über Christen anderer Confessionen principiell niemals aufgegeben hat, ist erst nach langwierigen und heftigen Kämpfen gelungen, ja zum Theil ist

erst in neuester Zeit hie und da die Unabhängigkeit der Evangelischen von der römischen Jurisdiction in geistlichen Angelegenheiten festgestellt worden. In Schlesien z. B. erst nach und nach seit 1742, in Westpreußen seit 1773, in der Ober-Lausitz seit 1825 u. a. Eben so erfolgte denn auch die Exemption der Römisch-Katholischen von den Evangelischen, wo diese die Parochialrechte über jene erlangt hatten, und in ähnlicher Weise kam es auch zur Auseinanderlegung von Lutheranern und Reformirten. Eine andere Art von Exemption in der evangelischen Kirche besteht für Mediatconsistorien, welche, ähnlich wie die römischen *praelati nullius*, inmitten des Sprengels der ordentlichen landesherrlichen Consistorien Episkopalrechte ausüben (m. f. d. Art. Consistorialverfassung Bd. III. S. 129). Exemptionen einzelner Gemeindeglieder von ihrem Pfarrer sind dagegen den Evangelischen anfänglich nicht bekannt, doch gaben die Streitigkeiten der beiden evangelischen ConfeSSIONen später dazu Veranlassung. Zuerst nahmen die Landesherren selbst für sich die Exemption in Anspruch und eine Anerkennung derselben liegt auch im *Instrum. pacis Osnabrug.* art. VII. §. 1., nach welchem ihnen die Wahl eigener Hofsprenger ihrer ConfeSSION zugestanden wurde. Daraus gestützt wurde auch den Beamten, als Vertretern des Landesherrn die Exemption von dem Ortspfarrer zu Theil. So rescribte Kurfürst Friedrich III. von Brandenburg unterm 21. August 1696 an das Consistorium zu Halle, es genieße der kurfürstliche Rath und Oberamtmann Freiheit in Bezug auf Beichte und Abendmahl, weil er das kurfürstliche Amtshaus bewohne, *ratione* dessen er an keinen Pfarrer gebunden, sondern *eo respectu* und weil er die kurfürstlichen jura im Amte vertrete, billig die Freiheit habe (*J. H. Boehmer, jus parochiale sectio IV. cap. I. §. 13.*). Die Befreiung der reformirten Beamten von den lutherischen Geistlichen, eben so die Exemption der evangelischen Beamten von den römischen Priestern wurde nach und nach erweitert und der Grundsatz angenommen, daß die Beamten in den Städten, welche der Gerichtsbarkeit des Stadtgerichts nicht unterworfen seyen, auch in Bezug auf Tausen und Trauungen von der Parochie eximirt seyn sollten. Indessen war diese Exemption immer nur eine provinzielle, wie namentlich in der Mark Brandenburg und in Schlesien. Durch das preussische Landrecht wurde dieselbe jedoch generalisirt. Außer dem Militär, welches seine eigenen Geistlichen hat, sind darnach sämmtliche zum Civilstande gehörige königliche, in wirklichen Diensten stehende, oder Titularräthe, und andere Bediente der Regel nach von der ordentlichen Parochie ihres Wohnorts ausgenommen (Theil II. Tit. XI. §. 278 fg.). Durch die Exemption sind dieselben berechtigt, in jedem einzelnen Falle die Kirchemannschaft zu wählen, welcher sie sich bedienen wollen (a. a. O. §. 288). Neben dieser persönlichen Exemption kennt das Landrecht auch eine locale, indem es bestimmt: Sind gewisse, innerhalb der Grenzen des Kirchspiels gelegene, Häuser von der Parochie ausgenommen, so kommt diese Exemption allen Bewohnern zu statten (a. a. O. §. 287). Rücksichtlich einzelner Parochialakte ist außerdem auch in manchen Städten die Freiheit allgemeiner anerkannt. Das ostpreussische Provinzialrecht Zusatz 180. bestimmt z. B., in Königsberg findet unter den Lutheranern wegen der Tausen und des Abendmahls kein Pfarrzwang statt. Mit Unrecht ist dagegen bisweilen behauptet worden, daß der Adel überhaupt eximirt sey: denn das Landrecht §. 277. im citirten Titel declarirt: Aus der Befreiung von der ordentlichen Gerichtsbarkeit des Orts folgt noch nicht die Ausnahme von der Parochie. — Da die Exemption von der Parochie ein Privilegium ist, so kann dieselbe nur denjenigen Personen zugestanden werden, welchen sie ausdrücklich in den Gesetzen beigelegt ist. Beim Adel ist dies aber in Preußen nicht der Fall, wogegen allerdings in andern Ländern, aber auch hier nur theilweise schriftstellige Personen eximirt sind. M. f. z. B. das Regulative über die Parochialverhältnisse in Dresden vom 7. Juni 1828, im Codex des im Königreiche Sachsen geltenden Kirchenrechts. Leipzig 1840. 4. S. 285. In den meisten evangelischen Landeskirchen bestehen Exemptionen weder für den Adel, noch für Beamte. M. vgl. wegen Hannover Schlegel, Kurhannoversches Kirchenrecht Th. II. S. 264. Th. V. S. 49 fg.

Mit Ausnahme der das Verhältniß verschiedener ConfeSSIONen berührenden Fälle

besteht ein wirkliches Bedürfnis der Exemtionen für die Evangelischen nicht, zumal da bei besonderer Veranlassung durch Ertheilung eines Dimissoriale geholfen werden kann (s. d. Art. Bv. III. S. 396). Exemtionen fallen aber freilich weg, wenn man, wie Klee (das Recht der Einen allgemeinen Kirche Jesu Christi Th. II. Magdeburg 1841. S. 57 fg.) allen Parochialzwang aufheben will. Dadurch wird das Voluntary Principle, das Freiwilligkeitssystem der Mehrzahl der Dissenter, nämlich der Independenten, Congregationalisten, Baptisten u. a. an die Stelle geordneter kirchlicher Gemeinden gesetzt, ja consequent Staat und Kirche selbst völlig von einander gelöst. Für evangelische Landeskirchen ist dies natürlich geradezu der Todesstoß und diese sind daher auch in neuerer Zeit eher darauf bedacht gewesen, selbst den Keim eines solchen Systems zu beseitigen, mithin auch die Exemtionen, wo sie bestehen, aufzuheben. Als in Preußen 1814 eine besondere Commission zur Verbesserung des Kirchenwesens bestellt wurde, machte dieselbe den Vorschlag, die Exemtionen abzuschaffen und führte dadurch eine Cabinetsordre vom 27. Mai 1816 und eine Circularverordnung vom 2. Januar 1817 herbei, welche die Aufhebung aussprachen. Die Ausführung unterblieb indessen, ebenso hatten auch die darüber gepflogenen Verhandlungen der Provinzialsynoden von 1844 und der Berliner Generalsynode von 1846 keinen günstigen Erfolg. Als Folge der Aufhebung des exemtierten Gerichtsstandes durch Verordnung vom 2. Januar 1849 kann das Aufhören der Exemtion von der ordentlichen Parochie des Wohnorts nicht betrachtet werden. Die Annahme eines solchen Zusammenhanges in der: Denkschrift, betreffend die Exemtion u. s. w., in den Altenstücken aus der Verwaltung der Abtheilung des Ministeriums der geistlichen Angelegenheiten für die inneren evangelischen Kirchensachen, Berlin 1850, S. 104 fg., ist mit Recht später aufgegeben und der Fortbestand der Exemtion in den Motiven zu den Grundzügen einer Gemeindeordnung für die östlichen Provinzen des preussischen Staats vom 29. Juni 1850, §. 4. anerkannt. Dagegen ist der Zweifel über die Fortdauer der Exemtion in §. 2. der Kirchenordnung für die Rheinprovinz und Westphalen vom 5. März 1835 durch Verordnung vom 17. Juni 1848 erledigt und die 1853 neu redigirte Kirchenordnung hat den Zusatz erhalten: Exemtionen vom Pfarrverbande finden nicht statt. — Möge die Ausdehnung auf Ostpreußen und weiter sich bald daran anschließen!

Dr. F. Jacobson.

Exequien, s. Exsequien.

Exercitien, geistliche (*exercitia spiritualia*), ein in der katholischen Ascese gebräuchlicher Ausdruck für eigens angestellte Uebungen in der Selbstverleugnung und Selbstbetrachtung, wie dieselben von Geistlichen und Laien unter Leitung eines Seelsorgers zu ernster Buße und würdevollem Empfang des Sacramentes des Altars abgehalten werden. Insbesondere paßte solch ein Exercitium in das System des Jesuitenordens, weswegen dem Ignatius von Loyola nachgerühmt wird, das Institut der Exercitien auf's Innigste ausgebildet und mit den speciellsten Vorschriften ausgestattet zu haben. Seine Methode ward vom Papste gutgeheißen, und Alexander VII. beagnadigte in einem Breve vom 12. October 1657 alle Geistlichen und Laien, welche nach der Weise des Ignatius in den Häusern der Gesellschaft Jesu acht Tage lang sich also einexerciren ließen, mit vollkommenem Ablass. Bei diesen Exercitien wechseln mit einander ab Meditationen, Considerationen, geistliche Lesungen, mündliche Gebete, Gewissensersforschungen und speciell Vorbereitungen auf den wirklichen Empfang der Sacramente der Buße und des Altars. Unterziehen sich Mehrere zugleich diesen Exercitien, so wird besonders das Stillschweigen zur heiligen Pflicht gemacht. Diese Exercitien pflegen den geistlichen Weihen der Candidaten des Priesterstandes voranzugehen und werden in Seminarien zur Fastenzeit allgemein vorgenommen. Die neueren von Jesuiten und Redemptoristen geleiteten Missionen werden nach diesem System der Exercitien betrieben. Im Protestantismus hat der Methodismus nicht selten ähnliche Exercitien vorgeschrieben, das Werk der Heiligung in einen todten Mechanismus verkündernd.

Dr.

Exil, babylonisches, s. Babylonisches Exil.

Real-Encyclopädie für Theologie und Kirche. IV.

Exodus, s. Pentateuch.

Exorcismus, ἐξορκισμός, eine Beschwörung, durch welche der böse Geist aus einer Person oder Sache, die man von ihm befallen glaubt, ausgetrieben oder gebannt wird. Man unterscheidet daher Personal- und Real-exorcismen. Hinsichtlich der ersteren, geht aus Luk. 11, 19. 20. hervor, daß sie bei den Juden zur Zeit Christi vielfach im Gebrauch waren. Nach Matth. 10, 8. Luk. 9, 1.; 10, 17. 19. ward den Jüngern die Macht verliehen, „Teufel auszutreiben,“ wenn gleich nicht in allen Fällen, vgl. Matth. 17, 19.; Luk. 9, 40. Andererseits wird Luk. 9, 49. berichtet, daß Einer in Jesu Namen Teufel ausgetrieben, ohne zu den Jüngern zu gehören; und ein ganz ähnlicher Fall findet sich Apostelg. 19, 13 ff. Hatten nun schon bei Ungläubigen dergleichen Beschwörungen in Jesu Namen solche Kraft, wie viel mehr bei Gläubigen. Daher erklärt es Tertullian (apologet. c. 23) für unzweifelhaft, daß ein Befehlener „a quolibet Christiano loqui jussus“ solchem Befehle folgen müsse, und jeder gläubige Christ schon als solcher Macht über die Dämonen habe. Ebenso führt Origenes (contr. Celsum VII. 334) als eine bekannte Thatsache an, daß nicht wenige Christen, ohne irgendwelche Kenntniß von Zaubermitteln oder künstlichen Beschwörungsformeln, durch Gebet allein und einfache Beschwörungen (μόνη ἐν χηῇ καὶ ὁρκίοισιν ἀπλουτέρας) Besessene heilten, und zwar seien es meist einfache, ungebildete Leute (ἰδιώται), die dies thaten. Demgemäß galt diese Gabe der Heilung für ein Charisma, das im Allgemeinen allen Christen, namentlich den Bischöfen und Lehrern verheißen, außerdem aber, wie manche andere Gaben, einzelnen Personen, unabhängig von einer kirchlichen Weihe in ganz besonderem Maße aus Gnaden verliehen sey. Man nannte daher dergleichen Personen, die zwar zu ihren Exorcismen der bischöflichen Genehmigung bedurften, bei denen aber keine Ordination durch Handanlegung des Bischofs stattfinden sollte (vgl. Constit. VIII. 26. ἐξορκιστὴς οὐ χειροτονῆται) *Exorcistae per gratiam*, zum Unterschiede von den Exorcisten *per ordinem*, welche durch kirchliche Ordination in den Stand der Cleriker aufgenommen waren, wie dies im Abendlande bereits um die Mitte des 3. Jahrh. geschah. Der Bischof Cornelius von Rom (251) wenigstens nennt bei Aufzählung der kirchlichen Personals ausdrücklich auch die Exorcisten als einen der vier inferiores ordines ecclesiae. Der Hauptgrund hierzu war jedenfalls die Taufpraxis. Nach dem Grundsatz, daß, wer nicht Christum zum Herrn habe, dem Teufel angehöre, mußte bekanntlich jeder erwachsene Katechumen vor der Taufe öffentlich und feierlich dem Teufel entsagen. (Für die an Ostern zu Taufenden war der Sonntag Oculi zu dieser „abrenuntiatio“ bestimmt, daher er auch der Exorcismus-Sonntag hieß, und mit Rücksicht auf diese altchristliche Praxis sind die Evangelien der drei ersten Fastensonntage so gewählt, daß sie alle auf die Uebermacht Christi über den Teufel hinweisen. Bei Kindern aber, die eine solche Entsagungsformel nicht selbst ablegen konnten, in Folge der Erbünde aber so lange, bis sie getauft waren, als ein Eigenthum des Teufels angesehen wurden, schien es ebenso nothwendig als angemessen, daß der Priester oder der ihm assistirende Exorcist den unreinen Geist der Sünde aus dem Täufling ansauckte (exsufflatio), worauf durch ein abermaliges Anhauchen (insufflatio) das Einziehen des heiligen Geistes symbolisch angedeutet wurde, wie dies noch jetzt Praxis der kathol. Kirche ist. „Sacerdos,“ heißt es in dem Ritual, „exufflat tunc in faciem Catechumeni, simul dicens: Exi ab eo (ea), spiritus immunde, et da locum Spiritui Sancto Paraclito. Hic in modum crucis halet in faciem ipsius et dicit: Accipo Spiritum bonum per istam insufflationem, et Dei benedictionem. † Pax tibi.“ Außerdem waren im christl. Alterthum die sogen. Energumenen (ἐνεργούμενοι sc. ὑπὸ πνευμάτων ἀκαθάρτων) der Sorge der Exorcisten anvertraut, und während der Bischof oder Presbyter bei jedem öffentlichen Gottesdienste das für diese Unglücklichen bestimmte Gebet zu sprechen hatte, sollten jene ihnen täglich unter Gebet die Hände auslegen. Vgl. das 4. Karthag. Concil (im J. 398) c. 90. Omni die exorcistae energumenis manus imponent. Obwohl nun diese Energumenen im Laufe der Zeit immer seltener wurden und der Taufexorcismus

sehr bald, namentlich in kleineren Kirchen, denen nur Ein Priester vorstand, Sache des taufenden Priesters wurde, so hat doch die römische Kirche den Ordo der Exorcisten nie eingehen lassen. Noch jetzt erhält jeder Kleriker vor der Priesterordination die Weihen der vier niederen ordines, d. h. er wird zuerst als *Ostiarium*, dann als *Lector*, hierauf als *Exorcist* und schließlich als *Acoluth* ordinirt. Ueber die Exorcistenweihe bestimmte schon das oben erwähnte 4. Rathlag. Concil. can. 9. „*Exorcista, quum ordinatur, accipiat de manu episcopi libellum, in quo scripti sunt exorcismi* — gegenwärtig ist es meist ein Missale, das der ordinirende Bischof den Ordinandem darreicht und das sie der Reihe nach zu berühren haben — *dicente sibi episcopo: Accipe et commenda memoriae, et habeto potestatem imponendi manus super energumenum, sive baptizatum sive catechumenum*. Tritt übrigens der heutzutage ziemlich seltene Fall ein, daß der Priester einen an Besessenheit Leidenden zu exorcistiren hat, so reicht jene allgemeine Berechtigung allein nicht zu. Es ist vielmehr zuvörderst seine Pflicht, sich durch Fasten, Beten, Beichte und Kommunion speciell auf sein Werk vorzubereiten, das in der Kirche, Sakristei, im Hause des Priesters oder falls es die Umstände erfordern, in der Wohnung des Kranken, jedoch immer in Gegenwart einiger Zeugen, vorzunehmen ist. Hier besprengt der Priester, angethan mit Talar, Eherock und einer blauen Stola, den Kranken zunächst mit Weihwasser, betet dann niederknieend die Allerheiligenlitaneey, das Vaterunser und Ps. 53. *Deus, in nomine tuo* (in der luth. Bibel Ps. 54.); darauf zwei Orationen, in denen er, über den Besessenen das Zeichen des Kreuzes machend, dem bösen Geiste zu weichen befiehlt kraft der Mysterien der Menschwerdung, des Leidens und Sterbens, der Auferstehung und Himmelfahrt Christi, der Sendung des heil. Geistes und der Wiederkunft zum Gericht. Hierauf folgt die Lektion von Joh. 1. *In principio erat Verbum*, ferner Mark. 16, 15—18. und Luc. 10, 17—19. Alsdann legt er beide Hände auf das Haupt des Energumenen mit den Worten: *Ecco crucem Domini: fugite partes adversae: vicit leo de tribu Juda*, und darauf folgt die Oration mit der eigentlichen Exorcismusformel: „*Exorcizo te, immunde spiritus,*“ wobei der Priester auf Stirn und Brust des Energumenen im Namen der Trinität drei Kreuze macht. Entweicht der böse Geist nicht, so muß der Priester mit denselben Gebeten und Exorcismen wieder von vorn anfangen. — Hinsichtlich der Realexorcismen galt von jeher die Ansicht des Apostels Paulus, daß alle Creatur Gottes, die mit Dankagung gebraucht wird, gut sey. In Folge des Fluches aber, der am der ersten Sünde willen, über die ganze Natur ergangen, schien es nothwendig, die zum gottesdienstlichen Gebrauch bestimmten Dinge, namentlich das zum Weihwasser erforderliche Salz und Wasser vorher zu exorcistiren. Außerdem werden vorkommenden Falls auch Thiere, Wohnungen, Acker und Früchte exorcistirt — in der Orientalischen Kirche allerdings häufiger, als in der Römischen. So gibt es in Rußland ein eigenes Fest der priesterlichen Obstweihe, das für das Volk maßgebend ist. Bis zu dem Tage, da der Priester die Weiheformel über alles Obst der Gegend ausspricht, wagt Niemand es zu genießen. Von da an aber wird reißes und unreifes Obst sorglos durcheinander gegessen, und wird Einer davon todtkrank, so hat er doch den Trost, daß keine dämonischen Einflüsse daran Schuld sind.

In der Evangelischen Kirche handelte es sich bei der Frage, ob der Exorcismus beizubehalten sey oder nicht, natürlich nur um den bei der Taufe gebräuchlichen. Da Zwingli und Calvin (Instit. IV. c. 15, 19.) ihn entschieden gemißbilligt hatten, so war er von den Reformirten bald anfangs beseitigt worden, und fehlt demgemäß bereits in der Augsburger Agende von 1537 und 1546, in der Straßburger R.O. von 1543 und 1598, in den Pfälzer Kirchenordnungen und denjenigen von Schwäbisch-Hall 1543.

Luther dagegen und Melancthon hatten ihn gebilligt, und ihrem Vorgange waren die übrigen lutherischen Theologen gefolgt. Erst 1583 wagte Heshusius ihn für weglaßbar zu erklären, wogegen Just. Menius in einer Schrift: „*De Exorcismo*,“ daß dieß ohne Verletzung des Gewissens bei der Taufe wohl mag gebraucht und behalten

werden« (1590) ihn wiederum in Schutz nahm. — Somit war derselbe zu einem wichtigen Differenzpunkt zwischen beiden, sich gegenseitig anfeindenden Kirchen geworden, und wer in der Lutherischen Kirche für seine Beseitigung sprach, machte sich des «Calvinismus» schuldig. Als daher die Preussische K.D. vom J. 1558 ihn wegließ, führten die Landstände sehr dringende Beschwerden, daß man ihnen eine neue ärgerliche Anforderung aufdringen wolle, die zum Calvinismus führen könne, da der Exorcismus in ihr fehle. Noch heftiger erhob sich der Streit, als Nikol. Krell, der geheime Rath und Kanzler des Kurfürsten Christian I. von Sachsen, ein entschiedener Freund der des Kryptocalvinismus verdächtigen «Philippisten», 1591 den sächs. Predigern befahl, bei der Taufe den Exorcismus wegzulassen; und erst als der Kurfürst im September desselben Jahres gestorben, Krell aber von dem neuen Regenten abgesetzt und zu zehnjähriger Gefängnißstrafe verurtheilt, und auf dem Landtag zu Torgau 1592 mit dem ächten Luthertum auch der Exorcismus wieder hergestellt war, gab man sich zufrieden. Von den späteren Theologen erklärten Gerhard, Quenstedt und Hollaz ihn für ein Adiaphoron; Baier und Baumgarten sprachen sich für seine Abschaffung aus, und noch entschiedener that dies Reinhard und seine Schule. Seit dieser Zeit kam er in der Lutherischen Kirche allmählig in Vergessenheit, und erst die Berliner Hof- und Domcapelle (1822) brachte ihn wieder in Erinnerung, indem der Geistliche am Schluß der Taufrede die eigentliche Handlung mit den Worten: «der Geist des Unreinen gebe Raum dem heiligen Geiste» und dem Zeichnen des Kreuzes an Stirn und Brust des Täuflings beginnen sollte, woran sich weiterhin die Frage: «Entsagst Du dem Bösen in seinen Werken und seinem Wesen?» anschloß. Doch scheint diese Praxis nie ganz allgemein geworden zu sein.

Ersequien, f. Begräbniß bei den Christen.

Erspectanzen — *expectantiae*, *expectativae*, *gratiae exap.* heißen im kanonischen Recht die Anwartschaften auf eine noch nicht erledigte Kirchenstelle, im engeren Sinn die von den Kapiteln verliehenen Anwartschaften auf vacantwerbende Präbenden. Das Aufkommen derselben hängt ohne Zweifel theils mit dem der absolventen Weihen und mit dem Bestreben zusammen der ursprünglichen Kirchensatzung, welche ohne ein bestimmtes Amt keine Weiße zuließ, sowie der mit dem kirchlichen Beneficiensystem entstehenden Regel, wonach der zu Weihende einen Tischtitel haben sollte, dadurch zu entsprechen, daß man in Ermanglung einer Stelle auch die Aussicht darauf und das Versprechen, sie zu erhalten, als Grund der Ausnahme in den Klerus gelten ließ; theils aber und noch offenkundiger steht es mit dem ganzen während des Mittelalters in die Besetzung der geistlichen Stellen eingebrungenen Unfug der Spekulation auf Pfründengenuß in Verbindung. — Anfänglich noch reagirte das kirchliche Schamgefühl gegen den Gedanken, einen Kleriker auf die Hoffnung des Todes eines Andern zu verweisen und Pabst Alexander III. verbot speciell aus diesem Grunde auf dem Lateran-Concil von 1179, irgend ein Amt, Pfründe oder Kirche Einem zu verleihen oder zu versprechen, bevor sie erledigt wären. Aber bald fanden sich Mittel, dieses Gebot zu umgehen: man verlieh Einem zuerst ein Kanonikat ohne Präbende, und diesem ward man natürlicherweise die nächst erledigte Präbende schuldig — eine stillschweigende Expectanz; oder man ließ das Verbot des Anwartschaftgebens auf eine Vacatur durch Todesfall bestehen, aber man erlaubte die allgemeine Formel der Anwartschaft auf eine gelegentliche Präbende (*cum se facultas obtulerit Innoc. III.*), sofern nämlich eine solche ja auch durch neue Stiftungen disponibel werden könnte — eine verbedte Expectanz. Bonifaz VIII. hat diese Formel als eine *palliatio verborum*, sowie überhaupt alles und jedes Anwartschaftgeben auf Vacaturen verworfen. Allein es blieb dabei und auch das erneuerte Verbot des Kirchenraths von Trident (Sess. 24. de reform. c. 19. coll. Sess. 25. de reform. c. 9.) vermochte die eingewurzelte Uebung nicht abzustellen und die Expectanzen der Kapitel blieben auch hernach bestehen, wo sie zuvor gewohnheitsmäßig bestanden hatten.

Neben diesen kamen aber im Lauf der Zeit noch andere Arten von Anwartschaft auf

und zwar ausgehend theils vom Papst, theils vom Kaiser. Die päpstlichen, anfangs bittweise gestellten Empfehlungen, mit welchen in der Hand von Rom aus die Pfründcan-
didaten nach allen Ländern sich ergoßen, an alle Kirchthüren pochten, verwandelten sich
bald in Mandate, — *mandata de providendo* — deren Nichtvollzug zuerst Mahnschrei-
ben, sofort Gebote, endlich Vollzugsbefehle — *litterae monitoriae, praecoeporiae, execu-*
toriae — zufolge hatte. Man darf nicht übersehen, daß hiebei ursprünglich löbliche
Zwecke mit zu Grunde lagen: es sollte verhindert werden, daß Pfründen unbesezt blie-
ben, das Kircheneinkommen an Fremde, oder daß am Ende sämmtliche Dotationen eines
Stifts in die Hände weniger Familien fielen; es sollten verdiente Geistliche dadurch be-
lohnt, die Universitätslehrer unterstützt und honorirt werden; es war ein Mittel in der
Hand der obersten Kirchenleitung, dem geschlossenen Provincial- und Familien-Egoismus
entgegenzuwirken, dem Allgemeinen über die Sonderinteressen Raum zu schaffen. Aber
der Mißbrauch ließ nicht auf sich warten und anstatt locale Schäden zu heilen, entstand
vielmehr eine vom Herz der Kirche ausgehende, den Gliedern verderbliche Krankheit. Die
italienischen „Provisioner“ überschwemmten die Provinzen wie Heuschreckenschwärme, dra-
gen in die Kirchenstellen, in die Seelsorge ein — ohne Kenntniß der Sitten, sogar der
Sprache unkundig, und mit der einzigen Absicht, sich Geld zu schaffen. So arg war der
Unfug, namentlich als vollends während des Schisma die Provisionen als Mittel sich An-
hang zu werden gebraucht wurden und manchmal für Eine und dieselbe Pfründe sich eine
Unzahl von Expectanten meldeten, daß die Einen vom Papst sich Freibriefe zu erwirken
suchten als Schutzmittel gegen seine eigenen Provisionsmandate, die Andern, soweit nicht
sich durch die Concordate geholfen ward, den Andringenden Gewalt entgegensetzten.
So ließ man z. B. in Baiern keine Provisioner in's Land ein und hinsichtlich Wür-
tembergs wird von einem Besuch erzählt, welchen der nachmals erste Herzog, der edle
Graf Eberhard im Bart bei Papst Sixtus IV. im Jahr 1481 gemacht und wobei dieser
ihn gefragt habe, ob es wahr, daß man in seinem Land denjenigen, der mit einem sol-
chen Mandat komme und von einer Stelle Besitz ergreifen wolle, auf das Kirchendach
lege bis er ermattet herabfalle und wenn er dann noch nicht todt sey, ihn ertränke oder
sein Pergament zu verschlingen nöthige? Eberhard habe dies bejaht und gesagt, daß so
lange er am Regiment, kein solcher päpstlicher Kurtisane sich in's Land gewagt, er möchte
es aber auch Keinem rathen, denn wenn er solches ungerührt ließe, würden ihn seine Un-
terthanen für einen Vassall halten, der ganz aus der Voreltern Art schlage. Da habe
Sixtus, seine Standhaftigkeit bewundernd, zu dem Grafen gesagt, er thue wohl daran.
Der Herzog Ulrich wurde sich später ausdrücklich auf diesen Vorgang berufen, als im
Anfang des folgenden Jahrhunderts der römische Hof seine Günstlinge im Land unter-
bringen suchte. Auch Kardinäle stellten Anwartschaften in Wittform aus, Erzbischöfe
und Bischöfe dergleichen, und erwarben sich zum Theil durch Gewohnheit Rechte auf
Besetzung gewisser Pfründen, die sie zu Expectanzenertheilungen gebrauchten.

Aber auch die weltliche Gewalt verlieh Anwartschaften; es geschah dieß durch die
sogen. „ersten Bitten,“ mittelst deren der Kaiser oder ein König in jedem Stifte die erste
nach ihrer Thronbestiegung vacant werdende Pfründe zu verleihen das alt herkömmliche
Recht ansprachen. Bis zum Untergang des deutschen Reichs hatte der Kaiser jenes *jus*
primae vocis erhalten, die deutschen Stifter ihre Anwartschaftsverleihungen bis zu ihrer
Auflösung bewahrt. Die päpstlichen Provisionsmandate blieben seit dem Tridentinum auf-
gehoben, es ist aber wohl zu erwarten, daß das System der curialen Omnipotenz in
seiner cursorischen Repetition des Mittelalters, welche es gegenwärtig zumal in Deutsch-
land hält, bald auch an diesem Punkt seiner nothwendigen Konsequenzen auf irgend eine
Art ankommen werde. Bemerkenswerth in dieser Beziehung ist, wie die Bischöfe der ober-
rheinischen Kirchenprovinz in der bekannten Denkschrift sich die volle Freiheit, zu ordi-
niren, in ihren Klerus aufzunehmen und auf Kirchenstellen zu ernennen, welche sie wol-
len, zuschreiben, womit zugleich den Nichtlandesherrn die Thüre offen gehalten werden
soll. Bei der inneren Machtlosigkeit des Episcopats gegenüber der Curie ist vorauszu-

sehen, daß die Regierungen in nicht ferner Zeit die Erfahrung machen werden, wie die von ihnen den Bischöfen abgetretene Ernennung zu Kirchenstellen nicht in deren Händen bleibt, sondern von auswärts und von jenseits der Berge her die Mandate werden geschickt, die Expectanzen werden gesucht werden. Uebrigens liegt eine auch vom Trident Concil (Sess. 25. de reform. c. 7.) noch zugelassene Expectanz in den mit päpstl. Genehmigung geschehenden bischöflichen oder Kloster-Coadjutorien, welche im Falle dringender Nothwendigkeit oder eines evidenten Nutzen unter der Bedingung stattfinden können, daß der Coadjutor die zu einem Bischof oder Prälaten erforderlichen canonischen Eigenschaften hat.

Was die evangelische Kirche betrifft, so sind die Expectanzen — »Beantwortungen« — nennt sie die ältere Rechtssprache — auch auf sie übergegangen, theilweise von den Römischen mißbilligt und nicht selten eine Quelle von Processen. Den Landesherren ward das Recht sie zu verleihen ebenso wie die Befetzung erledigter Stellen zugeschrieben, jedoch nicht in der Weise der päpstlichen Provisionen zum Eingriff in bestehende Patronatrechte. Ob eine solche Beantwortung für den Aussteller absolut verbindlich sey, noch mehr ob sie den Nachfolger binde, ob und wie ältere und jüngere generelle und specielle Expectanzen sich in Collisionssfällen zu einander verhalten u. s. f., darüber gingen die Ansichten auseinander. Vgl. J. H. Böhmert, J. E. Pr. Lib. III. tit. 8., welcher jagt, daß es unter Umständen Ehrensache für den Nachfolger werden könne, die von seinem Vorfahr gegebene Anwartschaft zu honoriren, jedoch sogar denjenigen, der sie selbst ausstellte, rechtlich nicht für gebunden hält, außer wenn sie unter einem onerosen Titel erworben ist; denn im Allgemeinen enthalte sie nur eine Zusage für eine unbestimmbare Zukunft, welche zurückzunehmen im Interesse des Kirchendienstes sogar Pflicht werden könne, und sey der Ausdruck eines gnädigen Wohlwollens, wodurch kein perfectes Recht auf der andern Seite entstehe und das sich unter Umständen auch wieder ändern könnte. Der Werth jener Controversen hat sich vermindert, seitdem jene eigenthümlichen Institute, welche dazu den Hauptanlaß gaben, nämlich die in Folge der Reformation und des westphälischen Friedens mit herübergenommene Stifte und Kapitel theils aufgehoben worden sind, theils ihre feßteren Normen erhalten haben, wobei übrigens immer noch in Fällen, wo besondern Normen nicht vorliegen, die Bestimmungen des canonischen Rechts Anwendung finden. Jetzt besteht, kann man sagen, für alle in einer Landeskirche examinierte und zum Prodigamt befähigte Kandidaten die generelle Expectanz auf vereinsigte Anstellung in ihrem Altersordnungs, und ebenso für die angestellten Geistlichen auf Beförderung, und es läßt sich daneben einestheils nur der seltene Fall einer speciellen und ein Recht begründeten Anwartschaft denken, daß Einer ein Lehr- oder sonst ein schwieriges, mit Aufopferung verbundenes geistliches Amt unter der Zusicherung einer bestimmten Beförderung im Kirchenamt übernimmt; andernteils werden specielle Anwartschaften da begründet, wo es kirchliche Sitte ist, einem dienstunfähig gewordenen Geistlichen einen Gehülfen *cum spe succedendi* zu adjungiren. — Die Zusage eines Patronats, eintretenden Falls eine Pfründe zu verleihen, begründet nur eine Erwartung, aber keine Anwartschaft, denn Expectationen von Patronen und andern dergleichen Verleiheren, die nicht Landesherren sind, gegeben, haben keine rechtliche Wirkung. H. H.

Ersuperius, Bischof von Toulouse gegen Ende des 4. und im Anfang des 5. Jahrh. — Hieronymus, der ihm seinen Commentar über den Propheten Zacharias widmete, rühmt insbesondere seine Wohlthätigkeit, zu welcher die damaligen Raubzüge der Vandalen, Alanen und Sueven reiche Gelegenheit boten. Er ahmte, sagt Hieronymus, die Wittve von Sarepta nach, speiste, während er selbst Hunger litt, die Andern, und theilte alle seine Habe unter die Dürftigen aus; er verkaufte um der Armen und Nothleidenden willen die heil. Gefäße und trug den Leib Christi in einem hölzernen Korb und Christi Blut in einem gläsernen Gefäß. Auch die zahlreichen Mönche Palästinas, Aegyptens und Libyens bedachte er mit Geldunterstützungen. Er soll die von seinem Vorgänger Silvius angefangene Basilica des h. Saturnin ausgebaut haben. S. die *Belehrungen* ad 28. Sept. de s. Exsuperio, Tillemont Mem. X. p. 617 et 825. H.

Extravagante, s. kanonisches Rechtsbuch.

Eplert. Es gibt Persönlichkeiten, welche hinter der Scene einen nicht weniger starken Einfluß auf die Begebenheiten haben, als die, welche auf der Bühne handeln, wenn gleich die Geschichte von jenen weniger zu berichten hat als von diesen. Zu jenen gehörte Eplert, der langjährige Vertraute König Friedrich Wilhelm III. in kirchlichen Angelegenheiten. Kuhlmann Friedrich Eplert war am 5. April 1770 zu Hamm in der Grafschaft Mark geboren. Sein Vater war Professor der Theologie an dem ref. akademischen Gymnasium und Prediger der ref. Gemeinde daselbst gewesen. Das Studium der Theologie in Halle hatte seiner religiösen Ueberzeugung die rationalistische Färbung gegeben in jener milden praktischen Form eines Niemeyer, welche die Unterschiede der alten und der neuen Glaubensweise vor der Gemeinde zurüdtreten zu lassen als die wahre Lehrweisheit ansah. Im Jahr 1794 war er von Halle zurückgekehrt und bald ein beliebter Prediger in seiner Vaterstadt und Nachfolger seines Vaters geworden. Durch Empfehlung des Minister Stein, dem er während dessen Anstellung in der Grafschaft Mark bekannt worden, wurde er im J. 1806 als Hof- und Garnisonsprediger nach Potsdam berufen, und versammelte auch hier eine durch seine Predigten angezogene, zahlreiche Zuhörerschaft um sich. Nach dem Tode des Bischofs Sad 1817 wurde die evangelische Bischofswürde auf ihn übertragen, zugleich mit der Mitgliedschaft des Staatrathes und des Ministeriums der geistlichen und Unterrichtsangelegenheiten. Auch als praktischer Schriftsteller war er thätig. Noch als Prediger in Hamm gab er die „Betrachtungen über die trostvollen Wahrheiten des Christenthums bei der letzten Trennung von den Unrigen“ 1803 heraus, welche noch im J. 1834 eine 4. Auflage erlebten, 1806 „Familien über die Parabeln Jesu“ 2. Aufl. 1819, und „Predigten über Bedürfnisse unsers Herzens und Verhältnisse unsers Lebens“ 1805.

Um Vieles weiter greifend als diese literarische und die amtliche Thätigkeit war jedoch die private, welche ihm durch das Vertrauen zu Theil wurde, dessen Friedrich Wilhelm III. in seinen bösen wie in seinen guten Tagen unabänderlich ihn würdigte. Wir erkennen aus der Schrift: „Karakterzüge Friedrich Wilhelm III.“, wie der hochgestellte Geistliche nicht nur in häufigen und mehrstündigen Conferenzen, sondern auch im engern Familienkreise und auf einsamen Spaziergängen bei dem vereinigten Monarchen für öffentliche kirchliche wie für Privatverhältnisse das wichtige Amt eines geistlichen Freundes und Seelenrathes verwalten durfte. Man hat über diese Vertraulichkeit vielfach Verwunderung geäußert, nicht nur wegen der totalen Differenz der beiden Charaktere, sondern auch wegen der verschiedenen Stellung in theologischen Ueberzeugungen. Die Kenntniß der beiderseitigen Charaktere und Entwicklungsgeschichte macht beides begreiflich. Was die theologische Richtung betrifft, so gibt sich allerdings in den früheren Eplert'schen Produktionen die rationalistische Anschauung, namentlich in den praktischen Konsequenzen desselben deutlich genug zu erkennen, doch war ja auch der Standpunkt des Königs von seinem Confirmationsunterrichte her bis zu der Periode, wo die Feuerprobe von 1813 seinen Glauben vertiefte, kein anderer als der des sogenannten aufgethärten Christenthums der Zeit. Und als der Ernst der Zeit ihn zu dem Glauben der Reformatoren zurückführte, hatten auch die Ueberzeugungen Eplerts, der überhaupt nach seiner ganzen geistigen Anlage nie ein Mann des Systems gewesen, eine positive, christliche Gestalt gewonnen. Es war ein allmählicher Fortschritt wie bei dem ihm nahverwandten Dräseke, in Berlin mit welchem auch das „Magazin von Fest-, Gelegenheits- und andern Predigten“ 4 Bde. 1816—20 herausgegeben wurde, und desto unmerklicher war bei beiden dieser Fortschritt, je mehr beiden feste dogmatische Begriffsbestimmung von jeher zuwider gewesen war. Was die Verschiedenheit der Individualität betrifft, so kann freilich eine größere nicht gedacht werden als die des kalten, eisernen und durch und durch schlichten Königs und die des weichen, in salbungsvoller Breite übersießenden, überschwenglichen Hofpredigers. Aber ein von Herzen wohlwollender Charakter war Eplert, und was mehr als dies bei dem edeln Monarchen sagen wollte — er war der in den Trauerjahren bewährte Freund des

königlichen Hauses, er war der geistliche Freund und begeisterte Verehrer der Königin Luise gewesen. Nun war es ja die ehrenwerthe Art des Monarchen, namentlich den in seinem Unglück erprobten Freunden unerschütterlich zugethan zu bleiben und Vieles zu ihnen zu übersehen. Allerdings hätte man einem so edlen und sittlich ernstlichen Charakter wie dieser König auch tiefer begründete geistliche Rathgeber wünschen mögen als die, welche ihm damals in Persönlichkeiten wie Sad, Hanstein, Ribbeck und Eylert am nächsten standen. Kaum kann man sich des schmerzlichen Eindrucks erwehren, daß in diesen Fällen das edle schlicht-fromme Herz des königlichen Reichthums über seinen Reichthümern und geistlichen Berathern gestanden hat; Eylert selbst hat uns zu erkennen gegeben, wie manchmal sein geistlicher Einfluß mehr relaxirend als störend auf den Monarchen eingewirkt hat. Er ist der Hauptathgeber und einer der vornehmsten Beförderer der dem Könige so nahe an's Herz gewachsenen Agenden- und Unionsache geworden, und hierauf beziehen sich seine zwei Schriften: „Ueber den Werth und die Wirkung der für die evangelische Kirche bestimmten Liturgie und Agende 1830,“ und „das gute Werk der Union 1846.“ Wohl gibt sich hier im Verhältnisse zu den früheren Schriften ein Fortschritt in positivem Glauben zu erkennen; einem festen dogmatischen Bekenntniß ist er jedoch auch in dieser Periode noch abhold geblieben und legte hievon auch ein öffentliches Zeugniß ab durch Mitunterzeichnung des bekannten Protestes gegen die evangel. Kirchenordnung vom 15. Aug. 1845.

Am dankbarsten wird ihm die Nachwelt bleiben für seine Schrift: „Charaktere und historische Fragmente aus dem Leben Friedrich Wilhelm III. 3 Theile. 1846“ (wohlfeile Ausg. für das Volk 1847). In welchen starken Contrast auch hier Styl und Sinesart des Berichterstatters zu der der hohen Persönlichkeiten tritt, welche er vorführt, und wie oft wir königliche Reden darin erhalten, deren Urgestalt der salbungsvolle Sinn des Bischofs fast unkenntlich gemacht hat, dennoch ist ein so reicher und edler Schatz aus dem Leben des theuern Königspaares darin niedergelegt, welches dieses Werk zu einem Volksbuche des Preußenvolkes gemacht hat. Im Jahr 1844 trat der Hochbetagte — von Friedrich Wilhelm IV. mit dem rothen Adlerorden 1. Klasse mit Brillanten geehrt — von seinen Ämtern zurück und brachte abwechselnd seine letzten Tage auf seinem reizend gelegenen Gute „Abendruhe“ bei Hamburg und in Potsdam zu. Noch in den letzten Abendstunden seines Lebens mußte er, der treueste Diener seiner Könige, den herben Schmerz erleben, seinen, dem geistlichen Stande angehörigen Sohn unter den Märzheften zu erblicken und erst am 3. Febr. 1852 erreichte er das Ende seiner irdischen Laufbahn.

Quellen: Neuer Nekrolog der Deutschen 1852.

Emericus, s. Inquisition.

Ezechias, s. Hiskia.

Ezechiel, einer derjenigen Propheten Jehovah's, deren Schriftbentmal als ein besonderer Theil des alttestamentlichen Kanons überliefert worden. Wir haben demnach diesen heiligen Namen unter einem dreifachen Gesichtspunkt zu betrachten: nämlich zuerst seine äußeren und natürlichen Verhältnisse uns zu vergegenwärtigen, darauf seine prophetische Eigenthümlichkeit und Wirksamkeit unter seinen Zeitgenossen uns klar zu machen und endlich die Natur und Bedeutung seiner Schrift zum Bewußtseyn zu bringen.

I. Der Name **יְחֶזְקִיָּהּ** ist aus dem Sage **יְהוָה יִצְרָה** „Gott stärke“ gebildet und bezeichnet nicht sowohl den, welchen Gott stärke, wie man gewöhnlich annimmt, als vielmehr den, dessen Wesen eine persönliche Bewährung der Stärkung Gottes ist. Dieser Name lautet bei den Alexandrinern **Ἰεζεκιήλ** und ebenso bei Sirach (49, 8.), aus welcher Form sodann die lateinische der Vulgata Ezechiel und die deutsche Luthers Ezechiel hervorgegangen ist. Ezechiel war der Sohn Bussis und gehörte wie die Propheten Jeremia und Sacharia dem priesterlichen Geschlechte an (Ezech. 1, 3.), wie denn derselbe Name unter den Priestern auch sonst vorkommt (1 Chr. 24, 16.). Wir finden den priesterlichen Propheten Ezechiel während der ganzen Zeit seiner Wirksamkeit von seiner Berufung an bis zu dem letzten Datum, welches uns in Ansehung seiner Thätigkeit

überliefert ist (Ezech. 29, 17.), am Flusse Kebar in der Mitte der Gefangenen (Ezech. 1, 1). Der Fluß Kebar, bei den LXX *Κοπάς* genannt, ist ohne Zweifel der Chaboras, welcher unterhalb des massischen Gebirges entspringend und nach Aufnahme des Tigris bei Circesium in den Euphrat fällt (s. Ritter, Erdkunde XI, 253 ff.). Da nun Ezechiel meistens nach den Jahren der Gefangenschaft des Königs Jechonja zählt (1, 2; 26, 1; 30, 20; 31, 1; 32, 1.) und er die oftbesagte Gefangenschaft als »unsere Gefangenschaft« bezeichnet (40, 1.), so hat die allgemeine Annahme guten Grund, daß der Priester Ezechiel unter der großen Zahl von angesehenen und vornehmen Männern mit dem Könige Jechonja von dem König zu Babel in die Gefangenschaft geführt worden sey (2 Kön. 24, 14–16.). Daß nämlich das Gebiet am Chaboras, wo Ezechiel mit den übrigen Gefangenen seinen Aufenthalt hatte, als Theil des babylonischen Reiches anzusehen sey, hat der Prophet eigens dadurch andeuten zu müssen geglaubt, daß er gleich im Anfang seines Buches das Land der Chaldäer als seinen Aufenthaltsort bezeichnet (Ez. 1, 3.). In dieser Vertlichkeit haben wir uns den Ezechiel unter den Gefangenen mit eigener Behausung und Familie sesshaft zu denken (3, 24; 8, 1; 24, 18.). Da Ezechiel erst im fünften Jahre nach der Gefangenschaft des Jechonja für das Prophetenamt berufen wird (1, 2.), so hat es eine innere Wahrscheinlichkeit, was Josephus berichtet, daß er im jugendlichen Alter von Jerusalem an den Chaboras versetzt worden sey (Antiq. 10, 6, 3.). Seine öffentliche Wirksamkeit unter den Gefangenen können wir nach den chronologischen Angaben bis in das 23. Jahr versetzen: während nämlich der Anfang der prophetischen Wirksamkeit in das fünfte Jahr der besagten Gefangenschaft fällt, wird der späteste Akt, von welchem die Prophetenschrift Ezechiels berichtet, in das 27. Jahr derselben verlegt (29, 17.). Weiteres läßt sich über die Lebensverhältnisse Ezechiels nicht feststellen. Wenn man die Meinung aufgestellt hat, Ezechiel sey am Chaboras nicht bloß mit den unter Jechonja entführten Exulanten des Reiches Juda, sondern auch mit den früher versetzten Gefangenen des Reiches Israel in Verbindung gekommen, so entbehrt diese Hypothese aller sicheren Begründung. Denn die von Einigen wie Winer (s. Bibl. Realw. I, 224) und Häverniid (s. Comment. z. Ezech. S. 15, 16) versuchte Identifizierung von קִיָּא Ez. 1, 3. und קִיָּא 2 Kön. 17, 6; 18, 11; 1 Chr. 5, 26. läßt sich durchaus nicht rechtfertigen (s. Reil z. den Büchern der Könige S. 490–493) und Häverniids Auslegung der Stelle Ezech. 3, 15., aus welcher jene Zweitheiligkeit der Exulanten, mit denen Ezechiel zu thun gehabt, dargethan werden soll (s. Häverniid zum Ezech. S. VIII. 16. 43. 44), trägt gerade das, was aus der Stelle bewiesen werden soll, auf eigene Hand in dieselbe hinein.

II. Als Ezechiel fünf Jahre am Chaboras unter den Gefangenen verlebt hatte, ward er von Jehovah zum Prophetenamt berufen. Ein Prophet Jehovah's unter diesen Umständen, in solcher Umgebung ist eine schlechthin einzigartige und unvergleichliche Erscheinung. Der ungefähr gleichzeitige Prophet Jeremia tritt zwar auch unter ähnlichen Umständen auf, sowohl wenn wir die allgemeinen Weltverhältnisse als auch wenn wir die innere und äußere Lage Israels in's Auge fassen, allein darin ist sein Stand doch wesentlich von dem des Ezechiel verschieden, daß er in Jerusalem und in den Grenzen des heiligen Landes, also da, wo bis dahin der Regel nach alle Propheten Jehovah's gewirkt hatten, seinen Aufenthalt hat. In dieser Beziehung steht dem Ezechiel gleich: Daniel, der ihm auch als eine hervorragende Persönlichkeit bekannt ist (Ez. 14, 14; 28, 3.). Allein darin ist wiederum zwischen diesen beiden Sehern eine Ungleichheit, daß Daniel seinem Amte und Berufe nach nicht Prophet von Israel ist, sondern Großbeamter des Weltreiches, in welcher Stellung ihm die Gabe des göttlichen Schauens als ein Außerordentliches verliehen war. Auch die Ähnlichkeit Ezechiels mit Esera hebt die Unvergleichlichkeit der Stellung unseres Propheten nicht auf. Der Priester Esera war unter den Exulanten im babylonischen Reiche ein großer Schriftgelehrter und vollendeter Geseftkundiger geworden (Esera 7, 6.); daß nun der priesterliche Jüngling Ezechiel im Lande der Chaldäer sich gleichfalls auf das Studium des Gesetzes Israels gelegt hat, erschen wir nicht bloß aus

dem Inhalt seiner prophetischen Reden, sondern auch aus der Form und Sprache derselben (s. Junz, gottesdienstl. Vorträge der Juden S. 160, 161). Aber während Ersts Erkenntniß und Erleuchtung sich auf das Gesetz Moses beschränkt, fängt die Eigenthümlichkeit der Einsicht Ezechiels damit an, daß er unmittelbarer und selbstständiger Offenbarung, welche für das Volk Israels bestimmt ist, gewürdigt wird. Und in der That hat es einen sehr guten Sinn, daß ein mit dem Amte und der Gabe der Prophetie ausgerüsteter Mann eben unter den Söhnen der Gefangenschaft von Jehovah ernannt worden ist, zumal wenn wir bedenken, daß nach der Schrift der Zustand der Gefangenschaft Israels keineswegs nach der Rückkehr weniger Tausende nach Jerusalem unter Koresch aufhört, sondern fortgeht bis auf den heutigen Tag und währen wird bis zur allgemeinen Bekehrung Israels. Der Prophet Ezechiel hat die Aufgabe, seinem Volk für diesen langdauernden abnormen Zustand in unmittelbar göttlicher Machtvollkommenheit die nöthige Anweisung zu ertheilen, damit es endlich aus dieser seiner Verwirrung die Rückkehr in den Stand seiner Ordnungsmäßigkeit gewinnen möge. Dieser Aufgabe entspricht nun auch die Art und Weise seiner Berufung: die Herrlichkeit Jehovah's erscheint nämlich dem Ezechiel am Flusse Chaboras im Lande der Chaldäer als der im Himmel Thronende und diese Erscheinung ist das göttliche Zeichen, unter welchem er für sein prophetisches Amt berufen wird, während die Gegenwart der Herrlichkeit Jehovah's in dem Heiligthume auf den Bergen Jerusalems im Erlöschen begriffen ist (Ezech. 1—3. vgl. 11, 22. 23.). Ist nicht damit aufs Deutlichste gezeigt, daß hier eine neue Weise ursprünglicher Offenbarung Gottes anheben soll, damit in Israel auch ohne Vermittelung des Heiligthums und des priesterlichen Dienstes eine Möglichkeit zur weiteren Entwidlung und Fortschreitung gegeben sey? Diese Möglichkeit, dieser Anknüpfungspunkt ist das prophetische Wort im Exil, ist die Thätigkeit Ezechiels in der Gefangenschaft Israels. In diesem Sinne ist es, daß Ezechiel, nachdem er im Gesichte die Entfernung der Herrlichkeit Jehovah's von dem Heiligthum in Jerusalem geschaut hat, bezeugt, Jehovah selbst werde das Heiligthum seyn unter den Gefangenen seines Volkes und auf diesem Wege einer ohne die bisherigen Mittel geschehenden Offenbarung das Herz jenes Volkes umwandeln (Ezech. 11, 16—23.). In der That erweist sich auch die prophetische Stellung und Thätigkeit Ezechiels im Exil als einen neuen Anfang innerer Entwidlung. Ezechiel erscheint nämlich in der Gefangenschaft als ein religiöser und geistlicher Mittelpunkt, um welchen sich die aller bisherigen Leitung entbehrenden Gefangenen zu scharen pflegen, um Rath und Trost zu empfangen (Ezech. 8, 1; 11, 25; 13, 4; 14, 1; 20, 1; 24, 19; 33, 31. 32.). Es ist dies der heilige und göttlich gestiftete Anfang derjenigen Entwidlung des religiösen Lebens in Israel, welche sich in der Synagogenordnung bis auf den heutigen Tag fortsetzt und so lange währen wird, bis Israel an seinem Herzen erfahren hat, was es in den Gebräuchen und Schriftformeln seiner Synagoge mit den Lippen bekennet. Mit Recht hat daher Bittinga auf dieses grundlegende Verhältniß der prophetischen Thätigkeit Ezechiels zu der so bedeutungsvollen Synagogeneinrichtung der Juden hingewiesen (s. De synagoga veteri p. 332 sq.). Uebrigens war dieser Anfang kein leichter und bequemer, so daß ihn auch wohl hätte ein Geringerer bewirken können, sondern wir gewahren schon bei diesem Anfang die ganze widergöttliche mehrtausendjährige Starrheit und Erstorbenheit, welche mit dieser Form scheinbaren Lebens unter den zerstreuten Stämmen Israels verbunden ist, und der Prophet ist von vornherein auf diesen widergöttlichen Gegensatz gefaßt und beginnt überall sein Wirken nur so und nicht eher, als nachdem er der ganzen Wucht dieses Gegensatzes innerlich mächtig geworden ist. Das Geringere dieses Gegensatzes bestand darin, daß man auch in der ersten Zeit des Exils immer noch sich einem falschen Trost hingab, als werde es mit Jerusalem und dem Heiligthum nicht bis zum Aussterben kommen (Ezech. 12, 21—28.). Diese falsche Sicherheit wurde durch pseudoprophetische Schmeicheleien und Friedenspredigten von Männern und Weibern nicht bloß in Jerusalem, sondern auch unter den Gefangenen unterhalten und gestützt (Ezech. 13, 10. 16.

17—23. vgl. Jer. 6, 14; 29, 8. 9. 15.). Obwohl der Prophet Gottes gegen diese verderbliche Täuschung und Verführung einen harten und schweren Stand hatte, so erlebte er doch schon in dem fünften Jahre seiner öffentlichen Wirkksamkeit, daß seine wiederholt ausgesprochenen Drohungen gegen das Haus Gottes (9, 6.), gegen die Stadt Jerusalem (R. 4.), gegen das Volk Israel (R. 5.) und gegen die heiligen Berge (R. 6.) in Erfüllung gingen. Natürlicherweise ist der Tag der anbrechenden Erfüllung für den Propheten ein sehr denkwürdiger (24, 1. 2.), denn durch dieses Ereigniß mußte jener Wahn vernichtet und das Ansehen des Propheten befestigt werden. Ja wir dürfen annehmen, daß die Zerstörung Jerusalems und die Verbrennung des Tempels, welche die Wegführung, Gefangenschaft und Zerstreuung Israels erst recht vollendeten, einen noch weiter greifenden heilsamen Einfluß auf die Uebriggebliebenen ausgeübt haben wird. Wir finden ja nämlich nicht lange nach Eintritt des Exils, daß Israel, welches von seinen ersten Anfängen her immerdar in heidnischen Göddiensten zurückfiel, für immer allen göddiennerischen Gebräuchen und Sitten entsagt und bis auf den heutigen Tag in diesem entschiedenen Gegensatz gegen heidnisches Wesen beharrt ist. Da wir nun aber nach dem Zeugniß Ezechiels heidnische Greuel bis in die letzten Tage des salomonischen Tempels hinein und zwar in Verbindung mit dem Heiligthum Jehovah's antreffen (Ezech. R. 8.), so haben wir hinlänglichen Grund zu der Ansicht, daß das Feuer des göttlichen Gerichtes, welches selbst die Heiligthümer Jehovah's nicht verschonte, am wesentlichsten zu jener Püiterung Israels von seiner göddiennerischen Unreinheit gewirkt haben mag. Aber dieser Anfang der Bekehrung Israels (Sachar. 1, 6.) gereichte dem Volke, eben weil es den Anfang, anstatt dadurch zum weiteren Fortgang sich ermuntern zu lassen, für die Vollendung hielt, zu einem neuen und noch gefährlicheren Fallstrick, als der offenbare Göddienst gewesen war. Denn weil nun Israel sich äußerlich von der Weise der Heiden ferne hielt und sich sorgfältig vor aller heidnischen Vergeweltung zu hüten begann, bildete es sich ein, damit die gebotene Reinheit und Heiligkeit vor Jehovah erlangt zu haben und es hebt nun die böse Art der äußeren Weltgerechtigkeit und Scheinheiligkeit an, welche dereinst über den heiligen und gerechten König Israels und den erwießenen Sohn Gottes, sowie über seine griffgesalbten Friedensboten Püiterung und blutige Verfolgung bringen sollte. Darum ist auch Ezechiels prophetische Wirkksamkeit in Wort und Handlung weit mehr als gegen alles Andere eben gegen diese tiefste und nachhaltigste Verderbtheit gerichtet. Wenn Ezechiel seine Zeitgenossen als solche beschreibt, welche mit sehenden Augen nicht sehen und mit hörenden Ohren nicht hören (Ez. 12, 2.), so hat er eben den Zustand der Verblendung Israels als schmerzliche Gegenwart erfahren, welchen Jesaja einst angekündigt hat (Jes. 6, 10.). Noch bestimmter bezeichnet der Prophet diesen Zustand, wenn er ein neues Herz und einen neuen Geist fordert (18, 30.) und das gegenwärtige Herz seines Volkes sogar als ein Steinernes beschreibt (11, 14; 36, 26.). Dabei ist die heuchlerische Eigenthümlichkeit, daß diese Leute sich den Schein der Gottseligkeit geben, indem sie namentlich sich an den Ezechiel als den Propheten Jehovah's wandten, sehr bemerkenswerth (14, 1—3; 20, 3; 33, 31. 32.). Ezechiel hat aber Auftrag, eben diesen falschen Schein auf das Schärffste zu zerschlagen (s. d. a. St.) und namentlich mit Rücksicht auf das Vorhandensein eines solchen Sinnes die ernstesten und bestimmtesten Forderungen in Ansehung einer reinen Gesinnung und eines rechtschaffenen Verhaltens aufzustellen (18, 5—9.), sowie überall den Grundsatz zur Geltung zu bringen, daß ein Jeder für sich selbst verantwortlich sei und schlechterdings nach seinem eigenen Benehmen und Thun gerichtet werde (18, 33.). Wir finden also hier schon im Wesentlichen ganz denselben Ton der Lehre und Ermahnung, der sich in der Bergrede Christi und in dem Briefe des Jakobus fortsetzt, um die in Selbsttäuschung über ihre Gerechtigkeit besangenen Stämme Israels zur Besinnung und zur Demuth zu bringen. Wenn wir daher nach diesem Fortgange der inneren Entwicklung Israels bemessen, wie groß und gewaltig die Macht des Gegensatzes gewesen sein muß, gegen welchen der Prophet Ezechiel zu wirken berufen war, so wird

es uns verständlich sehn, daß ihm bei seiner Berufung Angesicht und Stirn von Jehovah gehärtet wird, daß Weibes härter ist als Stein und Diamant (3, 8. 9.). Freilich soll damit nichts weniger als Unempfindlichkeit und Stumpfseinn bezeichnet werden, im Gegentheil erfahren wir, daß die Mitempfindung mit dem Elende dem inneren und äußeren nicht bloß Israels, sondern selbst der Heiden wesentlich zur Ausübung des prophetischen Berufes in Anspruch genommen wird (9, 4. 8; 10, 13; 21, 11. 12. [bei Luther 21, 6. 7.] 24, 17—27; 32, 18.), sondern jene unüberwindliche Härte ist die unbeflegbare Wack des Geistes und des Willens, welche durch den furchtbaren Widerstand des in Israel waltenden Fleisches sich nicht irre machen und erschüttern läßt. Damit nun, daß Ezechiel nach dieser göttlichen Ausrüstung sich in seinem Berufe standhaft und unerschütterlich bewies, das widerspenstige Haus Israels mochte auf ihn hören oder es lassen (2, 5. 7; 3, 11. 27.), hat er sich seinen beiden großen Vorgängern, dem Jesaja mit dem Jeremia, würdig angereicht und die Dreizahl der großen Propheten Israels abgeschlossen. Denn daß der im Weltreiche beamtete Seher Jehovah's Daniel im strengern Sinne des Wortes den Propheten Israels nicht zugezählt werden darf, wie denn auch wirklich seine Schrift in dem hebräischen Kanon bekanntlich nicht in der Reihe der prophetischen aufgeführt wird, haben wir schon bemerkt. Sowie nun Jesaja den Beruf hat, das Wort Jehovah's in dem Zeitpunkte an Israel zu bringen, als sich die Nothwendigkeit des über Israel zu verhängenden Strafgerichtes der Gefangenschaft öffentlich herausgestellt hatte, und Jeremia das Prophetenamt verwaltete, als diese große und furchtbare Wendung über die Stadt Jerusalem und das Haus Davids zum Ausbruch kam, so hat Ezechiel den prophetischen Beruf, das widerspenstige Haus Israels in seine unsehbare Prüfungsschule «in die Wüste der Heiden» persönlich hineinzuleiten. Un bei aller Harttherzigkeit und Widerspenstigkeit haben doch die Söhne der Gefangenschaft dem Eindrucke dieser göttlichen Sendung und Vollmacht Ezechiels nicht zu widerstehen vermocht; nicht bloß haben sie sich um ihn wie um ihren geistlichen Vater und Hort geschaart, sondern es ist auch der Name und Ruhm des Propheten in dem Exil unter ihnen hoch gefeiert worden. Ein Zeugniß dessen ist die Verherrlichung Ezechiels in dem Buche Sirachs (49, 10. 11.) und die sich bis auf den heutigen Tag fortsetzende Verehrung seines vermeintlichen Grabmals (s. Hottinger, Theol. phil. 475. Ausland 3. 1883. Nr. 40. S. 957).

III. Ohne Eindruck und ohne Einfluß ist die Erscheinung Ezechiels unter seinem Volke nicht geblieben, aber diese große Persönlichkeit und Wirksamkeit hatte einen weit reicheren und tieferen Inhalt, als seine Umgebung und Gegenwart aufzunehmen im Stande war. Sollte daher das Wichtigste und Bedeutendste in dieser göttlichen Offenbarungsthat nicht verloren gehen, so war es nothwendig, daß der Prophet den Knechten, ewigen Inhalt seines Wortes der Schrift anvertraute und damit einem empfindlicheren Geschlechte überlieferte und zuführte. So ist das Buch Ezechiels entstanden, welches durch Gottes Vorsehung nicht bloß auf die späteren Geschlechter Israels, sondern auch auf die Heidengemeinde gekommen ist, damit es hier ein besseres Verständniß habe, um sodann auch den Stämmen Israels in der Zerstreuung zugänglich und heilsam zu werden. Es war dem Propheten von vornherein um so näher gelegt, den ihm von Jehovah anvertrauten Inhalt prophetischer Offenbarung schriftlich zu verfassen, da ihm bereits der Anfang seiner an das Volk zu haltenden Reden in der Gestalt einer Schrift vorgelegt wurde (2, 9—3, 3.). Die innere Nothwendigkeit des Schreibens lag aber noch viel dringender vor als bei den Drohungen, mit denen der Prophet zu beginnen hatte, bei demjenigen Inhalt der prophetischen Verkündigung, der zur Verwirklichung kommen sollte, nachdem die Drohungen ihren Zweck erfüllt haben würden. Daß auch selbst die Synagoge einen starken Eindruck hat von dem über den Standpunkt der Gegenwart und Umgebung Ezechiels weit hinausgehenden Inhalt der ezechielischen Prophetie, geht daraus hervor, daß sie selbst, nachdem dieser Inhalt schriftlich verfaßt worden ist, die Vorschrift gegeben hat, Niemand dürfe vor dem zurückgelegten 30. Lebens-

jahre dieses Buch lesen (s. Jung a. a. O. S. 163). Je deutlicher uns dadurch die innere Nothwendigkeit des Schreibens von Seiten Ezechiels entgegentritt, um so mehr muß sich die Heidenkirche, auf welche der Geist des Verständnisses göttlicher Prophetie übergegangen, verpflichtet erachten, in den Sinn des heiligen Buches einzubringen und denselben demnach dem verblendeten Volke der Juden zu eröffnen. Vor allen Dingen nun kommt es auf das Verständniß des letzten Dritttheils dieses heiligen Buches an, denn es ist leicht zu sehen, daß der Prophet die letzten Aussichten für alle Dinge und Verhältnisse unter Juden und Heiden, welche er in den vorausgehenden Abschnitten seines Buches besprochen hat, in den drei Weissagungen über die Berge und das Haus Israels (R. 36. 37.), über Gog und Magog (R. 38. 39.) und über das neue Heiligthum wie über die neue Stadt Jehova's (R. 40—48.) zusammenfaßt. Ein näheres Eingehen auf diese zusammenfassenden Weissagungen wird demnach der kürzeste Weg seyn, und die Schrift Ezechiels in ihrer Eigenthümlichkeit und Bedeutung zu vergegenwärtigen.

In der ersten Weissagung schaut Ezechiel die Berge des heiligen Landes allenthalben verstreut und unter der Verachtung der Heiden (36, 3—5.). Die Glieder des Hauses Israels erscheinen ihm wie dürrte Todtengebeine auf einem weitem Leichenselde (37, 2. 11.). Beides nun gehört zusammen und ist nach alttestamentlicher Anschauung eines und dasselbe. Es ist von Anfang an als Grundgesetz für die menschliche Entwicklung hingestellt worden, daß auf die Uebertretung des göttlichen Gebotes der Tod gesetzt ist (1 Mos. 2, 17 f. vgl. Röm. 5, 12; 6, 23. Jakob. 1, 15.). Zwar gilt dieses Gesetz zunächst für das individuelle Leben, allein da das individuelle Leben für alle menschliche Entwicklung die lebende Grundlage bildet und namentlich auch, wie besonders die alttestamentliche Auffassung verlangt, für das nationale Gebiet, so wird jenes Grundgesetz auch eine weitere Geltung haben und namentlich auf die nationale Sphäre Anwendung finden. Das Gesetz Jehovah's betrachtet und ergreift Israel als eine einheitliche Persönlichkeit und wie es für die Entscheidung des Volkes eine zweifache Möglichkeit anstellt, so stellt es auch Beides in Aussicht, Leben und Tod (5 Mos. 30, 19.). Und da sich die Entscheidung des Volkes von Anfang an immer deutlicher in der Ähnlichkeit der Entscheidung Roms gestaltet, so ist auch schon von Anfang her von dem Tode die Rede, welcher über das ganze Volk kommen wird (5 Mos. 32, 38. 1 Sam. 2, 6. Ps. 85, 7. Jes. 22, 14; 26, 14. 19. 21. Hof. 2, 5. 6, 2. 5; 9, 16; 13, 1. 14. Sach. 10, 9. vergl. Am. 2, 2. Jer. 48, 42.). Worin besteht nun der Tod des Volkes? Als Tod des Volkes wird nach dem Gesetz eben das zu denken seyn, was als äußerste und letzte Strafe angedeutet wird: dieses nun ist ohne alle Frage die Trennung Israels von seinem Lande oder die Gefangenschaft (3 Mos. 26, 38. 39. vgl. 18, 25. 27. 5 Mos. 4, 26. 27; 28, 64—68; 29, 22—28; 30, 17. 18; 32, 30.). Von den Propheten und zwar vom Ersten an bis zum Letzten hin ist es ohnehin bekannt, daß sie immerdar als letzte und äußerste Strafe die Gefangenschaft Israels drohen. So läßt sich auch aus einem zweifachen Gesichtspunkte nachweisen, wie das alttestamentliche Bewußtseyn dazu kommt, die Gefangenschaft eines Volkes als die letzte Strafe oder als den Tod anzusehen. Da die Einzelpersönlichkeit sich zu ihrem Leibe verhält wie das Volk zu seinem Lande, indem das Volk ebenso bestimmt ist, sein Land zu beherrschen und ihm den Stempel seiner Eigenthümlichkeit aufzuprägen, wie dies der Beruf der Einzelpersönlichkeit ihrem leiblichen Organismus gegenüber ist, so muß die Auflösung dieses Bandes in beiden Fällen im Wesentlichen dasselbe bedeuten. Für Israel wird nun diese Bedeutung seiner Trennung von dem ihm zugewiesenen Lande noch dadurch um so handgreiflicher, da das Land, sobald es von seinem Volke geschieden ist, der furchtbarsten Verödnung und Zerstörung anheim fällt (5 Mos. 29, 23. Ezech. 36, 3—5.), gleichwie der Leib des Menschen, sobald die belebende und beherrschende Seele entwichen ist. Oder der Tod ist auch gedacht als Rückkehr des Menschen in den elementaren unorganischen Anfang, als die Auflösung in den Staub, von welchem er genommen ist (1 Mos. 3, 19. Job 1, 21. Sir. 40, 1.). Die Gefangenschaft Israels ist nämlich im Wesentlichen auch nichts Anderes als die Auf-

lösung des zum Fürsten und Haupte der Heiden geschaffenen Volkes in die Urdemenen, aus denen es zuerst gebildet worden ist, denn indem Israel unter den Heiden weilt, ist sein ganzer nationaler Bestand aufgehoben und Nichts übrig, als woraus noch einmal ein Volk wieder geschaffen werden kann. Ezechiel nun hat es vielfach erfahren und bezeugt, daß die innere Auflösung des nationalen Bestandes und des staatlichen Bestandes in dem Königreich Juda und dem Königshause Davids, welche Jesaja hereinbrechen sah, sich vollendet hatte: denn es sind eben die leitenden Persönlichkeiten und Stände, gegen welche er die schärfsten Anklagen richtet (19, 1—9; 21, 31. 32; 22, 6. 7. 27; 22, 26. 28. R. 34.). Demnach ist es wohl erklärlich, daß dieser Prophet, vor dessen Augen sich die angedrohte Strafe des Unterganges vollzog, der selber mit seinem Volke in die vier Winde des Himmels zerstreut wurde, das Volk als einen Haufen von Todtengebeinen und die heiligen Berge als die Säulen der göttlichen Verheerung und der weltgeschichtlichen Schmach und Schande schaute. Sollte aber die sich unmittelbar daran anschließende Hoffnung auf eine Auferstehung des gestorbenen und begrabenen Volkes und auf einen ewigen Frühling seines erstarrten Landes weniger aus dem Zusammenhang der heiligen Geschichte verständlich seyn? Ist nicht die Existenz des Propheten Ezechiel unter seinen gefangenen Volksgenossen in dem Lande der Chaldäer ein thatsächlicher Beweis, daß Geist und Wort Jehovah's noch geblieben ist, auch nachdem Leib und Seele Israels durch den scharfen Tod geschieden sind? Wird nun nicht um dieses Geistes willen dereinst auch wiederum der Leib beseelt und lebendig werden müssen (Röm. 8, 11.)? Gewiß wird dieses geschehen, wenn nur der Geist der Prophetie erst mächtig seyn wird, in der Kraft seines göttlichen Ursprunges dieses Leichensfeld anzuhauchen und aufzuwecken, was eben der Prophet nur noch erst im Vorbilde zu thun vermag (37, 3. 7.). Es wird eben dieses dann in Erfüllung gehen, wenn der Geist des prophetischen Wortes die Heidengemeinde ganz erfüllt haben wird oder wenn die Hüfte der Heiden eingegangen seyn wird, und dadurch die Macht und die Aufgabe haben wird, das erstorbene Volk Gottes aufzuwecken (Röm. 11, 25. 26.).

Was ferner die Weissagung von Gog und Magog anlangt, so ist der erstere Name offenbar von dem Propheten selbst frei gebildet worden, indem er aus den israelitischen Personennamen denjenigen auswählte, welcher mit dem hergebrachten Völker- und Ländernamen Magog (1 Mos. 10, 2.) in dem Verhältnisse des Gleichklangs stünde, um die persönliche Spitze des Völker- und Ländergebietes Magog zu bezeichnen. So bot sich ihm der Name Gog (1 Chr. 5, 4.) und dieser bezeichnet ihm nunmehr den König von Magog und die verbündeten Völkerschaften (38, 2; 39, 1.). Der uralte Name Magog weist nach einstimmiger Tradition sowohl wie nach innern Gründen, die von Aelstern und Neuern bewährt gefunden sind, auf das Volk der Scythen hin (s. Bockart, Phaleg. p. 13. 14. Vötringa in Apocal. p. 870. 871. Tuch zur Genesis S. 208, 209. Knobel, Bilderzettel S. 60—70). Der nordöstliche Aufenthalt unsers Propheten bringt es mit sich, daß er eher als irgend ein Anderer sowohl an die Stammsitze der scythischen Völker als an den von Herodot berichteten bekannten Streifzug derselben nach dem Süden erinnert wird. Und aus diesem geographisch-historischen Anhaltspunkte gestaltet sich offenbar die Eigentümlichkeit dieser Weissagung. Nach Herodots Erzählung (1, 103—106.) brachen die Scythen aus dem hohen Norden hervor und unterwarfen durch die Uebermacht ihrer Gewalt die civilisirten Völker Asiens, herrschend eine Zeit lang in wildem Uebermuth. Diese Erinnerung versiegelte dem Propheten durch Wirkung des Geistes Jehovah's die Gewißheit, daß diese rohe Gewalt der Völker außerhalb des Kreises der Civilisation und der geschichtlichen Continuität noch einmal eine weltgeschichtliche Bedeutung gewinnen wird, dann nämlich, wenn der Hauptgegensatz innerhalb der civilisirten und geschichtlichen Völkerwelt der Gegensatz zwischen Babel und Jerusalem dahin zu Ende gebracht ist, daß Babel besiegt und vernichtet liegt und Jerusalem in göttlicher Macht und Ehre herrscht und waltet. Es ist dies demnach die letzte feindliche Macht, welche auf Erden gegen das Reich Gottes sich erheben kann. Diese Macht erscheint nun unserem Propheten als durch eine persön-

liche Spitze nämlich den Fürsten Gog zusammengefaßt außerdem verbunden mit anderen fernem und entlegenen Völkerschaften, welche jezt am lezten Ende auf den Weltshau-
platz treten und damit manche von den ersten, aber im Laufe der Geschichte verdrängten
und vergessenen Völkeranfängen (Ez. 38, 3. 5. 6; 39, 1. vgl. 1 Mos. 10, 2. 6.) wieder
in Erinnerung bringen. Da sich aber alle göttlich geordneten und göttlich berechtigten
Momente des Volks- und Staatslebens ausgewirkt haben und in dem Reiche Israels
zur Vollendung gekommen sind, so ist in diesem Gegensatzes des sich erhebenden Völker-
conglomerates Nichts als Widergöttliches, Nichts als die Spreu der gesammten Völker-
erndte, welche nur dazu gut ist, um von dem Wetter des göttlichen Gerichts auf ewig
hinweggenommen und vertilgt zu werden (38, 21. 22; 39, 6. 9—20.). Insofern nun
hier die bloße und lezte Bosheit der Völkerwelt gegen das Reich Gottes vorgestellt wird,
kann Ezechiel sagen, daß schon die Propheten der vorigen Zeiten von diesem Feinde
geweißt haben (38, 17.) und daß der Tag der Rache über Gog und Magog der ist,
von dem Jehovah schon früher geredet hat (39, 8.): Alles nämlich, was von Feindschaft
der Heiden wider Jehovah's Reich und von dem Gericht über diese Feindschaft gesagt ist,
findet in diesem allerlezten und alleräußersten Gegensatz seine schließliche Erfüllung.
Damit steht auch im vollkommenen Einklang, daß nach der Apokalypse an der Spitze
der gesammten Völkerbewegung, die durch den Namen Gog und Magog bezeichnet wird,
der aus dem tausendjährigen Gefängniß entlassene Satan steht (20, 7. 8.) und die voll-
ständige Vernichtung dieses feindlichen Völkerheeres zusammenfällt mit der ewigen Ver-
sentung des Verführers in den Feuersee (21, 10.).

Um die dritte und lezte Weissagung über den neuen Tempel und die neue Stadt
zu verstehen (R. 40—48.), muß man sich vor allen Dingen gegenwärtig halten, daß
der Prophet zuerst die Erfahrung hat machen müssen, daß Israel ohne Heiligthum,
ohne Priester, ohne Opfer und ohne Jerusalem (vgl. 2 Ebr. 15, 3. Jos. 3, 4.) sein
Daseyn fristet, daß also unser Prophet mitten im fremden Lande persönlich und that-
sächlich diese Entblößung Israels von aller geheiligten und geweihten Aeußerlichkeit erlebt
und angeschaut hat, was von Früheren nur gedroht worden war. Wenn nun derselbe
Prophet um dieses Unterganges aller äußern Heiligkeit willen so wenig der Verzagttheit
und Unthätigkeit sich hingibt, sondern vielmehr in dem Worte des Geistes und der
Prophecie einen ausreichenden Ersatz findet, so daß wir sagen müssen, er habe recht
eigentlich auf dem Grund und Boden des Geistes seinen Standpunkt genommen, so
wird die Wiederherstellung der gesammten Aeußerlichkeit, welche er in Aussicht stellt,
nicht sowohl eine Wiederholung des Früheren, sondern eine Verklärung der untergegan-
genen und gerichteten Aeußerlichkeit seyn. Darum stimmt allerdings die Beschreibung
des Heiligthums und die Ordnung des heiligen Dienstes im Wesentlichen mit den frü-
heren gesetzlichen Bestimmungen, aber daneben finden doch auch Erweiterungen und Ver-
schärfungen statt (vgl. über die Darstellung des Tempels R. 40—42; 46, 19—24.
J. H. Böttcher, Proben alttest. Schriftklärung. S. 218—368 mit 2 Tafeln). Die
Zurückweisungen auf das Frühere sind aber zu zahlreich und zu genau, als daß es nicht
sfort für den Unbesangenen als eine Unthunlichkeit erscheinen müßte, hier, was dessen-
ungeachtet freilich doch der neueste Ausleger Hävernié aufzustellen gesucht hat, die äußer-
liche Wirklichkeit in Symbol und Allegorie aufzulösen. Man würde einer solchen
Thorheit der Auslegung niemals verfallen seyn, wenn man nicht in dem Irrthum be-
fangen wäre, daß eine solche Aeußerlichkeit des heiligen Dienstes, wie sie hier beschrieben
wird, wirklich gedacht im Widerspruch stehe mit der Anbetung Gottes im Geiste und
in der Wahrheit. Dieses aber konnte man wiederum nur meinen, weil man nicht Ernst
machte mit der durch altes und neues Testament festverbürgten Hoffnung, daß die
Bekehrung Israels eine nationale seyn wird. Denn wenn Israel als Volk sich zu
seinem Gott bekehrt, wie kann, wie darf es dann seinen Glauben und seinen Gehorsam
anders darstellen als in den Formen und Ordnungen, welche Jehova diesem Volke ge-
geben hat? Und liegt es nicht auf der Hand, daß erst nach dieser Bekehrung das ganze

Gesetz in allen seinen Theilen und Stücken diejenige Erfüllung empfangen werde, die es bis dahin zu allen Zeiten vergeblich geheißt hat? Und wie sollte denn Tempel, Priesterthum, Opferdienst, Sabbath und Neumond an sich in Widerspruch stehen mit dem Glauben an die vollkommene und ewige Offenbarung Gottes in dem Leben, Sterben und Auferstehen Jesu Christi? Als ob Gesetzmäßigkeit und Freiheit vom Gesetze in dem Thun oder Lassen von äußeren Werken und Leistungen bestände! Dann würde, welcher allein Alle frei macht, die jemals frei geworden sind oder noch frei werden sollen, selber nicht frei gewesen, denn er war unter das Gesetz gethan! Und Johannes und Petrus und nun gar Jakobus der Gerechte dürften auch nicht als Freigewortenen angesehen werden, denn sie wandelten in den Ordnungen Moses und den Sitten Israels. Und vor allen Dingen was sollten wir von Paulus denken, der, obwohl er sich für den Vorkämpfer der Freiheit gehalten und sich als solchen hingestellt hat, es dennoch über sich gewinnt, das Pfingstfest zu feiern in dem Tempel zu Jerusalem und Theil zu nehmen an dem Opfer der Kastrirer? Dieser Vorgang des Heidenapostels und Heidenlehrers macht der Heidengemeinde den Weg deutlich und begreiflich, auf welchem sich die Gemeinde Gottes entwickeln soll, um in dem hier von dem Propheten Israels geschilderten und beschriebenen Stande ihr Ziel finden zu können. Die erste Gestalt der Gesetzmäßigkeit wird vermöge der tiefen in der sündigen Menschennatur wurzelnden Unfreiheit immer wieder zur Gesetzmäßigkeit; um also die rechte Gestalt der Freiheit zu einer weltgeschichtlichen Thatsache zu machen, werden die Gesetzeslosen, die Heiden, berufen, in Gottes Gemeinde zu bilden, und ihr Führer ist der Apostel Paulus, der viermal geschrieben hat: „es ist Alles erlaubt“; aber nur deshalb mußte sich die Freiheit dem Gesetze gestalten und auswirken, damit die Zusammenschließung mit dem Gesetze niemals wieder den Geistesgrund der Freiheit beeinträchtigen könne. Diese Zusammenschließung auf Grund der durchaus freien Selbstbestimmung ist nämlich das Letzte und zu dem Ende geht schließlich die Heidengemeinde wiederum in die Gemeinde Israels ein und findet in dem Gesetze Israels ihre nationale Ordnung nach dem Willen Gottes. Dieses Eingehen der frei gewordenen Heidentirche in das Gesetz Israels, welches nunmehr ein Gesetz der Freiheit geworden ist (Jakob. 1, 25.), ist es, was Paulus, der Apostel der Heiden, bei seiner letzten Anwesenheit in Jerusalem uns vorgebildet hat. Dennoch darf uns die wunderbare Vision und Weissagung des letzten Abschnittes in dem Buch Ezechiels nicht als ein fremdartiges Stück, nicht als ein verschlossenes Fragment erscheinen, sondern wir müssen uns daran gewöhnen, wir müssen es lernen, in diesen hohen, herrlichen Beschreibungen nicht bloß die Schlussgestalt Israels, sondern auch die letzte Norm der belehrten und aufgenommenen Heidengemeinde (vgl. 47, 22) zu erkennen. Das Beste, was ich über die Bedeutung dieser großen Weissagung habe anfinden können, ist von Hegel in den Briefen über die Offenbarung Johannis (S. 131 — 136) vorgetragen. Somit bestätigt sich uns denn, was Erasmus in seiner *Theologia Prophetica* über Daniel wie über Ezechiel schreibt: *insignia est ipso visionum prophetiarum illustrissimus apparatus et praedictionum amplitudo, quae ad fata orbis terrarum ad ultima usque tempora et magnam partem etiamnum futura extenditur* (1. p. 333). Nur daß die Theologie seit Erasmus wenig gethan, um den Zukunftsehalt der Prophetenschrift Ezechiels der Kirche zu vermitteln.

Beumgarten.

Ezionggeber (עֲזִיּוֹנְגֵבֶר = Mannes-Rückgrat) wird erwähnt als eine der letzten Stationen auf dem Zuge Israels durch die Wüste, von wo sie sich dann nordwärts gegen Moab wandten, Num. 33, 35 f. Deut. 2, 8.; sie lag in der Nähe von Elath im edomitischen Gebiete und von dort aus segelten Salomo's Handelsflotten nach Ophir, 1 Kön. 9, 26. 2 Chron. 8, 17., dort zerschellten später vor dem Hasen die dazwischen gebauten Schiffe Josaphat's, 1 Kön. 22, 49. Es war also offenbar ein Hasen am Arabischen Meerbusen, dessen ungefähre Lage wohl sicher ist, dessen Lokalität jedoch noch nicht ganz bestimmt wieder aufgefunden worden ist. Unrichtig ist zwar — von älteren Nachrichten abgesehen — die neulich von Wellsted (Reise in Arab. übers. von Ködiger,

II. S. 127 ff.) wieder empfohlene, alte Ansicht der Legende der Sinai-Mönche, als sey das heutige Dahab die Stelle vom alten Eziongeber; denn, ist auch in der That dort ein trefflicher Hafen und fehlt es auch an Korallenriffen nicht, an denen eine von nicht sehr kundigen Schiffern geführte Flotte scheitern könnte, so liegt dieser Ort zu fern von Elath und zu weit südlich; der Sinn des Namens (= Goldhafen) berechtigt nicht zu der Annahme eines Ursprungs desselben zur Bezeichnung des Landungsplatzes der Goldflotten Salomo's, sondern kann sehr leicht seinen Grund haben im Vorkommen glänzender Glimmerblättchen im Sand, wie Wellsted selber bemerkt; endlich ist das heutige Dahab weit eher mit dem alten Di Sahab, Deut. 1, 1., zu identifiziren, welcher Ort aber dann noch den zweiten Namen Eziongeber wird geführt haben. Will man sich nicht mit Ewald's scharfsinniger Vermuthung (Gesch. Isr. III, 1. S. 77) beruhigen, daß Eziongeber nur der Hafen von Elath war und identisch sey mit dem heutigen Akabah, sogar dem Namen nach, da letzteres = »Rücken« nur mundartlich verschieden und abgekürzt sey für das alterthümliche, hebr. Eziongeber = »Riesentrücken,« zumal Akabah wirklich ganz nahe östl. den Ruinen von Ailah liegt: so ist doch jedenfalls Eziongeber in der nächsten Nähe von Elath zu suchen, also ziemlich am Nordende des Älanitischen Golfes. Und da bietet sich am ehesten die Station an dem vorliegenden Inselchen el Koreijeh dar, zwischen welchem und der Küste des vorliegenden Festlandes, dem Wadi el-Meräch, eine auch für größere Schiffe gut geschützte Lokalität sich findet. Obwohl dort keine alten Ruinen bis jetzt gefunden sind, da der Ort vielleicht nicht sehr groß war, so hat schon v. Schubert (Reise II. S. 379) mit Recht dieses Inselchen, bei welchem auch Wellsted (Reise S. 117 f.) Spuren eines versandeten Hafens wahrnahm, für die Stätte des alten Eziongeber gehalten. Noch Macriji (um die Mitte des 15. Jahrh.) erwähnt von Hörensagen, daß »früher nahe bei Aila eine große und schöne Stadt Assun« gelegen habe, in welcher man umher den althebräischen Namen wiedererkennt (vgl. Burckhardt's Reisen von Gesenius II. S. 831 und Rappell, Reise in Arabien u. s. w. S. 251 ff.) Jos. Ant. 8, 6, 4. nennt den Ort »Berenike nahe bei Ailah,« aber sonst wird in jener Gegend keine Stadt dieses Namens erwähnt, wohl aber gab es 3 Berenice auf der afrikanischen Küste des arab. Busens in Oberägypten und Arabien, z. B. Melas III. 8, f. Grotefend in Pauly's Realenc. I. S. 1096 f., vgl. Ritter's Erdk. XIV. S. 53 f., 167, 229 ff., 284, 366 ff. und Robinson, Paläst. I. S. 280 ff. Wüetsh.

F.

Faber, Johannes Augustinus, geb. zu Freiburg in der Schweiz im 15. Jahrh., Dominikaner in Augsburg, Prior daselbst, 1516 Lehrer in Bologna (wahrsch. der Theologie), später Hosprediger und Beichtvater Kaiser Maximilian's I., dem er 16. Jan. 1519 die Leichenrede hielt (s. Freher, Scr. rer. Germ. T. II.), Inhaber anderer Würden und Aemter (Erasm. epist. XVI, 16. ed. Basil.), wird auch bei Karl V. Hosprediger, besonders auf die Empfehlungen des Erasmus hin, dessen Wunsch er sich in Föwen und Cöln zu erwerben wußte (Briefe Erasmus an Card. Albrecht 6. Okt.; an Gattinari 4. Okt.; an Conrad Pentinger 13. Nov. 1520) und der ihn als gelehrten, beredten, milden, klugen und gewandten Mann schildert. Eben in jener Zeit (1520/21) beschäftigt sich Faber mit Vermittlungsvorschlägen in der luther. Sache: von strengen Maßregeln gegen Luther den entgegengesetzten Erfolg erwartend, rath er — ganz im Sinne des Erasmus — zu vorsichtigem Auftreten und beantragt die Niedersetzung eines vom Pabst, Kaiser, den christlichen Königen und den deutschen Kurfürsten gemeinschaftlich zu ernennenden Schiedsgerichtes. Diesen Plan entwickelte er dem Kurfürsten von Mainz kurz vor dem Wormser Reichstag mündlich in Köln (2. Nov. 1520) und später schriftlich; ein zweites ähnliches Gutachten sandte er an Kurfürst Friedrich von Sachsen. Später schienen seine Ansichten über Luther und die Ansichten des Erasmus über ihn in ihr Gegentheil um-

geschlagen zu seyn: Erasmus, dem Hutten das frühere Lob Fabers zum Vorwurf machte, vertheidigt sich deswegen und nennt später 11. März 1531 den Faber hominem in Thomistica theologia pulchre doctum, sed mire vafum ac versipellem und klagt, von ihm in Rom ange-
schwärzt worden zu seyn. Faber † c. 1531. Von Schriften desselben ist Nichts bekannt. Vielsach ist er mit Joh. Faber v. Wien oder Faber v. Heilbrenn verwechselt worden. *E. Seckendorf*, hist. Luth. 1521. *Echard et Quidif*, Scr. O. Praed. T. II. p. 80. *Wagenmann*.

Faber, Basilius, wahrscheinlich Schmidt, luth. Theolog und Schulmann des 16. Jahrh., geb. zu Sorau in der Nieder-Lausitz, wahrscheinlich 1520, bezieht die Universität Wittenberg 1538 unter Melanchthons Rectorat, wird Lehrer in Nordhausen, Rector der dortigen Schule (1540/41), um deren Einrichtung und Föderung er sich große Verdienste erwirbt; von da geht er nach Tennesstädt, Magdeburg, Quedlinburg, wo er 1563—70 das Rectorat bekleidet, aber wegen seiner Opposition gegen das corpus doctrinae Philipp. und andere kryptokalvinistische Neuerungen 1570 mit andern Lehrern und Geistlichen abgesetzt wird. Nach kurzem Exil folgt er einem Ruf nach Erfurt an das Rathsschulhaus im Augustinerkloster, dem er bis zu seinem Tode 1575 oder 76 verstand. Schulmann im Sinn seiner Zeit, widmet er der Schule eine 40jährige eifrige und verdienstliche Amtsthätigkeit wie den größten Theil seiner schriftstellerischen Arbeiten, worunter vor Allen sein thesaurus eruditionis scholasticae (Leipz. 1571) sich auszeichnet, ein Werk, das fast zwei Jahrhunderte lang im Ansehen stand. Daneben blieb er der evangel. Kirche und Theologie eifrig zugethan; seiner Richtung nach strenger Lutheraner, streitet und leidet er mit seiner Parthei und beklagt aufrichtig den Verfall von Religion, Sitte und Wissenschaft in seiner Zeit. Er übersetzt Luthers Comm. zur Genes. 2. 1 bis 25 in's Deutsche (1557), ist Mitarbeiter bei den vier ersten Magdeburger Centurien, liefert 1563 eine deutsche Uebers. von Alb. Kranzens Saxonia, und verfaßt einige eschatologische Tractate: Christliche, nöthige und nützliche unterrichtungen von den letzten hebeln der Welt 1563 u. öfter, und: Tractatlein von den Seelen der Verstorbenen 1568. *S. Iselin; Jöcher; Förstemann*, Gesch. der Schule in Nordhausen und besonders Eckstein in der Allg. Enc. von Ersch u. Gruber. *Wagenmann*.

Faber, Felix, oder **Fabri**, Dominikaner und Schriftsteller des 15. Jahrh. Geb. in Zürich 1441—2 aus dem alten Geschlechte der Schmide, erhielt er seine Erziehung und wissenschaftliche Ausbildung im Dominikanerkloster zu Basel, trat hier in den Orden ein und wurde 1477 oder 78 von seinem Ordensobern als Rector und Hauptretiger in das Predigerkloster in Ulm versetzt. Nachdem er schon früher Pilgerreisen nach Aachen (1468) und Rom (1476) gemacht, folgte er im Jahre 1480 und 81 dem unwiderstehlichen Drang, der ihn von Jugend auf besetzte und durch das Studium der heil. Schrift und vieler Reisebeschreibungen genährt wurde, das heil. Land zu sehen. Zweimal machte er die Reise in den Orient: 9. April — 16. Nov. 1480 nach Jerusalem, wo er nur 9 Tage verweilte, und 14. April 1483 — 29. Jan. 1484 nach Jerusalem und den übrigen heiligen Stätten Palästina's, nach dem Sinai und Aegypten. Nach seiner Rückkehr ist er noch mehrmals in Ordensgeschäften auswärtig, z. B. 1486 und 87 als dem Ordenskapitel in Venedig, meist aber in seinem Kloster mit seinem Lehr- und Predigtamt, so wie mit Ausarbeitung seiner Schriften beschäftigt, bis zu seinem am 14. März 1502 erfolgten Tode. Unter seinen Schriften sind die bedeutendsten und allein gedruckten 1) die Beschreibung seiner zwei Reisen in's heil. Land, in doppelter Gestalt vorhanden, in einem kürzeren von Faber selbst verfaßten deutschen Auszug (gedruckt 1556 u. 4. u. d. T.: Eigentliche Beschreibung der Hin- und Widerfahrt zu dem heil. Land: und in ausführlicherer lateinischer Darstellung unter dem Titel: F. Fel. Fabri Itinerarium in Terrae Sanctae, Arabiae et Aegypti peregrinationem, erst neuerdings auf Befehl des Stuttg. lit. Vereins von Dr. Häfner herausg. (Stuttg. 1843—49 3 Bde. 8.) u. 2) eine historia Suevorum, Geographisches und Geschichtliches enthaltend, von Fra Mönster u. A. stark benützt, von Goldast (Suov. rer. Scriptores Frankfurt 1605. U. 1727) herausgegeben. Beide Werke zeichnen sich durch des Verf. frommen und treuen

jigen Sinn, durch Freimuth und einen oft schalkhaften Humor sowie durch einen Reichtum interessanter und brauchbarer Notizen ebenso aus wie durch Leichtgläubigkeit, Mangel an Kritik und ächtes Mönchslatein von der Sorte der *epistolae obac.* — Anderes von Faber ist ungedruckt oder nicht mehr vorhanden, z. B. *de civitate Ulmonsi*, eine Besch. des Klosters Gnadenzell, eine deutsche Uebers. einer *Vita Suso's* u. A.

S. *Haebertin*, *diss. sietens vitam itinora et scripta Fr. F. Fabri*. Gätt. 1742. 4. u. in *Wegelin*, *thes. r. Suev. T. IV.*; Escher in Ersch u. Gruber; *Echard et Quétif*, *Script. Ord. Praed. I.*; *Beherman*, *Nachr. v. Gelehrten x. in Ulm*. 1829. 8. u. A. *Wagenmann*.

Faber, Johannes, von Heilbronn, Dominikaner, Prediger, polemischer und ascetischer Schriftsteller des 16. Jahrh., geb. um 1504 zu Heilbronn am Neckar, tritt in's Dominikanerkloster in Wimpfen, studirt in Köln, wird 1534 von Bischof Christoph von Stadion wegen seiner Beredtsamkeit, Gelehrsamkeit und seines Eifers für die kathol. Lehre als Domprediger nach Augsburg berufen, welches Amt er lange Jahre mit mehrfachen Unterbrechungen (eine Zeitlang predigt er auch zu Prag) verwaltet. 1551 oder 52 erlangte er die theol. Doctorwürde in Ingolstadt unter dem Vorsth des Peter Canisius, der später sein Nachfolger in der Augsburger Dompredigerselle wurde. — Faber war ein eifriger Gegner der evang. Lehre; gegen diese sind die meisten seiner Schriften gerichtet. Diese sind: Was die evang. Rel. sey u. Dillingen 1557. 4. lat. von Surius, Köln 1566 u. d.; Johel der Prophet in Predigten ausgef. Dill. 1557. 4. lat. von Vredembach; *fructus quibus dignoscuntur haeretici*. Ingolst. 1551. 4; *enchiridion biblicum* 1549; der rechte Weg, Predigt über Jer. 6. Dillingen 1553; Gebetbuch aus der heil. Schrift und Augustin; Augsb. s. a. und lat. Köln 1562; *testim. Petrum Romae fuisse; quod fides omno possit sine caritate*. August. 1548. 4. u. A. — Sein Todesjahr (zwischen 1557 und 70) ist nicht bekannt. S. *Echard et Quétif*, *Scr. Ord. Praed. II*, p. 161.

Wagenmann.

Faber, Johannes (Fabri), Bischof von Wien im 16. Jahrh. Er wurde geb. 1478 in der schwäbischen Reichsstadt Leutkirch, als Sohn eines Schmids, Namens Heigelin, trat früh in den Dominikaner Orden, studirte Theologie zu Freiburg im Breisgau, wurde dort Mag. artium, später Dr. jur. canon. oder theol. Ausgezeichnet durch Talent und Kenntnisse ward er bald Vicar in Lindau und Leutkirch, dann bischöfl. Official in Basel und Canonicus an der dortigen Hauptkirche; 1518 ernannte ihn Bischof Hugo von Landenberg zu seinem General-Vicar in Constanz und Pabst Leo X. verlieh ihm den Titel eines päbfl. Protonotars. Der humanistischen Richtung zugethan und den Männern der literarischen und kirchlichen Reformpartei (bes. Erasmus, Decolampad, Melanchthon, Urbanus Regius, Badian, Zwingli u.) vielfach befreundet, fand er sich später veranlaßt, dem Werk der Kirchenreformation sich nicht nur nicht anzuschließen, sondern demselben sogar als einer der heftigsten und giftigsten Gegner entgegenzutreten. Die Mißbräuche der alten Kirche konnte er selbst weder leugnen noch billigen; dem schaaumlosen Ablasshandel, wie er in der Schweiz von Samson betrieben wurde, trat er innerhalb der Constanzer Diöcese mit einer Energie entgegen, die in Rom äbel vermerkt wurde. Mit Zwingli wechselte er damals die freundschaftlichsten Briefe, versicherte ihn seiner Liebe (1519), forderle ihn selbst zum Auftreten gegen das Ablasswesen auf, über sandte ihm 1520 seine Predigten *de vitio hum. miseria* und erbat sich Zwinglische Schriften als Gegengeschenk, ja noch 1521 spricht er gegen Badian in St. Gallen seine Billigung Dr. Eds und sein Wohlgefallen an Luthers Schriften aus, wenn er gleich Luthers Sprache zu stark findet für den schwachen Magen des Volks.

Einen völligen Umschwung in seinen Gesinnungen bezeichnet aber bewirkt jedoch in demselben Jahr 1521 eine Reise nach Rom, die er (nach dem Urtheil seiner bisherigen Freunde) unternahm, um drückenden Schulden zu entgehen, die päbfl. Freigebigkeit zu kosten und dem Pabst eine Schrift gegen Luther zu widmen, die im J. 1522 erschien unter dem Titel *Opus adversus nova quaedam dogmata M. Lutheri*. Nach mehrmonatlichem Aufenthalt in Rom kehrte er nach Deutschland zurück, um fortan unermüdet mit

Wort und Schrift, in Predigten, Colloquien und öffentlichen Verhandlungen der evangelischen Lehre entgegenzuwirken.

Den 19. Jan. 1523 erscheint er bei der Disputation in Zürich als Gegner Zwingli's und als (freilich schwacher) Vertheidiger der römischen Lehre; im Anfange desselben Jahr erbittet er sich vom deutschen Reichsregiment einen Seleitsbrief, um in päpstlichem Auftrag in Deutschland herum wider Luther zu predigen (Siedendorf, a. a. O. Kautz II. 100); 1524 ist er als Abgeordneter seines Bischofs auf dem katholischen Convent in Regensburg, läßt seine zuerst 1522 gedruckte Schrift gegen Luther 1523 u. 24 wiederholt erscheinen unter dem Titel: *Malleus haereticorum*; bald darauf wird er von König Ferdinand zum Rath, später zum Reichsvater ernannt und an seinen Hof gezogen; 1526 ist er bei der Badener Disputation und auf dem Reichstag zu Speier anwesend, wird 1527 und 28 von Kaiser Ferdinand als Gesandter nach Spanien und England geschickt. 1528 zum Coadjutor des Bischofs von Neustadt in Oesterreich ernannt, erregt er eine Verfolgung der Evangelischen, macht von Böhmen aus einen Versuch, den Melanchthon für die katholische Partei zu gewinnen (Mol. ep. ad Camerar. 13. Sept. 1528), hat in Balth. Hubmeyers Verbrennung in Wien (10. März 1528) wie bei andern Verfolgungen der Evangelischen die Hand im Spiel, wird 1529 Propst von Ofen und erhebt seine Gedanken bis zum Cardinalehut. Als Ferdinand's Hofprediger ist er 1529 auf dem Speierer und 1530 auf dem Augsburger Reichstag anwesend und macht in Predigten die beleidigendsten Ausfälle auf die Evangelischen; nach Verlesung der Conf. Aug. ist er einer der katholischen Theologen, denen die Abfassung der Confutatio vom Kaiser übertragen ward, und entledigt sich seines Auftrags in einer Weise, daß Melanchthon ihm das Zeugniß gibt, sie übertreffe alle früheren Schriften Faber's an Abgeschmacktheit. Nach dem Tod der Bischöfe von Wien und Neustadt wurde Faber 1530—31 Bischof von Wien und zugleich (bis 1538) Administrator des Bisthums Neustadt: die äußeren Nothstände seiner Diöcesen, besonders in Folge der Türkeneinfälle, machten ihm ebensoviel zu schaffen als das Umsichgreifen der evangelischen Lehre. Insbesondere suchte er das Bedürfniß besserer Prediger und Seelsorger, und errichtete zu diesem Zweck in Wien ein Convict für arme Studierende der Theologie. Neben der geistlichen und materiellen Fürsorge für seinen Sprengel fand er immer noch Zeit, sich auch in die allgemeinen Religionsverhandlungen zu mengen: namentlich richtete er für das bevorstehende Concil zu Mantua eine Schrift an den Papst d. Insbrud v. 4. Juli 1536 unter dem Titel *praeparatoria futuri universalis nuper indicti concilii* — Vorschläge voll plumper Schlaubheit zur Beredung von Gegnern, die man nicht widerlegen konnte (s. Raynald a. a. 1536). Solcher Eifer trug ihm dann auch wiederholtes Lob vom heil. Vater ein. Neue Vorschläge zur Widerlegung oder Zurückführung der Lutheraner macht Faber 1540 aus Anlaß des Speierer Reichstags, des Hagenauer und Wormser Gesprächs, wobei er über die deutschen Bischöfe und Theologen bitter klagt, daß sie wie stumme Hunde nicht bellen wollen und zuletzt noch die ganze Kirche zusammenstürzen werde (Raynald). Den 21. Mai 1541 starb Faber 63 J. alt und ward in St. Stephan beigesetzt, nachdem er zuvor noch seine Bibliothek seinem Convict in Wien vermacht und auch seine Vaterstadt Leutkirch mit reichen Legaten für wohlthätige und Studienzwecke bedacht hatte.

Von seinen Schriften sind außer den bereits genannten noch anzuführen: *de fide et bonis operibus* l. III.; *de potestate papae contra Luth.*; *propugnaculum ecclesiae*; *pro coelibatu contra conjugium*; *responsa duo de antilogiis Lutheri*, *de sacramentis scripturisque*; Vergleichung der Lehren des Huz mit denen Luthers; wider Balth. Hubmeyer; Widerlegung von 6 Artikeln des unchristl. Ulrich Zwingli u. A. Eine Sammlung kleiner polem. Schriften Faber's erschien 1537 zu Leipzig; eine Gesamtausgabe in 3 Foliobänden, aber fast nur die homilet. Schriften umfassend, in Köln 1537—41. Anderes wird ihm fälschlich zugeschrieben. S. *Echard et Quéty, script. O. Praed. T. II. p. 111 sqq.*; Klein, *Gesch. des Christenthums in Oesterreich* Bd. IV. *Kettner, diss. de J. Fabri vita et scriptis*. Leipzig. 1735. 4.

Hagenauer.

Faber, Dratorianer, Fortsetzer v. Fleury, s. Fleury.

Faber (Favre), Peter Franz, geb. zu Anfang des 18. Jahrh. zu St. Barthélemi im jetzigen Kanton Waadt, Priester zu Laubun in Nieder-Languebec, begleitete als Sekretär und Beichtvater den Bischof von Halikarnassus, Franz de la Baume, auf die Bistationsreise nach Cochinchina und erzählte in seinem wahrscheinlich nicht zu Venedig, sondern Neuchâtel oder Biel im J. 1746 mit schweizerischer Dreistigkeit geschriebenem *Verl.*: „Lettres edifiantes et curieuses sur la visite apostolique de M. de la Baume, Evêque d'Halicarnasse, à la Cochinchine en l'année 1740; où l'on voit les voyages et les travaux de ce zélé Prélat, la conduite des Missionnaires Jésuites et de quelques autres, avec de nouvelles observations etc.“ die Erlebnisse, welche er in dieser Stellung hauptsächlich durch die Anfeindungen der Jesuiten zu erfahren hatte. Der apostolische Bistator kam mit seinem Gefolge den 15. Juli 1738 zu Macao an, wo er unter dem Schein der größten Zuborkommenheit der Jesuiten acht Monate ihr Gesangener war, bis es ihm am 16. März 1739 glückte, mit Favre die Weiterreise bis Cochinchina zu bewerkstelligen, wo sie zu Anfang Mai's ankamen. Der Bischof ließ alsbald die französischen Missionäre wissen, daß er gekommen sey, sie in Liebe zu vereinigen; er ermahnte sie, den alten Streit zu vergessen, und nach der Absicht der Propaganda die Einigkeit herzustellen. Die Christen führten alle über gewisse Missionäre bittere Klage; unter ihnen fanden sich solche, welche seit 10 Jahren nicht hatten beichten können, die man immer zurückgewiesen, weil sie sich den heidnischen Ceremonien, den Todtenopfern u. dgl., welche die Jesuiten den Chinesen gestatteten, nicht unterziehen wollten, und die unter dem Vorwand des Jansenismus excommunicirt worden waren. Der Bischof selbst ließ sich zuerst von den Jesuiten täuschen; als er aber dem Unwesen derselben kräftig entgegentreten wollte, ward er als Störer der öffentlichen Ruhe bei den Mandarinen verklagt, und entging nur durch ein Wunder mit seinem Sekretär den gedungenen Mordhändlern. Die Briefe der Propaganda zu Rom an den Bischof wurden von den Jesuiten angefangen und kamen nie in seine Hände. Da die Vereisung des ganzen Landes dem Bischof wegen schwächlicher Gesundheit und abnehmender Kräfte unmöglich war, so ernannte er Favre zum Provisstator, der die mittäglichen Provinzen visitiren sollte. Der Bischof überzeugte sich indessen, daß kein Friede mit den herrschsüchtigen Jesuiten möglich sey, so lange das Mißverhältniß zwischen ihnen und andern Ordensbrüdern getheilt sey. Er theilte daher die Provinzen zwischen den Jesuiten, den französischen Missionären und den Franziskanern. Allein Kummer und Mißhandlungen, wie Favre erzählt, oder Gift, wie ein Franziskaner nach Rom berichtete, machten dem Leben des Bischofs am 2. April 1741 ein Ende. Drei Tage nach des Bischofs Beerdigung fing Favre an seine Provisstatorsstelle einzunehmen, allein er konnte sich bei seinem energischen Auftreten gegen die Jesuiten nicht lange halten, und reiste am 8. August 1741 mit allen nöthigen Urkunden ab, um Rom und der Propaganda von des Bischofs und seinem Bistationsergebniß Rechenschaft abzulegen. Aber auch die Jesuiten in Rom rasteten nicht; Favre mußte von einem Monat zum andern auf den Ausgang seiner Sache warten. Das Dekret verschob sich immer, und fast glaubte Favre, der Pabst würde gar nichts entscheiden; doch im Jahr 1745 erschien das Dekret, welches die Dekrete des Bischofs von Halikarnassus wegen Eintheilung der Districte, insofern sie die französischen Missionäre und die Jesuiten anging, bestätigte; was aber den Antheil der Franziskaner betraf, so ward die Verordnung geändert mit dem Zusage, daß der apostolische Vicarius zu Sonquin diesen Artikel an Ort und Stelle selbst in Ordnung bringen und zu dem Ende sich nach Cochinchina verfügen sollte. Hiemit schließt Favre sein Werk, und antwortet bloß noch auf die Vorwürfe, welche seine Feinde ihm in anonymen Briefen machten. Sein einziges Verbrechen, sagt er, sey, daß er die Jesuiten vieler Verbrechen beschuldigt habe, und er thue es noch, und rühme sich dessen, und würde ein Betrüger seyn, wenn er es nicht gethan hätte. Trotz dieses traurigen Ausgangs erklärte sich Favre bereit, es zum zweitenmal zu wagen, und die Mission nach Japan wieder aufzurichten, wenn man sich seiner Person und

Kräfte dazu bedienen wollte. Zuvor aber trat er eine Reise nach seinem Vaterland an, wo er seit seiner Rückkehr aus Indien noch nicht gewesen war. Hier verfasste er sein Werk, das alsbald durch den Bischof von Lausanne verdammt und durch den Scharfrichter zu Freiburg öffentlich verbrannt wurde, während die Jesuiten alle Exemplare auslieferten, um das Buch unsichtbar zu machen. Einen ausführlichen Auszug aus diesen »verbaulichen Briefen« gibt Simler in seiner Sammlung alter und neuer Urkunden zur Beleuchtung der Kirchengeschichte (I. S. 159—256). Alle Versuche, welche Favre machte, sich mit dem Bischof auszusöhnen, waren vergeblich; 1752 verbot dieser sogar den Priestern seiner Diöcese, ihm die Sakramente zu erteilen. Favre führte von nun an, durch die Regierung von Bern gegen gewalthätige Angriffe geschützt, zu Assens, in der Landvogtei Schallens oder Tschertig ein stilles Einsiedlerleben, und † zu Anfang der achtziger Jahre.

Favre (Peter), geboren im J. 1506 zu Billarette in Savoyen, Diöcese Genf, war der erste Genosse des Ignaz Loyola bei Gründung der Gesellschaft Jesu. Er begleitete im J. 1537 Ignaz nach Rom, um dem Papst Paul III. die Statuten der neuen Gesellschaft zu empfehlen, hielt auch an der Sapienza Vorlesungen über die heil. Schriften. Nach der im J. 1540 erfolgten Bestätigung der Gesellschaft Jesu wirkte Faber im Interesse des Ordens in mehreren Städten Deutschlands, namentlich in Mainz, wohin ihn Kurfürst Albrecht von Brandenburg eingeladen hatte. Auch nach Portugal und Spanien richtete er seinen Bekehrungs-eifer; als er aber aus Portugal auf Befehl des Papstes, der ihn zur Synode von Trient schicken wollte, zurücktrieb, starb er am 1. August 1546, ehe er noch nach Trient gehen konnte.

Dr. Th. Pressel.

Faber (Jakob) *Stapulensis* (Lefèvre d'Étaples), der bedeutendste unter den Männern, welche Calvin beim Beginne der Reformation den Weg bahnten, zugleich einer der Beförderer und Wiederhersteller der ächten aristotelischen Philosophie, Begründer einer bessern Erklärung der heil. Schrift und Uebersetzer der Bibel, wurde um das Jahr 1450 zu Etaples, einem Städtchen in der Picardie, geboren. Von seinen Familienverhältnissen und seiner frühern Jugendzeit wissen wir nichts. Seine Liebe zur Wissenschaft führte ihn bald nach Paris, und er trat hier in die Reihen derer ein, die sich der klassischen Studien mit Ernst und Eifer befleißigten. Hermonymus von Sparta wurde sein Lehrer im Griechischen, und mit diesem wie mit dem Veroneser Paulus Aemilius verband ihn auch in der Folge noch vertraute Freundschaft; doch blieb sein lateinischer Styl wie seine Kenntniß der griechischen Sprache immer sehr mangelhaft, da sein Augenmerk mehr auf den Inhalt der griechischen und lateinischen Schriftsteller als auf die Form gerichtet war. Nachdem er sich den Grad eines Magister artium erworben und wohl auch schon längere Zeit als Lehrer gewirkt hatte, reiste er im Jahr 1492 zum ersten Male nach Italien, hielt sich hier in Florenz, Rom und Venedig auf, und bestrebte sich besonders die Schriften des Aristoteles verstehen zu lernen, wiewohl er bei seinem tief religiösen Gemüthe auch dem Platonismus nicht abhold war und selbst mystische Schriften mit Eifer las. Nach seiner Rückkehr begann er seine Lehrthätigkeit in Paris auf's Neue mit flarerer Einsicht und lebendigerem Eifer, und bildete zahlreiche Schüler, theils als Professor in dem Collegium, welches nach dem Stifter, dem Cardinal Lemoine, benannt war, theils durch vertrauteren Umgang, theils durch Herausgabe lateinischer Uebersetzungen, Einleitungen, Paraphrasen, Erklärungen aristotelischer Schriften. Diese seine Thätigkeit als öffentlicher Lehrer scheint er bis gegen die Zeit seiner Uebersiedelung nach Meaux, freilich mit mancherlei Unterbrechungen durch andere literarische Beschäftigungen und durch Reisen, fortgesetzt zu haben. Faber wird als ein Mann von sehr kleiner Körpergröße geschildert, der aber durch seine ausgebreiteten Kenntnisse, sein Lehrtalent, sein frommes Gemüth, seine Bescheidenheit, seine Sanftmuth und Milde Allen, die ihm näher traten, Achtung und Liebe einflößte und zahlreiche Bewunderer und Freunde im In- und Auslande fand. Am wichtigsten wurde für Faber's Wirksamkeit seine Verbindung mit der einflußreichen Familie der Brignonnet, besonders mit Wilhelm Brignonnet, dem Bischofe von Rodde, der sich von ihm unterrichten ließ und sich in vertrauter Freund-

schaft an ihn angeschlossen. Briçonnet räumte ihm im J. 1507 in der Benedictinerabtei St. Germain des Prés bei Paris, deren Abt er geworden war, eine Wohnung ein, die er bis zum J. 1520 behielt. In dieser Zeit fing er an die Bibel zu studiren, wahrscheinlich durch die reichen Hülfsmittel, die ihm die Klosterbibliothek darbot, dazu veranlaßt. Die erste Frucht dieses Studiums war sein Psalterium quintuplex, welches 1508 erschien, eine Zusammenstellung des lateinischen Psalters nach der ersten Revision des Hieronymus, wie er in der römischen Diöcese galt, nach der zweiten Revision desselben, wie er in den gallischen Kirchen eingeführt war, nach der Uebersetzung des Hieronymus aus dem Hebräischen, nach dem alten vorhieronymischen Text, endlich nach eigener Verbesserung nebst kritischem und exegetischem Commentare. Im J. 1512 folgte darauf sein Commentar zu den paulinischen Briefen mit einer neuen lateinischen Uebersetzung, die aber eigentlich bloß eine Revision der Vulgata nach dem Griechischen war; 1522 erschien sein Commentar zu den vier Evangelien und 1525 zu den katholischen Briefen, beide ohne neue Uebersetzung. Hat auch Faber in diesen Commentaren in philologischer und kritischer Hinsicht für das Neue Testament wenig geleistet, so gebührt ihm dagegen der Ruhm, durch seine Texterklärung die Bahn zu einer bessern Exegese gebrochen zu haben; ohne Rücksicht auf eine vorausgegebene Dogmatik suchte er die heil. Schrift aus sich selbst zu erklären, und an die Stelle der bisherigen willkürlichen allegorischen Auslegung setzte er, freilich nicht das grammatisch-historische, aber dasjenige Auslegungssprinzip, welches von Origenes als „tieferer Christisinn“ befolgt worden ist. In den Geschichtserzählungen der Evangelien verfällt er allerdings oft wieder in die Allegorie, dagegen in den apostolischen Briefen und im didaktischen Theile der Evangelien sind seine Erklärungen und Entwicklungen meist einfach, klar, richtig, dem Verstande der Verfasser angemessen. Er hat dabei mehr das Praktische als das Dogmatische im Auge; nicht nur hat die überlieferte Dogmatik selten Einfluß auf seine Erklärung, sondern da er die heil. Schrift als einzige Glaubensregel anerkennt, scheut er sich nicht, gegen die Dogmen und Gebräuche der Kirche anzustoßen, wo sie offenbar der Lehre Jesu und der Apostel zuwider sind, ohne darum Gelegenheit zur Polemik gesüßentlich zu suchen. In seinen dogmatischen Ansichten war er noch schwankend und zu keinem festen Gegenstande gegen die bestehende Kirche durchgedrungen, er hoffte im Gegentheil, daß bessere Erkenntniß und allgemeinere Verbreitung des Evangeliums sie von ihren Auswüchsen und Verderbnissen reinigen und von selbst wieder zur evangelischen Norm zurückführen würde. Daß aber seine freisinnigen Grundsätze und Aeußerungen bei den Finsterlingen großen Anstoß erregen mußten, war natürlich. Als er im Jahr 1517 eine kritische Untersuchung de Maria Magdalena herausgab, in welcher er sich gegen die herkömmliche Meinung erklärte, erhob sich eine heftige Polemik gegen ihn, und der berühmte Syndikus der Pariser theologischen Fakultät Natalis Beda (Noël Bérier) brachte es dahin, daß Faber's Meinung über die Magdalena von der Sorbonne durch einen Beschluß vom 9. Nov. 1521 förmlich verdammt wurde. Beda wollte noch weiter gehen und Faber vom Parlamente als Ketzer bestrafen lassen, doch Faber's mächtige Gönner am Hofe, vor allen der König Franz I. selbst und dessen Schwester Margaretha, ließen es nicht dazu kommen. Wilhelm Briçonnet war indessen Bischof von Meaux geworden, und war eifrig bemüht, den traurigen Zuständen seines Bisthums abzuhelfen und die dringend nothwendigen Reformen einzuführen; er hatte aber dabei mit großen Schwierigkeiten zu kämpfen, und verwickelte sich in einen Streit mit den Vorfürsern, denen bis dahin das Predigen in den einzelnen Pfarreien übertragen war. Zu seiner Unterstützung berief er Faber mit den ausgezeichnetsten seiner damaligen Schüler, Farel, Rufus (Roussel), Vatablus und einigen Andern zu sich, und ernannte sogar Faber am 1. Mai 1523 zu seinem Generalvicar. Doch würde man sich sehr irren, wenn man glaubte, Briçonnet habe es bei seinen Reformen auf eine Reformation der Kirche abgesehen, ihm kam nicht entfernt in den Sinn, sich gegen die katholische Kirche aufzulehnen; sein Streben ging nur dahin, zur Belebung der Frömmigkeit und zur Herstellung eines erbaulichen Lebens in seinem Kreise zu wir-

ten und er erkannte zu spät erst die Tragweite dessen, was er begonnen hatte. Auf eine von dem Könige und seiner Schwester gegebene Veranlassung wurde Faber von Brignonnet zur Anfertigung einer französischen Uebersetzung des Neuen Testaments aufgefordert; diese Uebersetzung, bloß nach der Vulgata gemacht, erschien 1523, ebenso 1525 die Psalmen. In den Vorreden zu den einzelnen Theilen dieser Uebersetzung sowohl, als besonders in den 1525 erschienenen Erklärungen der Sonntags-Episteln und Evangelien (*Les Epistres et Evangiles des cinquante et deux Dimanches de l'an à l'usage du diocèse de Meaux*) sprach es Faber offen und ausdrücklich aus, daß die heil. Schrift die einzige Glaubensregel sey, und daß jeder einzelne Christ das Recht habe, Alles, was ihm als christliche Lehre dargeboten werde, nach dieser Regel zu prüfen, und was ihr zuwider sey, zu verwerfen, und ebenso, daß wir durch unsre Werke uns kein Verdienst vor Gott erwerben können, sondern allein durch den Glauben, durch das Vertrauen auf seine in Christo geoffenbarte Gnade gerechtfertigt werden. Faber's Commentar über die Evangelien wurde 1523 von der Sorbonne auf den Index gesetzt und nur durch die Dagwischenkunft des Königs wurde eine weitere Untersuchung gegen ihn selbst abgewendet. Nach der Schlacht bei Pavia (25. Febr. 1525) benutzte man aber die Gefangenschaft des Königs zur Entfaltung größerer Strenge gegen die Anhänger des sogenannten Lutherthums, eine besondere Commission wurde vom Parlamente mit der Untersuchung gegen die in der Diöcese von Meaux aufgetauchten Ketzereien beauftragt. Mehrere der von Brignonnet eingesetzten Prediger wurden verhaftet, Einige widerriefen, Jakob Puvant, welcher beharrte, wurde verbrannt; Faber aber entfloß mit seinem Freunde Rufus nach Straßburg (Anfang Nov. 1525), indeß sein Buch über die Sonntags-Episteln und Evangelien zum Feuer verurtheilt wurde. Schon aus Spanien hatte sich der König durch einen Brief an das Parlament (Madrid 12. Nov. 1525) für Faber und Rufus verwendet, und kaum war er wieder nach Paris zurückgekehrt, als er Beide aus ihrer Verbannung zurückrief, und auch dem wegen Ketzerei angeklagten Louis Verquin das Gefängniß öffnete. Faber erhielt dann eine Wohnung als Bibliothekar im königlichen Schlosse zu Blois, und nachdem Margarethe sich mit dem Könige von Navarra vermählt hatte, wurde Rufus 1528 zu ihrem Beichtvater und Hofkaplan ernannt. In Blois bearbeitete Faber eine französische Uebersetzung des Alten Testaments, gleich der des Neuen nur nach der Vulgata, welche im J. 1528 in 4 Bänden 8. in Antwerpen gedruckt wurde; 1530 erschien hierauf ebendasselbst die ganze Bibel in einem Foliobande, 1534 abermals in einer verbesserten Ausgabe. Diese Uebersetzung wurde, wenigstens für das R. T. und die Aposteltruppen, die Grundlage der von der reformirten Kirche Frankreichs anerkannten Bibelübersetzung des Robert Olivetan (1535). Indessen wurden die Verhältnisse für die Anhänger der Reformation immer drohender; die Widerständerei einiger Lutheraner trieb zu strengen Maßregeln, und der unglückliche L. Verquin starb den 17. April 1529 den Feuertod. Um den greifen Faber jeder Gefahr zu entrücken, nahm ihn die Königin von Navarra mit sich nach ihrer Residenz Nérac, wo er die letzten Jahre seines langen und thätigen Lebens in Ruhe verlebte, und im J. 1533 von dem jungen Calvin auf seiner Flucht aus Paris besucht wurde. In seinen letzten Tagen fühlte er oft Gewissensbisse darüber, daß er geflohen war und nicht wie Puvant und Verquin für die evangelische Wahrheit den Märtyrertod erlitten hatte. Er entschlief ohne Krankheit in hohem Alter im J. 1536. Faber bekannte sich in vollem Sinne zu den Grundsätzen der Reformation, aber er blieb äußerlich in der katholischen Kirche, da er hoffte, die Erneuerung des Evangeliums könnte ohne gewaltsame Erschütterung zu Stande gebracht werden, und einem offenen Kampfe gegen die feindlichen Mächte nicht gewachsen war. Seinem Charakter nach könnte man ihn am besten mit Melancthon vergleichen, nur stand ihm kein Luther zur Seite, und Calvin war noch nicht aufgetreten. Er bereitete diesem den Weg und wirkte für ihn in näherem Sinne, was die Vorläufer der Reformation im fünfzehnten Jahrhundert für Luther gewirkt haben. Wie Faber halb dem 15., halb dem 16. Jahrh. angehört, so steht er auch so zu sagen in der Mitte zwischen diesen Vorläufern der Reformation und

den Reformatoren selbst. S. die ausführliche Biographie: Jakobus Faber Stapulensis, ein Beitrag zur Geschichte der Reformation in Frankreich, in der Zeitschrift f. hist. Theol. Jahrg. 1852. Heft 1 u. 2, wo sich auch ein vollständiges Verzeichniß seiner Schriften findet.

Graf.

Faber, von französischen Gelehrten dieses Namens können noch erwähnt werden:

1) Faber (Fèvre, de la Bodorie), Guido, französischer Theolog des 16. Jahrh., geb. zu Boberie in der Normandie 1541, Sekretär des Herzogs von Alençon, † 1598, Kenner vieler alter und neuerer Sprachen, Mitarbeiter an der Antwerpner Polyglotte, zu der er unter Anderm das N. T. syrisch mit lat. Uebersetzung lieferte, Verfasser einer halbbäiischen, sowie einer syrischen Grammatik und eines syro-halbbäiischen Wörterbuchs, gibt die Schrift des alexandrinischen Patriarchen Severus über den syrischen Tauf- und Abendmahl-Ritus mit lateinischer Uebersetzung, übersetzt den Marcil. Ficinus und andere Schriften ins Französische, schreibt geistliche und weltliche Gedichte u. s. w.

2) Vitus Faber (Gui du Faur, Seigneur de Pibrac), geb. 1528 zu Tolpouse, Parlamentsrath daselbst, 1562 französischer Gesandter auf dem Tridentiner Concil, zuletzt Präsident des Parlaments zu Paris, † 1584, Verfasser mehrerer Schriften, besonders einer Sammlung von moral. Gedichten unter dem Titel Quatrains, und einer berühmten Apologie der Pariser Bluthochzeit in einem lateinischen Brief an Stanislaus Clovins (s. über ihn Pallavicini und Sarpi in der hist. Conc. Trident.).

3) Faber, Nikolaus (Fèvre), geb. 1544 zu Paris, Lehrer des Prinzen von Condé unter Heinrich IV., später Erzieher Ludwigs XIII., sehr thätiger Gelehrter und Literar. Sammler, auch um die Kirchengeschichte verdient durch Beiträge zu Baronius und eine gelehrte Vorrede zu den Fragmenten des Pitarins Pict., † 1612.

4) Faber (Fèvre, Jacques de), Dr. der Sorbonne, Großvikar des Erzbischofs von Bourges, † 1716 in Paris, Verfasser mehrerer Streitschriften gegen die Protestanten, gegen Arnould, Maimbourg, Natalis Alexander, einer Bertheidigung der Sorbonne gegen die Angriffe der Jesuiten wegen der chinef. Handel, die ihn auf einige Zeit in die Bastille brachte, und anderer Schriften. S. über diese, sowie über viele weitere franz. und lathol. Theologen dieses Namens die Gelehrten-Lexika von Böcher, Zeller, Melin u. A.

Wagemann.

Fabian soll der Name des neunzehnten Bischofs zu Rom vom Jahr 236—250 sein; übrigens wird über seinen Namen und die Zeit seiner Amtsverwaltung gestritten. Bei den Griechen heißt er Fabius, in der Alexandrinischen Chronik (S. 630) Flavianus. Eusebius (hist. eccles. I. 6. c. 29.) erzählt, auf welch wunderbare Weise er zum Nachfolger des Anterus gewählt worden sey. Als nämlich Volk und Geistlichkeit zur Vornahme einer neuen Wahl versammelt waren, sey ganz unerwartet eine Taube erschienen und habe sich auf das Haupt des Flavianus gesetzt, der nicht einmal römischer Bürger und damals noch Laie gewesen sey. Sobald das Volk dieses Zeichen erblickte, habe es ausgerufen: Fabianus ist unser Bischof. Nach den Lobsprüchen, welche Cyprian (epist. 4 u. 31.) ihm spendet, scheint er seiner Erhebung nicht unwürdig gewesen zu seyn. Nach dem Pontificale des Bucerius (S. 271) hätte er 7 Diakone über die 14 Kirchspiele, in welche damals Rom eingetheilt war, verordnet. In andern neuern Pontificalen wird ihm auch die Ernennung von 7 Subdiakonen zugeschrieben, welche den 7 Schreibern beigegeben worden seyen, welche die Handlungen und Reden der Märtyrer nach der Verurtheilung des Papstes Clemens aufschreiben sollten. Baronius und Bollandus schreiben diesem Fabian die Bekehrung des Kaisers Philippus und seines Sohnes zu, die jedenfalls ihrem Befehrer nicht viel Ehre gemacht hätten; übrigens erscheint diese Erzählung als höchst unwahrscheinlich. Als Philippus gegen Ende des Jahres 249 fiel, so begann sein Nachfolger Decius die Regierung mit einer furchtbaren Verfolgung der Christen, in welcher auch Fabian am 20. Januar 250 die Märtyrerkrone erlangt haben soll. Sein Schreiben gegen den Keger Privatus ist verloren. Hingegen werden die Verordnungen wider die Unversöhnlichkeit, den Meineid, die Ehe und Ehescheidung rasender Personen,

von den Ehegraben oder Ehescheidung derer, welche in verbotenen Ehen leben, von der Pflicht der Laien dreimal jährlich das Abendmahl zu empfangen, von dem gesetzmäßigen Alter der Priester, von den Opfern und von der Untüchtigkeit einiger Priester als fälschlich Fabian unterschoben betrachtet. Vergl. *Acta Sanctorum* II. Jan. p. 252. *Tillemont, memoir.* III. p. 362. Bower, *Historie der röm. Päpste*, übers. v. Rambach, 2. Aufl. I. S. 84—86. Walch, *Entwurf einer Historie der Päpste*, S. 59. Dr. Fescl.

Fabrica ecclesiae, s. Bauplast, kirchliche.

Fabricius, Johann, Nachfolger beider Calixte nicht nur im Amte, sondern auch in der irenischen Theologie, welche aber bei ihm dem Epigonen bis zur Unselbstständigkeit, und von Gerechtigkeit gegen den Gegner bis zur Fügsamkeit gegen diesen ausgeartet war. Schon durch vier Generationen hatten seine Vorfahren der evangelischen Kirche von Nürnberg in gemäßigter melancthonischer Richtung gedient: schon im Stammvater des Geschlechts, Joh. Fabricius, der Nachfolger Andreas Osiander zu St. Lorenz in Nürnberg, gest. 1558, war mit Melancthon befreundet; dessen Sohn Joh. Baptista, geb. 1532, gest. 1578, Pastor in Nürnberg und Fürth, hatte mit Melancthon in Wittenberg studirt; auch dessen Sohn Johann, geb. 1560, gest. 1631, Pastor zu St. Sebald, wird als *pacia et concordiae studiosus* gerühmt; und dessen Sohn, Johann, geb. 1618, gest. 1676, unter Georg Calixtus und Hornejus in Helmstädt gebildet, nachher Professor der Theologie zu Altorf und zuletzt noch 25 Jahre Pastor an der Marienkirche zu Nürnberg, war der Vater des helmstädtischen Theologen; der Letztere gibt selbst Nachrichten über diese seine Vorfahren in der *historia bibliothecae suae* Th. 4. S. 373 und Th. 6. S. 67, auch in den *Amoenitates theol.* S. 36; außerdem finden sie sich in Joh. Alb. Fabricius' *Fabriciorum centuria* (Hamb. 1727. 8.) und in G. A. Will's nürnbergischem *Gelehrtenlexikon* Th. 1. S. 376 ff. und Th. 2. S. 308 ff. Auch Johann Fabricius, welcher am 11. Febr. 1644 zu Altorf geboren war, trefflich unterrichtet im Gymnasium und dann im „Auditorium“ zu Nürnberg durch Dillherr, Wülfer, Beer und Arnolbi, studirte von 1663 bis 1665 in Helmstädt unter Georg Calixtus' Schülern und Nachfolgern, G. Titius, Fr. Ulr. Calixtus, Eusebius, Cellarius, H. Conting u. A., und dann in Altorf. Von 1670 bis 1677 ging sein Leben auf Reisen durch Deutschland und Italien hin, wo er zuletzt in Bontz Prediger einer Gemeine evangelischer Kaufleute war. Von Benedig ward er zu einer theologischen Professur nach Altorf zurückgerufen, in welchem Amte er von 1677 bis 1687 blieb; dazwischen fällt noch 1682 eine Reise nach Frankreich, und 1690 seine theologische Doctorpromotion in Jena. Und im Jahre 1697 ward er als Professor nach Helmstädt berufen, erhielt hier 1701 nach Fr. Ulrich Calixtus' Tode auch dessen Abtei Königsstamm wie dieser und sein Vater zu seiner Professur hinzu, und wurde 1703 vom Herzog Anton Ulrich auch zum Consistorialrath ernannt, ohne daß dies seine Stellung in Helmstädt ändern sollte. Dennoch führte dies nähere Verhältniß zum Hofe Anton Ulrich hier bald eine Unterbrechung herbei. Fabricius stand in großem Ansehen als Schriftsteller und sehr kenntnißreicher, vielgereister und vielersahrener Mann, vorzüglich bekannt mit Rom und katholischen Zuständen, gern irrige Vorstellungen davon sachkundig bestreitend, überhaupt vermittelnd und friedliebender, bei allen Gegnern des Gutes aufsuchender und das Gemeinsame gern sehender Theolog; so zeigten ihn zahlreiche Abhandlungen, Reden und Predigten, darunter die *Paradoxa*, eine Art von Sie et non, nämlich mehr als hundert theologische Sätze mit ihrem Gegentheil und mit Gründen für und wider, oder doch mit einer Vermittelung, in welchem Sinne und Umfange sowohl Satz als Gegensatz neben einander bestehen könnten; diese und viele frühere seine Schriften gab er auch in seiner *amoenitates theologiae varii et selecti argumenti* (Helmstädt 1699. 4.) zusammen heraus; im Jahre 1704 erschien auch zuerst eine seiner Hauptschriften *consideratio variarum controversiarum, videlicet earum quae nobis intercedunt cum Atheis, Gentilibus, Judaeis, Mahomedanis, Socinianis, Anabaptistis, Pottiusciis et Reformatis, in veritate et caritate instituta*, einer der ersten Versuche einer

nicht mehr bloß polemischen, sondern auch irenischen und Gemeinsames auffuchenden Darlegung der Dissense, also eine Vorarbeit zu einer comparativen Symbolik, ebendamit aber zu ihrer Zeit und noch mehr bei ihrem zweiten Erscheinen im Jahre 1715, wo er sich auf katholische und reformirte Lehre beschränkte, vielfach der Vantheit und Gleichgültigkeit in Beurtheilung dieser Lehre angeklagt. Dies würde wohl nicht in dem Maße und nicht mit so viel Grund geschehen seyn, wenn nicht Fabricius in demselben Jahre 1704 sich dazu hergegeben hätte, dem Herzoge Anton Ulrich (s. oben Bd. II. S. 342) ein Gutachten auszustellen, welches seiner widerstrebenden Enkelin Elisabeth Christine den vor ihrer Verheirathung mit dem jungen Könige von Spanien, dem nachherigen Kaiser Karl VI., nöthig gefundenen Uebertritt zur katholischen Kirche nicht nur als erlaubt, sondern wo möglich als eine Pflicht nachweisen sollte, z. B. da „solche Vermählung nicht allein dem Herzogthum, sondern auch der protestantischen Religion und dem hochgewünschten Kirchenfrieden zuträglich seyn könne.“ Das war das Gutachten, welches, als es im Jahre 1706 mit einigen Fehlern gedruckt erschien, bloß am dieser Willen von Fabricius desavouirt werden konnte, ohne daß ihn dies auf die Dauer geschützt hätte. Helmstädt war damals vor der Stiftung von Göttingen noch braunschweigische Gesamtuniversität, und darum der König von England Georg I. als Kurfürst von Hannover ihr anderer Welterhalter; als nun bei dem gehässigen Aufsehen, welches Fabricius' Gutachten nicht nur auf reformirten und lutherischen Universitäten Deutschlands, sondern auch in England erregte, von der theologischen Facultät zu Helmstädt nur Fabricius auf eine amtliche Anfrage von Hannover im Jahre 1708 sich nicht ganz von dem ihr beigelegten Gutachten lossagen, und durch mehrere Vertheidigungsschriften auch die darin vorgetragenen Grundfälle nicht annehmlicher machen konnte, da wurde vom englischen Hofe so nachdrücklich die Entfernung von Fabricius aus seinem Amte verlangt, daß Herzog Anton Ulrich ihn im Jahre 1709 nicht mehr schützen konnte oder wollte: Fabricius behielt seine Prälatur und seine sonstigen Einkünfte, erhielt auch noch das Amt eines Generalinspectors der Schulen im Herzogthum Braunschweig dazu, mußte aber seine Professur aufgeben. Und doch lebte er als „emeritus“ noch zwanzig Jahre, wie es scheint in ziemlich ungeschwächter Kraft, und verwandte seine Ruhe vornehmlich zur Ausarbeitung eines großen beschreibenden und beurtheilenden Verzeichnisses seiner reichen Bibliothek, der *historia Bibliothecae Fabricianae* in sechs Quartbänden, Wolfenbüttel 1717—24, machte sich auch durch Bauten an seiner Abtei, Herstellung des Grabes Kaisers Lothars II. in der schönen Stiftskirche derselben, Ausban der heilsamen Quelle in ihrer Nähe u. dgl. verdient, hoffte und strebte noch immer, einmal wieder eingesetzt zu werden, wie er noch 1724, zehn Jahre nach Herzog Anton Ulrichs Tode vergebens vorstellte, daß er sich für diesen „seinen Herrn habe sacrificiren müssen“, und starb 85 Jahr alt am 29. Januar 1729.

In den Nachrichten über Fabricius' Leben in seinen *amoenitat. theol.* S. 357—363 wird er selbst die Data geliefert haben; andere Aeußerungen über sich selbst in der *hist. bibl. Fabricianae*, z. B. Th. 5. S. 101. Sonst s. Chrysander's *Diptycha professorum theol.*, qui in acad. Julia docuerunt, Wolfenbüttel 1748, S. 275—294, und Will a. a. O. Th. 1. S. 385—394. Sein Gutachten über den Uebertritt der Prinzessin aus den Autographen zuerst mit altentmässigen Nachrichten über das ganze Verlahren bei W. Höd, Anton Ulrich und Elisabeth Christine von Braunschweig, Wolfenb. 1845, S. 80—136.

Heute.

Facultäten sind Vollmachten, durch welche der Inhaber geistlicher Gerechtsame die Ausübung derselben auf eine andere Person überträgt. Zur Ertheilung solcher Vollmacht ist nur derjenige geistliche Obere befugt, der sich im Besitze einer ordentlichen Gerichtsbarkeit (s. d. Art.) befindet, der Umfang der übertragenen Befugniß selbst hängt aber von der Verleihungsurkunde ab. Die wichtigsten Fälle sind päpstliche und bischöfliche Facultäten, und zwar vorzugsweise in Bezug auf Dispensationen. Die Päpste ertheilen schon zeitig Missionaren, insbesondere den Häuptern der Mönchsorden allge-

meine Facultäten für Dispensationen *ex causa longissimae absentiae a Romana Curia* (Beispiele seit dem 13. Jahrhunderte bei Mejer, die Propaganda. Bd. I. [Göttingen 1852] S. 38 folg.). Später kamen dazu die Facultäten für die päpstlichen Nuntien, namentlich im 16. Jahrhunderte, als es sich darum handelte, entschiedener als dies durch die Bischöfe geschah, die Schlüsse des Tridentinischen Concils zur Vollziehung zu bringen (Gieseler, Kirchengesch. Bd. III. Abth. II. S. 596 folg.). Da nach kanonischem Grundsatz die Macht desjenigen, der einen allgemeinen Auftrag hat, suspendirt wird, sobald ein Specialbevollmächtigter vom Mandanten abgesendet wird, so konnten die päpstlichen Nuntien die Jurisdiction der Bischöfe, welche man als Generalbevollmächtigte des Papstes betrachtete, in der mannigfachsten Weise beschränken. Die schon im 16. Jahrhunderte stehend gewordenen Nuntiaturen gaben daher Anlaß zu großen Klagen der Ordinarien; dazu kam noch, daß seit dem Concil von Trient die Praxis der Dispensen strenger gehandhabt und die Befugniß der Bischöfe in vielen Fällen, welche dieselben früher behauptet hatten, nicht mehr anerkannt wurde (s. d. Art. Dispensation Bd. III. S. 424, 426). Die Bischöfe sahen sich daher genöthigt, vom römischen Stuhle für solche Fälle und zugleich zum Schutze gegen die Nuntien einen besondern Indult zu erbitten. Dies geschah zuerst in Köln am Anfange des 17. Jahrhunderts (seit Paul V. 1605 folg.) in der Weise, daß die Vollmacht auf fünf Jahre ertheilt wurde (*facultates quinquennales*). Bereits 1624 wurde aber vom Nuntius dem Papste mitgetheilt, daß auch ohne die Facultäten der Erzbischof von Köln in ihm nicht gebührenden Fällen dispensire, worauf derselbe angehalten wurde, die Facultäten aufs Neue zu erbitten. Er erhielt sie auf sieben Jahre, später wieder auf fünf und der Gebrauch der Quinquennalfacultäten ging nun auch auf andere Bischöfe über und hat sich bis jetzt erhalten. Die den Bischöfen von Rom verliehenen Facultäten ergeben in verschiedenen Formen. Die Quinquennalfacultäten der deutschen Bischöfe sind die der dritten Art (*formulae tertiae*), wie sie für Missionsgebiete ertheilt zu werden pflegen (s. Mejer a. a. O. Bd. II. S. 201 folg.). Was aber den Inhalt derselben betrifft, so sind mehrere Befugnisse den Bischöfen als Indult verliehen, zu deren Uebung sie nach gemeinem Rechte, insbesondere dem Tridentinischen Concil selbst schon *jure ordinario* berechtigt sind. Da im vorigen Jahrhunderte dagegen erhobenen Beschwerden haben indessen den römischen Stuhl zu einer Aenderung nicht bewogen (vgl. Kopp, die katholische Kirche im 18. Jahrhunderte. Mainz 1830. S. 19. Nr. 4. 5. 21. 22. u. a. 249 folg. Anfuhr der römischen Quinquennalfacultäten vom Domdechanten v. Bidoll zu Trier 1785, in: Deutsche Blätter für Protestanten und Katholiken. Heidelberg 1838. Heft II. S. 82 ff. u. a. s. auch d. Art. Nuntiaturstreitigkeiten). Neben den ordentlichen *facultates quinquennales formulae tertiae* ergeben gewöhnlich noch andere Facultäten theils auf fünf Jahre, theils auf kürzere oder längere Zeit, wie zur Verlegung und Verminderung von Stiftungsmessen, zur Ernennung von Prosynodalrichtern, von Synodalexaminatoren und viele andere. Für außerordentliche Fälle ergeben wieder besondere Facultäten, wie z. B. die für den Bischof von Ermland im Jahre 1800, gedruckt in meiner Geschichte der Quellen des preussischen Kirchenrechts I. 1. Anhang Nr. II.

Die Facultäten, welche die Bischöfe verleihen, beziehen sich theils auf die ihnen selbstständig gebührenden Rechte, theils gemäß der ihnen gewordenen Erlaubniß auch auf die übrigen Befugnisse. Die Bischöfe bevollmächtigen daher *auctoritate ordinaria* (propria) oder apostolice die Generalvicare, Officiales, Decane, Priester zur Vollziehung solcher Akte, welche diese Beamten nicht schon an und für sich vornehmen dürfen (s. die betr. Artikel).

S. F. Jacobson.

Facultäten, s. Universitäten.

Facundus, Bischof von Hermiane, in der afrikanischen Provinz Syagena, ein geborner Afrikaner aus dem 6. Jahrhundert, hielt sich größtentheils in Constantinopel auf und vertrat daselbst die Interessen der nordafrikanischen Kirche. Besonders that er sich in dem Dreicapitelstreit (s. d. Art.) hervor. Nachdem er eine gründliche Unter-

sachung über die streitigen Fragen angestellt, versagte er bald nach der Versammlung zu Constantinopel (547) seine Schrift: *pro defensione trium capitulorum* in 12 Büchern (herausg. von J. Sirmond. Paris 1629 und in Sirmonds Werken Tom. II. p. 297—366. Ed. Venet.), worin er den Kaiser Justinian zur Zurücknahme seines Edictes zu bewegen suchte. In dieser Schrift erklärte sich Facundus überhaupt gegen das unbefangene Dogmatistren und die Streitsucht seiner Zeit. In allen andern Künsten und Gewerben, meint er, hätten nur die Sachverständigen eine Stimme, während in der Theologie jeder sich berufen glaube, mitzureden. Eben so tadelte er die Feigheit der Bischöfe, die sich dem kaiserlichen Willen schmiegen und erinnerte sie an das Beispiel des Ambrosius. „Wenn Gott einen Ambrosius wieder erweckte, so würden auch die Theodose nicht fehlen.“ Er verteidigte namentlich den Ibas von Edesa und den Theodor von Mopsueste gegen die Anschuldigungen ihrer Gegner, indem er die Uebereinstimmung ihrer Lehre mit dem Kirchenglauben nachzuweisen suchte. Ueber die Autorität der Concilien sprach er sich dahin aus, daß man sich bei der Beschränktheit der subjektiven Vernunft ihren Ansprüchen zu unterwerfen habe*). Mit dieser Orthodoxie verband er jedoch ein freimüthiges, durch gründliches Schriftstudium geleitetes Urtheil. — Außer der Hauptschrift über die drei Capitel hat Facundus noch zwei andere, gleichfalls in diese Streitigkeit eingreifende Schriften verfaßt, die eine: *Liber contra Macianum Scholasticum* (bei Sirmond, p. 587—598), eine Vertheidigung der afrikanischen Bischöfe, die mit dem römischen Bischof Vigilius die Kirchengemeinschaft aufgehoben hatten; die andere: *Epistola fidei catholicae*, ebenfalls zu Gunsten der drei Capitel. Sein Todesjahr ist unbekannt; er soll in der Verbannung gestorben seyn, gegen 570. Cf. Baron. ad ann. 546. *Care, Scriptor. eccles. I. p. 520. Oetrichs, Script. eccles. lat. p. 361. Reander, Kirchengesch. II. 3. S. 1157 ff.*

Fagenbach.

Fagius, Paul, eigentlich Bächlein, geb. 1504 zu Rheinabern in der Pfalz, wo sein Vater Schulmeister und Stadtschreiber war, geht als eifsfähiger Knabe auf die Schule zu Heidelberg (1515), studirt daselbst unter J. Brenz, M. Frecht u. A., lehrt seit 1522 in Straßburg, erlernt hier bei W. Capito die hebräische Sprache und wird mit Peter, Bucer, Zell u. A. befreundet. 1527 geht Fagius als Schullehrer nach Jönn im Nigau, später mit Unterstützung des dortigen Raths wieder auf zwei Jahre nach Straßburg, um Theologie zu studiren und sich auf das evangelische Predigamt vorzubereiten, das er sodann in Jönn fünf Jahre lang 1537—1543 bekleidet, während er zugleich das Studium der hebräischen Sprache (besonders mit Hilfe des gelehrten Juden Elias Levita) auf's Eifrigste und mit ausgezeichnetem Erfolg fortsetzte, auch mit Hilfe seines Freundes und Gönners, des Rathsherrn Peter Bussler, eine hebräische Druckerei in Jönn anlegte. Nach Capito's Tod wurde Fagius an dessen Stelle zum Professor und Prediger in Straßburg ernannt, ging aber zuerst mit Bewilligung der Straßburger auf zwei Jahre nach Constanz zur Ordnung des dortigen evangelischen Kirchenwesens; im Herbst 1544 trat er sein Amt in Straßburg an; 1546 ließ ihn Kurfürst Friedrich III. nach Heidelberg kommen, um sich seiner bei der Reformation der Stadt und Universität zu bedienen. Fagius folgte hiebei dem schriftlichen Rathe Melancthon's, legte seine Vorschläge zur Reform der Artistenfacultät und des Pädagogiums in zwei Gutachten nieder, stieß aber bei der Mehrheit der Professoren, die noch fest am mittelalterlichen Universitätswesen hieng, auf großen Widerstand, der neben den äußeren Störungen des schmalkaldischen Kriegs seinen Versuch scheitern machte. Aber auch seiner Straßburger Wirksamkeit machten die nun folgenden Ereignisse ein Ende: die Einführung des Interims in Straßburg, wogegen Fagius und Bucer mit Wort und Schrift eiferten, und das Verbot der freien evangelischen Predigt veranlaßte ihn, mit Bucer (f. d. Art.) 1549 einem Ruf Cranmers nach England zu folgen, wo er die

*) Neque enim est alia conciliorum faciendae utilitas, quam ut quod intellectu non capimus, ex auctoritate credamus.

Professur der hebräischen Sprache in Cambridge erhielt. Nachdem Fagius den 3. März 1549 seine letzte Predigt in Straßburg über Matth. 7. gehalten und sich noch einige Zeit im Hause der Katharina Zell aufgehalten hatte, reiste er den 4. April mit Bucer ab und langte den 25. April in London an. Aber noch in demselben Jahre, während er eben mit einer Uebersetzung und Erklärung des A. T. beschäftigt war, starb er den 25. Nov. 1549 — in Cambridge, 45 Jahre alt. Die blutige Maria ließ 1556 seine wie Bucers Gebeine ausgraben und verbrennen, Elisabeth dagegen d. 30. Juli 1560 das Gedächtniß Beider ehrenvoll restituiren. — Fagius war (nach der Schilderung seines Zuhörers Martin Crusius) ein Mann von hoher Statur, von ernstem aber doch freundlichen Zügen, ein geschickter Prediger und trefflicher Hebräer. Das Studium der hebräischen Sprache und Literatur war seine Hauptbeschäftigung: viele seiner Zeitgenossen hatten ihn hierin zum Lehrer, auch seine Schriften beziehen sich ausschließlich auf Erklärung des A. T. und hebräische Philologie. In theologischer Beziehung theilt er die vermittelnde Richtung seines Freundes Bucer und der Straßburger Theologen. S. Crusius, schwäb. Chron. n. a. 1549 n. öfter; Melch. Adam, Vitae theolog. p. 204; Häusser, Gesch. d. Pfalz I. S. 612 f.; Schenkel n. d. Art. Bucer Bd. II. S. 422 f.; Jächer, Gel. Lex. — Ein Verzeichniß seiner Schriften s. bei Adam und Jächer; dieser erwähnt auch eine 1736 in Altorf erschienene Dissert. über Fagius von Chr. Seyfried praes. Feuerlein.

Wagenmann.

Falkenstein, v. (Johann Heinrich), Frankens und Thüringens Historiker, wurde am 6. Oktober 1682 geboren. Nachdem er auf einigen deutschen und holländischen Universitäten studirt hatte, ward er 1715 Prodirector der Erlanger Ritterakademie, und trat drei Jahre später zu Neuburg an der Donau von der evangelisch-lutherischen Confession, in welcher er geboren und erzogen ward, zur römisch-katholischen über. Im Jahre 1718 wurde er vom Bischof zu Eichstädt, Johann Anton, zum Geschichtschreiber dieses Landes berufen, wobei ihm alle Archive und Registraturen zum Gebrauch geöffnet wurden. Zwölf Jahre später erhielt Falkenstein, durch Hoscabale vertrieben, die nachgesuchte Entlassung und trat zu Ansbach in die Dienste des Markgrafen Karl Wilhelm Friedrich als Hofrath, auf dessen Geheiß er sich dann in den Jahren 1738 und 1739 als markgräflich ansbachischer Resident in Erfurt aufhielt. Hier sammelte er die Materialien zu seiner Chronik von Thüringen. Endlich wurde er in Ruhestand versetzt und begab sich mit einer kleinen Pension nach Schwabach, wo er sich dem Studium der Geschichte widmete und am 3. Februar 1760 starb. Er wurde zwar nach evangelisch-protestantischem Ritus beerdigt, soll aber doch bis an sein Ende dem katholischen Glauben treu geblieben seyn. Er war ein überaus fruchtbarer Schriftsteller, der jedoch mehr Fleiß als Kritik bezeugt. Ein vollständiges Verzeichniß seiner Schriften findet sich bei Baader, Lexikon verstorb. bayerischer Schriftsteller, Th. I. S. 160 ff. Als für die Kirchengeschichte wichtig heben wir hervor: 1) Antiquitates Nordgaviae (über Ursprung und Geschichte des Hochstifts Eichstädt), Frankf. und Leipz. 1733. 8ol. 2) Antiquitates et memorabilia Nordgaviae veteres (über Ursprung des Burggravesenthums Nürnberg und des Hauses Zollern und über das Burggravesenthum Nürnberg und die von diesem abstammenden Häuser Brandenburg-Ansbach und Wairenth) 1734—1743. 3) Thüringische Chronica, Erfurt 1737—1739. 4) Jugend- und Ehrensiegel der heil. Rategundis. Würzburg 1740. 5) Analysis certa der Frage: ob der 15. Eichstädtische Bischof Heribertus im 11. seculo seine Residenz von Eichstädt nach Nürnberg oder nach Neuburg verlegen wollen? Schwabach 1746. 6) Vollständige Geschichte des großen Herzogthums und ehemaligen Königreichs Baiern. Erschien nach des Verfassers Tode in München 1763 in 3 Bdn.

Dr. Pressel.

Fälle, vorbehaltene, f. *casus reservati*.

Familiares in den Klöstern, f. Kloster.

Familiaritas, f. Orbination.

Familie, christliche. Das Wort Familie, römischen Ursprungs, ist in unser

Sprache so herübergenommen worden, daß es auch eine andere Bedeutung bekommen hat. Die Familie im römisch-heidnischen Sinne ist 1) Hausgefinde oder Dienerschaft, als Eigenthum, also mit Verneinung des menschlichen Rechts der Persönlichkeit; 2) Geschlecht oder Stammhaus, ein vorzugsweise physischer Zusammenhang; 3) endlich Sekt (s. B. Familia Stoicorum), eine ethische, in Uebereinstimmung der Sinnesart oder Denkweise begründete, übrigens einseitige und mehr oder weniger lose Zusammengehörigkeit. Im christlichen Lebensbereich dagegen ist die Familie eine auf religiös-sittlichen Grunde beruhende Gemeinschaft, welche an Innigkeit und Vielseitigkeit allen übrigen menschlichen Verbindungen und Genossenschaften vorgeht: an Innigkeit, indem sie eine in tiefsten Grunde des Gemüthes wurzelnde Lebensseinheit ist, welche eine fortgehende und wesentliche gegenseitige Ergänzung in sich schließt; an Vielseitigkeit, insofern sie die verschiedenen Seiten und Beziehungen des menschlichen Wesens und Lebens, das Geistige und das Physische, Religion, Sitte und Recht, endlich Bildung aller Art und auf mancherlei Stufen in sich begreift (vgl. d. Art. Christenthum Bd. II. S. 676). Sie erscheint als Abbild der höchsten und vollkommenen Gemeinschaft: der Gemeinde und Christi ihres Hauptes. Die Christenheit nämlich, von vorne herein familienartig gestaltet, in ihrem eigentlichen Kern die wahre (ideale) Familie, deren Glieder, vermöge der schöpferischen Kraft des in seinem Worte und Geiste stets wirksamen Christus aus dem mütterlichen Schooße der Kirche hervorgehend und durch sie genährt, in lebendiger Wechselwirkung und Händereichung vermöge ihrer einander ergänzenden Gaben stehen, bildet in diesem ihrem Zweig oder Theilorganismus sich ab; zwar in irdisch-sinnlicher Weise, sofern das Leben der christlichen Familie noch ein Leben im Fleische ist (vergl. Col. 2, 20.), aber doch in Wahrheit, inwiefern das Princip und zusammenhaltende Band derselben ein geistliches, der Geist Christi ist. — Das christliche Familienleben hat aber keine Basis in der christlichen Ehe, welche wesentlich Monogamie ist: ausschließliche Gemeinschaft eines Mannes und einer Frau, zu gegenseitiger seelisch-leiblicher Ergänzung der Geschlechter. Diefelbe wird, sofern sie in Wahrheit eine christliche ist, nach dem bekannten treffenden Sprichwort „im Himmel geschlossen“, d. h. ihre Schließung beruht im Bewußtseyn des göttlichen Willens und Wohlgefallens. Ihre subjektive Wurzel ist eine mit Achtung, d. h. Anerkennung des sittlichen Werthes, verbundene Zuneigung der Gemüther, im Bewußtseyn oder Gefühl der Zusammengehörigkeit oder Fähigkeit zu gegenseitiger Ergänzung; was theils durch den Charakter der individuellen Gemüthsart bedingt, theils durch die wesentliche Gleichheit der Bildungsstufe, theils durch die Verhältnismäßigkeit des Alters und der körperlichen Beschaffenheit bedingt ist. Der tiefste Grund solcher Zuneigung und ihre eigentliche Weihe aber, ohne welche eine christliche Ehe und Familie nicht zu Stande kommt, ist das Bewußtseyn der Gemeinschaft in Christo oder der Liebe Gottes in Christo, von welcher, wie alles Wohlwollen brüderlicher und allgemeiner Liebe, so auch die individuelle Zuneigung der Gemüther (als religiös-christliche) ein Anfluß ist, insofern die in den Personen zu individueller Gestaltung gekommene göttliche Menschheitsidee einen Zusammenschluß der wahrhaft zusammengehörigen, einander ergänzenden Lebensgestaltungen anstrebt, und zwar so, daß sie einander Organe der erlösenden, heilschaffenden Wirksamkeit Christi werden, daß eines dem Andern zur Durchführung des guten Gotteswerkes in Christo (Phil. 1, 6.), oder, wie es kurz und gut angedrückt wird, zur Seligkeit behülflich ist.

Diese Verbindung hat mit der christlichen Freundschaft gemein das Band der individuellen gemüthlichen Zuneigung, unterscheidet sich aber von ihr sowohl durch die Ausschließlichkeit der Gemeinschaft Zweier, und durch den Geschlechtsunterschied, als auch, was damit zusammenhängt, dadurch, daß sie völlige, auch das Leibliche in sich schließende Lebensseinheit wird; daher auch ein dauerndes Zusammenleben, was bei der Freundschaft vielmehr zufällige Ausnahme als Regel ist, für sie als wesentlich erscheint.

Die in der Ehe Verbundenen bilden also das Fundament der christlichen Familie und constituiren demnach im Grunde die Familie; so jedoch, daß die Ehegatten für sich

eine noch unentwickelte und insofern unvollständige Familie sind, eine solche, die noch ein Weiteres sucht und fordert, dessen Nichtvorhandenseyn als Mangel des Familienlebens empfunden wird. Dieses Weitere sind in der Regel die Kinder, die durch die geschlechtliche Einigung der Ehegatten neu entstehenden menschlichen Individuen. In dieser Einigung führt der natürliche Geschlechtstrieb. Aber in dem Maße, als die Ehegatten im Geiste leben, oder in christlicher Heiligung stehen, also in Christo verbunden sind, wird auch diese Bewegung des natürlichen Lebens ihren Ursprung im Geiste haben, so daß nicht der sinnliche Trieb für sich dazu bestimmt, sondern die menschliche, in fortgehender Läuterung begriffene Liebe das Prinzip derselben ist, sonach das innige Gefühl des Einsichseyns im innersten Grunde zur Einigung auch in dieser Beziehung treibt, mit dem Bewußtseyn göttlicher Berechtigung dazu oder der Ausübung des göttlichen Berufs, indem einerseits der Mann als Bild Gottes, als Organ seiner schöpferischen Energie an der Frau sich bethätigt, ihr mit dieser ihm gegebenen Kraft zu Hülfe kommt, daß ihr mütterliches Vermögen in Wirksamkeit trete, andererseits die Frau auch ihrerseits sich ihm als Gehülfin gibt, daß seine schöpferische männliche Kraft zu wirklicher Produktivität gelange — Alles im Hinblick auf Gott, im lebendigen Bewußtseyn der Abhängigkeit von ihm, in dessen Segen auch hierin das Gedeihen, das Fruchtbringen ruht. — Daß in dieser gegenseitigen Ergänzung der Wille der Selbstmittheilung und Selbsthingebung von Gottes (des göttlichen Berufs) wegen erfolge, daß in diesem Vorgang die natürliche Reizung aus dem Geiste ihren Impuls erhalte und dem heiligen Beruf eingeordnet, also nicht fleischlich sey, das muß sich darin bewähren, daß auch in übrigen Zusammenleben solches Ineinanderseyn des Männlichen und Weiblichen zu gegenseitiger Hülfe stattfindet und sich immer mehr verwirklicht, so daß das Eine durch das Andere in seinem innern und äußern Verhalten temperirt wird, und das Eine durch das Andere aufgeschlossener in Liebe nach allen Seiten hin, daß der Mann aus seiner Schroffheit und Härteigkeit, die Frau aus ihrer Befangenheit und Weichheit (Weichlichkeit) herauskommt, so daß jener durch den weiblichen Einfluß milder, gelassener, widerstandsfähiger wird, diese durch die männliche Einwirkung muthiger, entschlossener, durchgreifender, energischer. Insbesondere aber muß es sich darin erproben, daß wenn Kinder erzeugt werden, in der Erziehung derselben die Einheit des väterlichen und mütterlichen Lebens in festem Zusammenschluß des Willens und in jener einerseits stärkenden, andererseits mildernden Wechselwirkung sich bethätigt, mit fortgehender und wachsender Selbstverleugnung, mit Ueberwindung der väterlichen und mütterlichen Eitelkeit und Selbstgefälligkeit, mit rechtem Maßhalten in Strenge und Gelindigkeit, im Bewußtseyn des hohen Berufs: das durch Gottes Segen empfangene, und in der Taufe dem dreieinigen Gott zur Heiligung und Befeligung übergebene und von ihm in den Gnadenbündel angenommene persönliche Leben als Gottes Haushalter und Werkzeuge seines Geistes zu pflegen, und im irdischen Leben für ein geistliches und himmlisches zu bilden. Hierin kommt der Mutter eine gewisse Priorität zu: wie sie im Mutterleibe eine das werdende Leben bildende Thätigkeit geübt, so besorgt sie auch jetzt vorzugsweise die erste leibliche und seelische Pflege desselben; jedoch mit Einschluß des Mannes als des Hauptes, der, wie in jener Zeit der verborgenen Bildung, so in dieser Periode der ersten Pflege des in die Welt herein Gebornen betend und beratthend, helfend und stärkend der Mutter zur Seite steht. Im spätern Verlauf wird sich je nach Umständen das Maß der Theilnahme mehr angleichen, und zwar so, daß auf die Söhne mehr die väterliche, auf die Töchter mehr die mütterliche Zucht und Bildung sich erstreckt.

Soll es nun aber ein gesundes christliches Familienleben werden, so muß die ganze Erziehung dahin zielen, daß die Kinder an der Hand der Autorität, der sie von vorn herein als einer mit göttlicher Autorität bekleideten (auch noch ehe sie diese erkennen) unbedingt zu folgen angehalten werden, je mehr und mehr selbstständig werden, das heißt, so vertraut mit dem Worte Gottes, so gewöhnt an den Umgang mit dem Herrn, so hineingeleitet in die innere Zucht und Führung des heil. Geistes, daß was christliche

Eltern den Kindern lehrend und ermahnend, den Verstand und das Herz bildend einprägen, nun immer mehr durch das im Innern leuchtende Licht, durch den von innen heraus bewegenden Trieb des göttlichen Geistes, also auf eine von äußern Belehrungen und Antrieben unabhängige Weise erkannt, gewollt und gethan werde. Diese wahre Selbstständigkeit wird, weil sie eine göttliche Freiheit ist, die in der Furcht und Liebe Gottes beruht, der Pietät, d. h. der mit Ehrfurcht durchdrungenen Liebe zu den Eltern nicht Eintrag thun, vielmehr dieselbe zu ihrer vollen Wahrheit erheben, so daß sie mit der Pietät gegen Gott eins wird, und wo etwa eine momentane Collision zwischen dem elterlichen Willen und dem erkannten Gotteswillen entsteht, mit der ehrerbietigsten Schonung der göttliche Wille gegen den elterlichen behauptet wird. — Bei solcher Entwicklung persönlichen geistlichen Lebens treten die Söhne und Töchter allmählig in das Verhältniß der Freundschaft zu den Eltern: eine höhere Vertraulichkeit, wie sie zwischen Gleichen ist, gewinnt, unbeschadet der Pietät, Raum; und dies ist eine wahrhafte Steigerung des christlichen Familienlebens, wobei dann auch ältere Geschwister selbstbewußte Mithelfer werden für die jüngeren, und dadurch praktisch vorbereitet für ihre eigene zukünftige Bestimmung.

Wo der Kindersegen mangelt, da kann er, wenn auch nicht in jeder Hinsicht ganz ersetzt werden, und wird mitunter fast mehr als ersetzt durch Aufnahme fremder Kinder, je nach der Weisung, die Gott gibt, und es ist dann dieselbe Aufgabe zu lösen, wie bei den eigenen; nur einestheils erleichtert, weil die elterliche Eigenheit und Selbstgefälligkeit nicht so in's Spiel kommt; anderentheils erschwert, weil die natürliche Liebe und Zärtlichkeit durch eine geistliche Liebe ersetzt werden muß.

Die christliche Familie zieht aber in ihren Kreis auch hinein, was das römische Heidenthum als Familie in einem untergeordneten Sinn bezeichnete: die Dienerschaft, welche, wo das christliche Humanitätsprinzip durchgedrungen ist, aufgehört hat, im Verhältniß der Sklaverei oder der Leibeigenschaft sich zu befinden, und in ein freies, zeitliches, von beiden Seiten auflösbares, gegenseitige Berechtigung und Verpflichtung in sich schließendes Verhältniß eingetreten ist. Ein erleuchteter und christlich durchgebildeter Sinn bleibt dessen eingedenk, daß der Geist Christi vielmehr auf das Dienen, als auf das Sichdienentlassen geht, und kann sich daher nicht damit zufrieden geben, für den Dienst des Andern einen Lohn zu reichen; sondern er strebt noch nach einer weiteren angemessenen Ausgleichung. Diese besteht vornehmlich in einem verhältnißmäßigen Heranführen und Hineinziehen der Dienenden in den Familienkreis; zwar mit Vorsicht, daß sie nicht verwöhnt oder zur Selbstüberhebung verleitet, und den Verhältnissen, aus denen sie kommen und in die sie in der Regel wieder eintreten, nicht entfremdet werden; aber mit christlichem Wohlwollen und brüderlichem Gleichheitsinn. Vor Allem in der Weise, daß sie in der höchsten Angelegenheit, in Dem, was die Gemeinschaft mit dem Herrn betrifft, worin ja Alle gleich sind, als Familienglieder behandelt werden, also an der häuslichen Andacht Theil nehmen; etwa auch in thätiger Weise, in Mitleiden, Wirtshen, Arbeiten, wo die Einrichtung des häuslichen Gottesdienstes es mit sich bringt. Daran schließt sich denn an, daß sie auch übrigens in ihrem Rasse als Kinder des Hauses behandelt werden, welche Freude und Leid mit der eigentlichen Familie theilen, welche, so weit sie dessen bedürfen, der erziehenden Liebe mitgenießen, und so weit sie dessen fähig sind und ihr Verhältniß es zuläßt, auch in die erziehende Thätigkeit mit aufgenommen werden. Je mehr sie in solcher Theilnahme am Familienleben, so wie in der Erfahrung liebevoller Fürsorge und Pflege, namentlich in Schwachheit und Krankheit Leibes und der Seele, als Glieder der Familie sich fühlen, welche auch, in aller Bescheidenheit, Alles was der Familie gehört, sich zueignen, d. h. als ihr eigen ansehen, desto vollständiger verwirklicht sich auch nach dieser Seite hin der Begriff der christlichen Familie.

Der christliche Familienkreis kann sich aber endlich auch noch auf eine vorübergehende Weise erweitern durch Solche, die als Hausfreunde oder als Gäste kürzere oder längere Zeit darin verweilen, und an den Leiden und Freuden der Familie wie an ihrer

christlichen Entwicklung in solcher Weise Theil nehmen, daß sie durch diese Gemeinschaft eben so gefördert werden, wie sie zum Wachsthum des christlichen Lebens in ihr durch ihre ganze persönliche Haltung mitwirken.

Das ganze Leben der christlichen Familie ist ein Gottesdienst in weiterem Sinne, und muß es immer mehr werden sowohl in seiner Arbeit als in seinen Erholungen und geselligen Freuden: indem Alles im Namen Jesu Christi, Alles zur Ehre Gottes geschieht. Diese durchgehende fromme Haltung wird aber getragen und beseligt durch den häuslichen Gottesdienst in engerem Sinne, in welchem die Familie als eine solche sich darstellt, in der das Wort Gottes einheimisch ist, und der Geist Gottes als die Seele des Ganzen, als die das Leben bestimmende Macht waltet. Dieser Gottesdienst wird, je vollständiger er ist, desto mehr ein Abbild des öffentlichen, also in Lehre und Betrachtung des göttlichen Wortes, in Gesang und Gebet bestehen. Der Leiter der gemeinsamen Andacht ist der Hausvater, als das priesterliche Haupt der Familie. Durch seine Thätigkeit ist aber nicht ausgeschlossen die Mitwirkung der Hausmutter, der Kinder und der übrigen Hausgenossen (auch der Freunde und Gäste); vielmehr dient deren Mitlesen, Mitfingen, Mitbeten zur Erhöhung der häuslichen Andacht, und erhält diese auch in der Analogie mit der kirchlichen, über welche sie sogar in Bezug auf selbstständige Theilnahme der Glieder noch hinausgeführt werden kann, vermöge der freieren Bewegung, welche das vertrauliche Familienleben gestattet. Dies ist der heilige Herd der Familie, um den ihre Glieder sich immer wieder sammeln, und von woher sie Licht und Wärme holen, wo sie der ihr ganzes Leben durchdringenden Flamme der ewigen Liebe immer wieder in gemeinsamer Andacht sich anschließen sollen.

Von einem solchen Familienleben geht ein unberechenbarer Segen in die weiteren Kreise der Geselligkeit, der Schule, der Kirche, des Staates, in Gemeinden und Völker, ja in die ganze Menschheit aus, und die Pflege desselben gehört zu den heiligsten Aufgaben der christlichen Menschheit.

Sehr eingehend beschäftigt sich Kötter in seiner theologischen Ethik Bd. 3. Abth. 2. S. 605 ff. mit den Familienpflichten. Zu vergleichen sind ferner die ethischen Werke von Reinhard, Platt, Danb, Marheineke, Harleß, Schleiermacher und insbesondere des letzteren Predigten über den christlichen Hausstand; ferner Selzer, die Religion im Leben (9. — 11. Rede); Thiersch, christl. Familienleben. Kling.

Familisten. Diese Sekte stammt von einem gewissen Heinrich Niklas oder Nikolaus, welcher, aus Münster gebürtig, anfangs in Holland lebte; gegen den Schluß von Edwards VI. Regierung aber nach England kam und dort eine eigene Gesellschaft — *familia charitatis*, Haus der Liebe, sammelte. Man warf seine Lehren mit denen des David Joris, dem er auch persönlich nahe stand, und im Allgemeinen mit denen der Wiedertäufer zusammen. Seine Gemeinde selbst veröffentlichte ein Glaubensbekenntnis (1576) und eine Apologie, worin sie dagegen ihre Uebereinstimmung mit dem allgemein evangelischen Bekenntnisse nachzuweisen versuchte. Der Grundcharakter bildet bei den Familisten jedenfalls die Tendenz nach mystischer Verinnerlichung, nach subjektivem innerlichem Einswerden mit Gott. Dies soll sich vollziehen in der Liebe; der „Dienst der Liebe“ ist es, als dessen Verkündiger Niklas auftritt; man warf ihm die Aeußerung vor: Moses habe nur die Hoffnung, Christus den Glauben gepredigt, er aber predige die Liebe. Jenes Einswerden wurde überspannt bis zu einer Vergottung: Niklas selbst bezeichnet sich auf dem Titel einer Schrift als „vergöttet mit Gott im Geist seiner Liebe“; es traf die Familisten der Vorwurf, daß sie den objektiven Christus, ja die unbedingte Erhabenheit Gottes selbst auflösen, indem nach ihrer Lehre Christus nicht eine besondere Person, sondern nur eine ihnen Allen sich mittheilende „Condition“, in besonderem Sinne aber Niklas selbst Christus, der Sohn Gottes, sey, und es keine andere Gottheit gebe als diejenige, deren auch der Mensch in diesem Leben theilhaftig werden könne; sie selbst dagegen bekennen sich in jener Apologie zum Inhalt der drei allgemeinen christlichen Symbole und insbesondere auch zur Lehre von der durch Christus

geschienen objektiven Genugthuung, indem sie nun nur auch eine wahre Aneignung des in ihm erschienenen Lebens fordern. Sie sollen sich für vollkommen, der Sündenvergebung nicht mehr bedürftig gehalten haben; in ihrer Apologie heist es bloß: sie suchen die Befehle von ganzem Herzen zu halten und glauben, daß die Möglichkeit dazu von Gott komme. Von den Anabaptisten unterscheiden sie sich vor Allem dadurch, daß sie die Kindertaufe gelten lassen. Statt wiedertäuferischen Eifers gegen Keuferlichkeiten der herrschenden Kirche scheint bei ihnen in dieser Beziehung vielmehr grundsätzliche Indifferenz stattgefunden zu haben. — Erst unter Elisabeth wagte Niklas mit seinen Lehren hervorzutreten, sich darstellend als von Gott erweckten, mit dem Geist gesalbten Propheten. Er war ein ungelehrter Mann, soll aber anfangs auch bei Theologen und Personen aus hohen Ständen Anklang gefunden haben. 1580 erließ Elisabeth eine Proclamation gegen sie und veranstaltete eine Untersuchung. Damals scheinen sie viel Aufsehen gemacht zu haben; man warf ihnen allerhand Gräuelt vor, besonders mit Anwendung von Br. Jud. v. 8., während jene Proclamation davon Nichts sagt; Theologen schreiben gegen sie. Ihre Züge verschwimmen dann aber unter denen anderer Sekten, besonders der Anabaptisten. König Jakob I. bezeichnet sie in seinem *Βασιλικὸν ὄρωρον* als „infirmam anabaptistarum sectam, quae familia amoris vocatur.“ Zum letzten Mal scheint als Familist 1627 ein gewisser Etherington, übrigens mit Unrecht, angeklagt und zum Widerruf verurtheilt worden zu seyn. — Vgl. besonders A. W. Böhmens, acht Bücher von der Reformation der Kirchen in England 1734, S. 541—573; Walch, Religionsfreitgl. außerh. d. luth. Kirche IV. S. 840—853; Arnold, Kirchen- und Ketzergesch. Th. II. Bd. 16. R. 20. S. 36. Schriften von Niklas zählt Böhm (nach ihm Walch) und Arnold auf.

3. Rükten.

Fanatismus — vom lateinischen *fanaticus*, das einen schwärmerischen Enthusesten, einen Rasenden, Narren bedeutet. Dieses Wort hinwiederum kommt her vom lateinischen *fanum*, Tempel, Stätte göttlicher Offenbarung. Die Ableitung ist auf zweifache Weise möglich: 1) mit Beziehung auf die heidnischen Orakel (wie in Delphi), bei welchen entweder den Rathsuchenden im Schloße durch Träume Bescheid erteilt oder die Priesterin in einen ekstatischen Zustand versetzt wurde, in welchem Falle es Uebersetzungen von besonderer göttlicher Eingebung, göttliche Begeisterung bedeutet, wie im Griechischen Platon eine Verwandtschaft zwischen der Mantik göttlicher Seher und der Manie (*μανία*) annimmt; oder 2) so daß es bedeutet die einseitige Hervorhebung einzelner, besonderer Offenbarungsthatfachen. In beiden Fällen führte das Wort auf göttliche Offenbarung zurück; im ersten, wahrscheinlicheren Falle aber wäre das Formale, im zweiten das Materiale die Hauptsache. Die erste Erklärung stellt Petri (Lehrbuch der Religion S. 12. Anm.) in den Vordergrund: „Fanatismus ist die Beschränkung der Religion auf die Phantasie und ist die gefährlichste unter allen Entartungen des Glaubens, sowohl wenn sie sich selbst verzehrt, als wenn sie sich auf willkürliche Ausbildungen des Glaubens stützt und jeden anders gestalteten Glauben eifrig, oft wüthend haßt und verfolgt.“ Die andere Definition hebt Niksch zuest hervor (System der christlichen Lehre S. 15. Anm. 2): „die Ueberschätzung der äußeren vereinzelten Offenbarungsthatfache ist der einfachste und allgemeinste Begriff des Fanatismus. Der Fanatiker verhält sich nicht nur gegen den Verstand, sondern auch gegen die Vernunft und das innerste Heiligthum des Menschen gleichgültig oder verläugnend . . . so ergänzt sich die Leere des Verstandes durch Phantasie, die Leere des Gefühls durch Leidenschaft. Daher man auch sagen kann, der Fanatismus sey die phantastische oder leidenschaftliche Irthümlichkeit, eine zuweilen wüthende Besärgung, die die innerste Verneinung zum Hebel hat.“ Wie leicht zu sehen, lehnen in beiden Definitionen, nur in umgekehrter Ordnung, die beiden, durch die Etymologie an die Hand gegebenen Momente wieder, zu denen sich unvermerkt noch ein drittes gesellt — das „Leidenschaftliche, der wüthende Haß, die Verneinung,“ das sich an die Etymologie damit anknüpfen läßt, daß *fanum* eine bestimmt abgegrenzte religiöse Stätte, den Tempel eines bestimmten, vor andern ausgezeichneten

Gottes bedeutet. Denn, um von der Wortklärung zur Begriffsbestimmung fortzugehen: Fanatismus ist blind, einseitig und ausschließend. Charakterisirend ist demnach für den Fanatiker 1) daß er sich der Klarheit des Verstandes verschließt, sich dem Spiele der Phantasie, dem dumpfen Brüten verworrenen Gefühle hinzugeben liebt, wobei 2) gerne Eine Idee die fixe in ihm wird, die gewöhnlich in die Farben der Sinnlichkeit getaucht oder in äußerliche Einleidung gehüllt ist, die zwar möglicherweise für sich selbst klar gedacht seyn kann, aber für das ganze geistige, durch die Phantasie angeregte Wesen so prädominirt, daß sie keiner Auffassung im fixen, klaren Zusammenhange mit andern gleich- oder höher berechtigten Ideen zuläßt. Der Fanatismus kann ein Stück der Wahrheit haben, aber in engherziger Einseitigkeit erkennt er die Wahrheit in Andern nicht an, es sey denn gerade dieselbe und in derselben Formulirung, so wie sie ihm erscheint. Es fehlt ihm gleichmäßig an der Ausweitung des Kopfes durch die Bildung, wie an der Aufgeschlossenheit des Herzens durch die Liebe, so daß es ihm rein unmöglich ist, sich auf einen andern Standpunkt zu versetzen; er verschließt sich jeder Ahnung davon, daß der an sich Eine Strahl der Wahrheit sich für das geistige Gefühl der Menschheit prismatisch in verschiedene Strahlen brechen und in verschiedene Farben zerlegen kann, die alle zusammengenommen werden müssen, um die Reinheit des lichten Urbildes darzustellen, ebenso wie er nach der subjektiven Seite es nicht anerkennen kann, daß verschiedene Geistesgaben mit verschiedenen Herzensbedürfnissen möglich, ja wirklich sind. Darum behandelt er Alles nach Einer, nämlich nach seiner Schablone und ist 3) ausschließend, feindselig, verfolgungsfüchtig gegen Alles, was nicht er selbst ist, und wie es eine psychologische Wahrnehmung ist, daß „feindliche Brüder“ am tödtlichsten hassen und Feindschaften unter nächsten Blutsverwandten die gefährlichsten und beständigen sind, so kann der Fanatiker am verfolgungsfüchtigsten gerade dem gegenüberstehen, was seiner eigenen Anschauungsweise am allernächsten kommt. Da gerade kann er zur blinden Wuth werden, die sich selbst aufzehrt, lieber als daß er von einem Jota abliege und um einen halben Schritt entgegenzukommen sich entschloße. So herrscht im Fanatiker statt des hellen Tages die Dämmerung, statt des Geistes der Buchstabe und die Formel, statt der Liebe der Haß, statt der Milde eines besonnenen Urtheils die Wildheit der Leidenschaft. — Solcher Fanatismus ist aber in allen Gebieten des Geistes und des gesamtlichen menschlicher Gemeinschaft zu Hause, doch am meisten gelangt er zur Geltung im Bereiche des politischen und des religiösen Lebens, und am gefährlichsten wird er, wenn diese beiden einander berühren und sich mit einander verbinden. Als einseitig kann er sich da in den Dienst der entgegengesetztesten Richtungen stellen. Es gibt im Politischen Fanatiker der Ruhe, die „Ruhe haben wollen um jeden Preis“ und denen unter allen Umständen „Ruhe ist die erste Bürgerpflicht“; und es gibt Fanatiker der Bewegung, deren einziges Evangelium der Umsturz ist; Fanatiker des Fortschritts, bei denen immer das Neueste das Alte überbietet, und Fanatiker des Rückschritts, die Alles daran setzen, „die Welt zurückzuschrauben“; Fanatiker der Freiheit, bei denen aber die Freiheit gerade so weit geht, als nicht ein Anderer sie auch für sich und seine Ueberzeugung in Anspruch nimmt, und Fanatiker geistiger Knechtschaft, die, wie die Uhren, auch alle Herzen in gleichem Takt schlagen wollen, die, wie sie die Bäume und Felder mit Einer Schere glatt rasirt, so auch in den Seelen jede Mannigfaltigkeit original sich entwickelnden Lebens zerschneiden möchte, und Eine Uniform des Geistes commandirt; es gibt Fanatiker des Kosmopolitismus, welche ihren Grundsätzen zu Ehren zum Verrathe des Vaterlandes bereit sind, und Fanatiker der Rationalität, denen noch heute alles Fremdländische als barbarisch und als verwerflich gilt; es gibt Fanatiker des weltbeglückenden Philanthropismus, die Individuen und Völker wider ihren Willen zum Glücke zwingen will, für das sie noch gar nicht reif sind, und Fanatiker des Obsequenzismus, nach welchen Jeder nur so weit sehen soll, als sie gerade wollen; Fanatiker der Aufklärung, des Rationalismus, der „speculativen Philosophie“, denen jeder wissenschaftliche Gegner als ein Dummkopf erscheint oder als ein Schurke, und Fanatiker der

Orthodoxie, denen zum Papste nichts fehlt als die Macht und deren Consequenz noch heute Kegergericht, Inquisition und Scheiterhaufen forderte. So hat besonders auf dem Gebiete der Religions- und Kirchengeschichte der Fanatismus sich traurige Denkmale menschlichen Schreckens gesetzt, nicht bloß in den indischen Büßern, die sich dem Dschaggenaut zur Vernichtung entgegenwerfen oder in ewiger Unthätigkeit Brahm zu werden sich in den Kopf gesetzt haben, nicht bloß im Muselmann, der mit Feuer und Schwert die Völker zum Islam zwingt, nicht bloß in den Juden, die in blinder Wuth rufen »sein Blut komme über uns und unsere Kinder« und deren Fanatismus Jesus Johannis 16, 2. zeichnet; Fanatiker waren unter den Aposteln damals nach Luk. 9, 54. auf dem Wege durch Samaria die »Donnerkinder«, unter den ersten Christen die Märtyrer, welche sich dem Märtyrertode entgegenbrängten, die Mönche in Constantinopel, welche in den Nestorianischen und Euthasianischen Streitigkeiten ihre blutige Rolle spielten; die Bischöfe, welche die »Käuserhynode« in Ephesus constituirten; die Montanisten und Donatisten, welche allein eine Kirche des Geistes oder eine Gemeinschaft von Heiligen darzustellen sich vermaßen. Der Fanatismus rief die Judenverfolgungen im Mittelalter und in der Neuzeit hervor; er schürte die Scheiterhaufen der Inquisition, entwickelte die Methode des *cogito intrare* Luk. 14, 23., ersand die Henkersegele aus Tit. 3, 10. (*haereticum de vita!*), predigte den Krenzzug gegen die Albigenen, welcher Glaubige sammt den Unglaubigen unbarmherzig dem Schwerte preisgab mit dem Troste, »der Herr kennet die Seinen«; er gab den Clements und Kabaillacs den Königsmord in's Herz und den Delch in die Hände, er veranstaltete in Gregor XIII. zum Danke für die Bartholomäusnacht ein Tedeum für die Ausrottung der Keger, und ist der Vater der Dragennaden unter Ludwig XIV. Aber auch die Blätter der evangelischen Kirche sind gezeichnet durch die Blutspuren des Fanatismus, nicht bloß in den Bilderstürmern und den Wickertäufern von Münster, sondern in den kryptocalvinistischen Streitigkeiten, die Nicolaus Trell auf dem Schaffote sahen, in der Gehässigkeit der Wittenberger und Königsberger gegen Galixt und in der Polemik der Orthodoxie eines Calov gegen die hallischen Pietisten, wie auf reformirter Seite in dem Treiben der englischen und schottischen Puritaner, das Karl I. auf das Blutgerüste führte. Und weist die neuere und neueste Zeit, die den Fanatismus der Septembrisaden in Frankreich und Sands für Deutschlands Heil so gefährlich gewordene That, wie die Frankfurter Septembersonnen auf politischem Gebiete gesehen hat, auf religiösem nicht auf von Fanatismus, und das nicht bloß in den Königsberger Mordern? Gehe Gott, daß die lutherischen Strömungen gegen die Union nicht auch diesen alten Feind der Kirche wieder mit sich führen! Bedenke man wohl, daß der Fanatismus nicht bloß zur religiösen Indifferenz und Lauheit das Gegenstück bildet, sondern auch zur wahrhaft »christlichen Toleranz« und »evangelischen Allianz«, die klar sieht in den Grund des Glaubens und mit aller Entschiedenheit fest hält an des Glaubens Gründen, so daß sie 1 Petri 3, 15. bereit ist zur Verantwortung gegen Jedermann, aber die Liebe nicht läßt, als das erste Kennzeichen des wahren Christen Joh. 13, 35. und das Ziel der Hoffnung im Auge behält, das Christus seiner Kirche zusetzt hat Johannis 10, 16.; die nichts weiß vom römischen *extra (hanc visibilem) ecclesiam nulla salus*, sondern auf gut evangelisch es mit Spener hält: »es würde schlecht stehen um Gottes Sache und die unsichtbare Kirche, wenn ihr nur die Seelen zugehörten, welche aus der evangelischen (oder lutherischen) Kirche derselben zugeführt würden.« Wohl ist die Indifferenz die froßige Winterkälte, die Toleranz aber gleicht dem Frühlingsewehen des Geistes, der Fanatismus dagegen dem Sommer, der Alles in der Wüste mit seiner Hitze verzehrt; die Indifferenz ist dem bleichen, leblosen Scheine des Mondes zu vergleichen, die Intoleranz des Fanatismus dem vom Sturmwind aufsprassenden, zerstörenden Feuerbrande, die ächte Duldsamkeit dem Lichte der Sonne, die zugleich erleuchtet, erwärmt und belebt!

Carl Ved.

Farel, Wilhelm, einer der bedeutendsten Reformatoren Frankreichs und der romanischen Schweiz, ist geboren 1489 zu Gap in der Dauphiné, aus ablichem Geschlechte.

Anfänglich ein eifriger Anhänger des altväterlichen Glaubens*), ward er durch das Studium der Schrift und der Geschichte allmählig dem Lichte reinerer Erkenntniß entgegengeführt. Seine Studien machte er in Paris. Von seinem Freund und Gönner, Johann Haber Stapulensis (Jean Lefèvre d'Étaples) empfohlen, erhielt er eine Professur an dem Collegium des Cardinals le Moine. Der Bischof Wilhelm Brignonnet zu Meaux, ein Freund der evangelischen Lehre, rief ihn in seine Nähe. Wie viel er hier zu Verbreitung reformatorischer Grundsätze gewirkt, ist ungewiß. Bald nöthigte ihn die über die Belenner des reinen Evangeliums in Frankreich ausgebrochene Verfolgung, das Land zu verlassen. Er wandte sich nach Basel, wo er bei Desolampad freundliche Aufnahme fand. Hier that er den ersten kühnen Schritt zur Reformation, indem er, von Desolampad aufgemuntert, 13 reformatorische Sätze anschlug, worin er die von Christus gegebene Lebensregel als die allein gültige oben anstellte, die Werkheiligkeit in den stärksten Ausdrücken bekämpfte und das Messopfer als Götzendienst verwarf**). Zwar suchte die Universität die Disputation zu verhindern, aber die Regierung befahl in einem Mandat vom 14. Februar 1524 den Besuch derselben unter Androhung von Strafen. Am 15. fand das Gespräch statt. „Es kam, meldet eine gleichzeitige Handschrift***), viel Unth davon, es nahm das Wort Gottes sehr zu, es standen davon viel christliche Lehren [Lehrer?] auf.“ Gleichwohl war Farel's Bleiben in Basel nicht. Die Gegner, zu denen auch der von ihm beleidigte Erasmus gehörte†), brachten es dahin, daß er die Stadt verließ. In Begleitung eines vornehmen Franzosen und mit Empfehlungen von Desolampad wandte er sich, in der Absicht nach Wittenberg zu gehen, nach Straßburg, wo er mit Bucer und Capito Freundschaft schloß. Ob er wirklich nach Wittenberg gekommen, ist zu bezweifeln. Dagegen folgte er einem Ruf der Evangelischen in Mönchsgard, dem Aufenthaltsorte des aus seinen Erblanden vertriebenen Herzogs Ulrich von Württemberg, um dort, obgleich er die Ordination noch nicht erhalten hatte, als Prediger aufzutreten. Er that es mit Erfolg. Dies reizte die Gegner zu um so heftigerem Widerstand. Es kam, da auch Farel in seinem Reformationseifer nicht immer das rechte Maß einzuhalten wußte, zu heftigen Auftritten††). Farel verließ im Frühling (1525) die Stadt, die er aber fortwährend im Auge behielt, und wandte sich wiederum nach Straßburg und Basel, bis er am Ende des Jahres 1526 eine Anstellung als Prediger in der seit 50 Jahren den Bernern unterworfenen Herrschaft Aïlen (Aigle) an den Grenzen des Wallis erhielt, anfänglich ohne Besoldung. Da er es nicht wagte, unter seinem eignen Namen aufzutreten, so nannte er sich, wohl mit Anspielung auf die Berner, die ihn schätzten, Ursinus. Auch hier hatte er mit einer starken Opposition zu kämpfen, die sich besonders aus den Geistlichen und Mönchen der Nachbarschaft bildete. So predigte ein Bettelmönch zu Reuverville (Neuchâtel), Aïle, die

*) Seine Ältern glaubten fest an die Kraft eines heiligen Kreuzes, in der Nähe von Gen. von dem allerletzte Bamber erzählt wurden; ebenso sein Lehrer, der für den gescheldtesten Mann der Stadt galt.

**) Die Ihesen, die sich handschriftlich in der Simler'schen Sammlung zu Zürich finden, sind verschiedentlich abgedruckt. So bei J. Burckhardt, kurze Geschichte der Reformation in Basel (Basel 1818). S. 39—41, bei Kirchhofer (Leben Farel's I. S. 21), bei Herzog, Leben Desolampad's I. S. 251. Das Mandat der Regierung steht in Häfsl's Belträgen. Bd. IV. in Sermler's Ausg. von Sleidan. Bd. I., vgl. Haller, Bibliothek der Schweizergesch. Bd. III. S. 83.

***) Bel Dä's, Gesch. von Basel V. S. 460.

†) Farel hatte ihn einen Bileam gescholten. Dagegen bezeichnete Erasmus den Farel als einen gefährlichen Menschen.

††) So sah man ihn eines Tages sich mitten unter eine Prozession stürzen, ein Bild des heil. Antonius dem Priester, welcher es trug, aus den Händen reißen und es in den Haß stürzen (doch erwähnt Kirchhofer a. a. O. dieser Anekdote nicht). Desolampad ermahnte ihn zur Mäßigung und zeigte ihm, wie die Menschen müssen zur Wahrheit geführt, nicht aber zu ihr können gezwungen werden.

Farel hörten, sehen verdammt. Der siegreiche Ausgang der Berner Disputation (Januar 1528) mußte zu einem Entscheid führen. Nach längerem Widerstande, der von Wallis und Savoyen aus geleistet ward, wobei es an tumultuarischen Austritten nicht fehlte *), setzte die Regierung ihren Willen durch. Farel erhielt von ihr den Auftrag, in all den Herrschaften, Städten und Gemeinden, mit denen Bern im Bürgerrechte stand, das Wort Gottes zu verkündigen. Er machte den Anfang mit Murten (Morat) und unternahm dann von da aus verschiedene Evangelisationsreisen in die Umgegend. Lausanne, Renstätt, Biel, das Münsterthal, das Mistlebach (Mully) wurden besucht, überall die ersten Fäden angeknüpft. In verschiedenen Malen trat Farel auch in Neuenburg (Neuchâtel) auf, wo er auf der Straße und auf öffentlichen Plätzen zu der versammelten Menge Worte des Lebens redete, bis es ihm endlich gelang, freilich im Gefolge des Bildersturmes, die Reformation daselbst im Spätjahr 1530 durchzusetzen. Von da verbreitete sich dann die Reformation auch nach der Grafschaft Valangin und dem Val de Rug. Auch in Yverdon, Orbe, St. Blaise, Grandson und andern Städten und Städtchen des Seegeländes der jetzigen Kantone Waadt und Neuenburg verbreitete sich durch Farel's unermüdete Thätigkeit die Reformation, wobei er mehr als einmal bei der aufgeregten Stimmung des Volkes persönlichen Mißhandlungen und der Lebensgefahr sich aussetzte **). Noch kurz vor seinem Tode mahnte ihn Zwingli zu größerer Vorsicht und Mäßigung. — In Gemeinschaft mit Anton Saunier besuchte dann Farel im Jahr 1531 die Waldeuseu in ihren Thälern, und übte sowohl bei diesem ersten Besuch, als auch später einen bedeutenden Einfluß auf ihre kirchlichen Einrichtungen. Auf seiner Rückreise kam er mit seinen Gefährten nach Genf, das gerade mitten in seiner politisch-kirchlichen Krise begriffen und von Parteinungen zerrissen war ***). Er hielt erst Privatversammlungen in seinem Hause, die sehr stark besucht wurden. Seine Anwesenheit wurde bald ruckbar. Er ward vor den Rath beschieden, dem er seine Berner Creditiv'e vorwies, dann wurde er mit seinen Genossen, unter denen sich auch Robert Olivetan befand, der sich als Hauslehrer in Genf aufhielt, vor den bischöflichen Vicar, Amabé des Gingins, Abt von Bonmont citirt, wo auch die übrige Geistlichkeit des Bischofs versammelt war. Schon auf dem Wege dahin waren sie Beschimpfungen ausgesetzt, und mit solchen wurden sie auch von den Domherren empfangen. Farel verteidigte sich würdig. Als er abgetreten, ward eine Büchse auf ihn abgeschossen, aber das Gewehr zersprang in den Händen des Mörders. Farel wandte sich kühn um, mit den Worten: „Deine Schüsse erschrecken mich nicht.“ Das Urtheil lautete, Farel soll innerhalb drei Stunden die Stadt verlassen. Als dieser weiter reben wollte, ward er mit den Worten des Hohenpriesters, „wer hat Gott gelästert, was bedürfen wir weiter Zeugniß?“ überschrien. „Fort mit ihm in die Rhone,“ tönte es von allen Seiten. Die Domherren nannten ihn einen Diener des Teufels; ihrer zwei traten ihn mit Füßen

*) Bei einer Predigt Farel's entstand vor der Kirche ein wilder Rärm. Das Volk wurde durch die Trommet zusammengerufen und gegen die Anhänger der Reformation aufgehetzt. — Als Farel in Olon predigte, fielen Männer und Weiber über ihn her, ihn zu mißhandeln. — Ein andermal ward er in der Predigt unterbrochen, die Kanzel umgestürzt u. s. w.

**) Martin, Hérétique, Diabls, waren die geläufigen Schimpfwörter, mit denen er gewöhnlich empfangen wurde. Besonders zeichneten sich die Weiber durch ihre Leidenschaft aus und nicht die aus dem Pöbel allein. In Valangin mißhandelten ihn Weiber und Priester dergestalt, daß, wie Froment in seiner Chronik meldet, das Blut noch nach vier Jahren auf dem Pflaster der Kirche zu sehen war. *Actes et gestes merveilleux de la cité de Genève*. p. 11 (Ausg. von Revilliod).

***). Vgl. den Art. Calvin. — Die neulich von Revilliod herausgegebene Chronik der Bonne Jeanne du Jussieu: le Lévain du Calvinisme erwähnt der Ankunft Farel's mit den Worten: Au mois d'Octobre (1532) après vint à Genève un chétif malheureux prédicant, nommé Maître Guillaume, natif de Gap en Dauphiné, le lendemain de sa venue commença à prescher en son logis en une chambre secrettement et y assistoit un grand nombre de gens qui estoient adverties de sa venue, et desle infects en son hérésie.

und schlugen ihn mit Häuften in's Gesicht *). Beim Weggehen wurde ein Dolch auf ihn gezückt. Nur mit Mühe wurden er und seine Gefährten vor weiteren Mißhandlungen gerettet, Farel flüchtete über den See nach Orbe. Von da sorgte er dafür, daß ein Anderer, der junge Antoine Froment sich nach Genf begab, um den dort glimmenden Funken der Reformation zu erhalten und weiter anzufachen. Erst gegen Ende des Jahres 1533 kam er selbst wieder unter dem Schutze Berns nach Genf. Die Gegenpartei hatte den Dominikaner Färbitz, Doktor der Sorbonne, zur Vertheidigung des alten Systems berufen. Nachdem es auch jetzt wieder von beiden Seiten zu Thälichkeiten gekommen**), denen eine Rathsbotschaft von Bern Einhalt that, fand in Gegenwart dieser Botschaft den 29. Januar 1534 ein Religionsgespräch statt, dessen Ausgang zwar zu neuen Reibungen führte, der Reformation aber doch zum Siege verhalf. Nach einem abermaligen Gespräch, in welchem auch Peter Caroli, Dr. der Sorbonne, auftrat, nahmen wenigstens die Anhänger derselben bedeutend zu. Farel, der vor den Nachstellungen der Feinde durch die Vorsehung bewahrt wurde***), hatte früher nur bei den Barsäfern evangelischen Gottesdienst gehalten; nun predigte er auch in St. Germain und der Magdalenenkirche; aus der letzteren flohen die Messpriester. Vergebens suchte der Rath diese Predigten zu hintertreiben oder doch auf zwei Kirchen der Stadt (St. Germain und die Barsäferkirche) zu beschränken. Farel erklärte, die Reformation sey ein Werk Gottes und ihre Vollendung könne, ohne Widerstand gegen Gottes Willen, nicht verzögert werden. Trotz des obrigkeitlichen Verbots führte ihn das Volk in die Kathedralekirche zu St. Peter ein. Der Rath der Zweihundert trat zusammen. Farel vertheidigte sich mit Kraft und Würde, bereit, die Wahrheit, die er bekannte, auch mit seinem Blut zu bezeugen. Seine Rede machte tiefen Eindruck. Die Mehrheit des Rathes fiel ihm und dem Evangelium zu. Die Gegner zeigten wenig Lust zur Vertheidigung, sie räumten das Feld. Die Genfer Kirche hob ihre Verbindung mit dem Papste auf. Der Bischof verlegte seinen Sitz nach Orbe. Mit dem Religionsedikt vom 27. August 1535 schließt sich die erste Periode der Genfer Reformation, in welcher Farel unstreitig als Hauptperson auftritt. Ihm war es auch vorbehalten, die nächsten Anordnungen in Folge jenes Ediktes zu treffen. Der Gottesdienst wurde auf die einfachen apostolischen Grundlagen zurückgeführt. Eine würdige Sonntagsfeier und tägliche Fröhpredigten traten an die Stelle der Messe. Beim Abendmahl bediente man sich gewöhnlichen Brodes. Die erste Oestercommunion, die sehr stark besucht war, machte einen erhebenden Eindruck. Eine strenge Sittenzucht ward eingeführt, die sich sogar auf den Kopfschmuck der Bräute erstreckte. Farel stand indessen so gut als allein. Unter den vorhandenen Geistlichen waren nur wenige, die er zu Mitarbeitern gebrauchen konnte. Sein Gehülfe, Fabri, ward nach Thonon (in Savoyen) versetzt. Viret's Anwesenheit war in Lausanne nothwendig. Da fügte es sich, daß eben der Mann in Genf erschien, der berufen war, die von Farel eingeleitete Reformation weiter durchzuführen und ihr das Gepräge seiner Persönlichkeit anzubrüden, Johann Calvin. Farel's energischem Auftreten ist es (menschlich gesprochen) zu verdanken, daß Calvin, der als Flüchtling aus Frankreich auf der Reise nach Basel begriffen war, wo er den Studien leben wollte, in Genf blieb: „Ich kündige Dir,“ sprach er zu dem

*) So nach dem Zeugniß der Gegner selbst. Quand on vint, qu'il ne vouloit sortir, deux des seigneurs Chanoines la vont menacer par grosses paroles, disant, puisqu'il ne vouloit sortir de bon gré, et de par Dieu, qu'il sortist de par tous les grands Diabliens, dont il estoit ministre et serviteur. Et l'un d'eux lui donna un grand coup de piad, et l'autre de grands coups de poing sur la teste et au visage, et en grande confusion le mirent dehors avec ses deux compagnons. Levalain du Calvinisme. p. 48.

**) Um das Volk aufzuheben, leiteten die Priester nicht nur alles Unheil (Besitzgier, Ehrsucht, Krieg) von den Reformatoren ab; sondern sie firenten auch aus, Farel und Viret säßen mit den Teufeln zu Tische unter der Gestalt schwarzer Raben, an jedem Bartthaar Farel's sey ein Teufel, ihm fehlte das Weiße im Auge u. a. m.

***) Es war unter anderem auf seine sowie auf Froment's und Viret's Vergiftung abgesehen.

Weigernden, »im Namen des allmächtigen Gottes an, daß wenn Du nicht mit mir das Werk treibst, zu dem ich berufen bin, Gott Dich heimsuchen wird, da Du Deine Beseeliglichkeit dem Dienste des Herrn vorziehest.« Auch der blinde Coraunt, Augustinerorden, kam dahin und schloß sich Calvin und Farel an. Von nun an erscheint Farel's Wirken in Genf auf's Innigste verflochten mit den Schicksalen Calvin's, hinter dessen mächtige Gestalt die seinige bescheiden zurücktritt. Wir verweisen daher, um Wiederholungen zu vermeiden, auf diesen Artikel. Die Abfassung des Genfer Glaubensbekenntnisses war Farel's Werk. Mit den beiden Collegen theilte er (1538) das Schicksal der Verweisung in Folge sowohl der strengen Kirchenzucht, welcher die Genfer sich nicht fügen wollten, als besonders der Zwiste mit den Bernern über die Feiertage, die Taufsteine u. s. w. und der Remitenz gegen die hierüber ergangenen Beschlüsse der Lausanner Synode 1537 (s. Calvin). Farel wandte sich nach Neuenburg. Auch da hatte er mit manchen Widerwärtigkeiten zu kämpfen. Noch während seines Aufenthaltes in Genf war in Neuenburg (1535) die erste gesetzhche Synode und der Grund zu der Kirchenverfassung gelegt worden, die sich in äußern Dingen an die Berner Ordnung anschloß. Die öffentliche Sittlichkeit aber lag sehr darnieder. Auch hier widersetzte sich wie in Genf ein großer Theil der Einwohner den strengen Forderungen des reformatorischen Geistes, der auch solche Vergnügungen beschränkte, die man sonst für ehrbar und erlaubt hielt. Diese hofften im Stillen eine Wiederkehr vergnügter Tage, wenn es ihnen gelinge, den lästigen Censor zu verdrängen. Ein äußerer Anlaß kam dazu. Eine vornehme Dame hatte durch muthwillige Scheidung von ihrem Manne öffentliches Kergerniß gegeben. Farel suchte sie erst auf sechsergerlichem Wege auf bessere Gesinnungen zu leiten. Als dies fruchtlos war und er auch bei den weltlichen Behörden nicht die gehoffte Unterstützung fand, rügte er solches auf der Kanzel. Dies führte zu bedenklichen Auftritten. Das Volk rothete sich zusammen. Die Mehrheit der Masse (einige Vornehmen waren im Hintergrunde) entschied gegen Farel: der Kern der Gemeinde war für ihn. Vergebens suchten Calvin und andere Freunde zu vermitteln. Der Berner Schultheiß, von Wattenwyl, huldigte dem Grundsatz des Cäsareopapismus so weit, daß er behauptete, er könne Prediger wie Dienstboten anstellen und entlassen. Farel dagegen sagte die Sache höher. Von dem Herrn der Kirche an seine Stelle berufen, könne er nur auf seinen Befehl sie verlassen; andern handelte wäre Verrath an Christus. Dabei berief er sich auf seine Lehre und seinen Wandel, gegen die Niemand etwas einwenden konnte. Er fuhr fort, sein Amt nach wie vor zu verwalten, und selbst während die Pest in Neuenburg wüthete, verließ er als ein treuer Hirte die Herde nicht. Nach mancherlei Vermittlungsversuchen, wobei durch ein Mitglied der Neuenburger Geistlichkeit (Klasse), Eynard Bischof, die Gutachten anderer Kirchen (Basel, Straßburg, Constanx, Zürich) waren eingeholt worden, wurde die Ruhe wiederhergestellt. Bald darauf, nachdem Calvin (Sept. 1541) wieder ehrenvoll nach Genf zurückgerufen worden, verfügte sich Farel auf den Ruf seiner Freunde ebenfalls dahin. Später (1542) ging er nach Neuch, um das dort begonnene Reformationswerk zu unterstützen. Er hielt seine erste Predigt auf dem Kirchhof der Dominikaner. Diese ließen mit den Glocken läuten, um sein Wort zu erklingen. Umsonst! die Stimme des Predigers überdönte die Glocken. Des folgenden Tages hatte er 3000 Zuhörer. Sowohl seine Predigt, als eine Taufhandlung, die er ohne die üblichen Zuthaten der Kirche nach rein evangelischem Ritus verrichtete, erregte großes Aufsehen. Er ward vor den Rath gestellt, um sich zu verantworten. Der oberste Beamte (échevin) der Stadt, Caspar von Hup, hätte ihm wohl mögen eine Kirche einräumen, aber er drang nicht durch. Der Rath verbot bei Strafe, Farel's Predigten zu besuchen. Dies hinderte ihn nicht, mitten in der Pest der trostbedürftigen Seelen sich anzunehmen. Auch in dem benachbarten Gex, das unter dem Schutz des Grafen Wilhelm von Fürstenberg stand, trat er als Prediger auf. Als er einst einem Franziskaner, der auf der Kanzel die ewige Jungfrauschaft der Maria behauptete, öffentlich in's Angesicht widersprach, fielen die Weiber über ihn her und zerrißten ihm den Bart und die Haare, bis er ihnen mit Gewalt entrißten ward. Gegen

die wider ihn erhobenen Verleumdungen vertheidigte er sich in einem Brief an den Herzog. Auf Anstiften des Cardinals von Lothringen wurden die Evangelischen in Gorye, als sie am Ostersfeste 1543 mit denen, die auch aus Mey herbeigekommen, das Abendmahl hielten, von bewaffneter Macht überfallen. Es kam zu einem Gemel, in dem Viele getödtet wurden, Andere ertranken auf der Flucht. Nur mit Mühe konnten Graf Wilhelm und Farel, der verwundet worden, sich in das Schloß flüchten; von da ward Farel nach Straßburg geschafft. Unterdessen suchte Dr. Caroli, der Farel wie ein böser Schatz verfolgte, Unkraut unter den Weizen in Mey auszustreuen. Er unterließ auch nicht, Farel schriftlich anzugreifen, wogegen dieser sich vertheidigte. Farel unterhielt mit den Evangelischen in Mey fortwährend einen Briefwechsel und auch mit seiner früheren Gemeinde in Rämpelgard, an welcher sein Freund Tossanus stand, blieb er in Verbindung. Auch Genf besuchte er zu verschiedenen Malen und theilte mit Calvin und Biret die Freuden und die Sorgen ihres Amtes. An den verschiedenen Kämpfen der schweizerischen Kirchen und den Schicksalen der protestantischen Kirche im Großen nahm er thätigen Antheil. Im Abendmahlsstreit schloß er sich, der sonst schroffe Mann, an die Unionisten an; er hoffte, »durch Bescheidenheit und Liebe« sey in dieser Sache der Sieg zu gewinnen. Die Frage über die Gnadenwahl zählte er zu den schwierigsten und glaubte, daß sie nur unter dem Beistand des göttlichen Geistes könne gelöst werden. Im Prozeß gegen Serret stand er, wie sich erwarten läßt, auf Calvin's Seite. Ihm ward, da er sich damals in Genf befand, das Loos, den Verurtheilten zum Tode zu begleiten. Der Faktion der Libertiner stand er muthvoll entgegen. Trotz aller Kämpfe freute er sich jedoch des Aufschwunges, den die Genfer Reformation unter seinen Augen nahm. Er äußerte sich, er wolle in Genf lieber der Letzte, als anderwärts der Erste seyn. Nur die Treue zu der ihm anvertrauten Herde in Neuenburg hielt ihn dort zurück. Immer aber trug er die ganze Kirche Christi auf seinem Herzen. Von allen Seiten ward er um Rath gefragt, und wo er helfen konnte, half er. So nahm er sich auch der aus Locarno vertriebenen Glaubensgenossen an, für die er in Neuenburg eine Steuer sammelte. — Noch in seinem hohen Alter (von 69 Jahren) schritt Farel zur Ehe. Er verheirathete sich mit einer des Glaubens wegen aus Rouen nach Neuenburg geflüchteten Wittwe. Selbst seine Freunde mißbilligten den Schritt, weil er zu ärgerlichem Gerede Anlaß gab; nach sechs Jahren ward er Vater eines ihn nicht lange überlebenden Sohnes. Nachdem er seine Waldenser zum zweitenmal besucht, folgte er einer Einladung seiner Vaterstadt Gap; er langte daselbst in der Mitte Novembers 1561 an und predigte vor einer großen Menge Volkes. Dasselbe that er in Grenoble. Nach Neuenburg zurückgekehrt, hatte er noch manche Ansechtungen zu bestehen. Tief beugte ihn besonders der Hinschied Calvin's (im Mai 1564). Im Jahr 1565 begab er sich noch einmal nach Mey, wo er von den Aeltesten der Gemeinde eines herzlichsten Empfanges sich zu freuen hatte. Gleich am Tage davor predigte der Greis mit dem Feuer des Jünglings. Als er wieder zu Hause eingetroffen, trat Erschöpfung ein. Er entschlief den 13. Sept. 1565 in einem Alter von 76 Jahren. — Farel's Größe ist nicht auf dem wissenschaftlichen Gebiete der Theologie in erster Linie zu suchen, er war eine überwiegend praktische Natur und hie und da riß ihn sein Feuereifer weiter, als die besonnenern Freunde es wünschten. Unter seinen nicht zahlreichen Schriften sind außer den schon genannten Thesen und Briefen zu nennen: *Sommaire, c'est une breve declaration d'aucuns lieux fort necessaires à un chacun chrétien, pour mettre sa confiance en Dieu et à ayder son prochain* *). — *Traité du purgatoire*. 1543. 12. — *La très sainte oraison, que N. seigneur J. C. a baillé à ses Apôtres, les enseignant comme ils et tous vrais Chrétiens doivent être etc.* Gen. 1543. 12. **) —

*) Die erste Ausgabe ist nicht mehr vorhanden; erst den späteren setzte Farel seinen Namen bei (1552).

**) Wahrscheinlich eine Uebersetzung des schon 1524 herausgegebenen Traktates *de oratione dominica*.

La Glaive de la parole veritable, tirée contre le Bouclier de defense: du quel un cordelier Libertin s'est voulu servir pour approuver ses fausses et damnables opinions. Gen. 1550 (wichtig zur Kenntniß der Libertiner). — *Traité de la Cène*, herausgeg. von du Moulin. 1555. — *Du vrai usage de la croix de Jésus Christ, et de l'abus et idolatrie commise autour d'icelle: et de l'autorité de la parole de Dieu et des traditions humaines* (mit einem Anhang von Viret). 1540. In dieser Schrift bekämpfte er die Stannolatrie und das Reliquienwesen, das seit der Mutter Constantins so sehr überhand genommen. Diese nennt er in seinem Eifer, im Gegensatz gegen die Seligste unter den Weibern, la plus maudite entre toutes les femmes. Sehr schön dagegen spricht er sich über die Kraft des Wortes Gottes aus, das als die wahre Sonne unserer Lampen und Kerzenlichter nicht bedürfe, sondern seine Würde, Kraft und Schönheit in sich selbst habe.

Das Leben Farel's ist zuerst anonym beschrieben, wahrscheinlich von Olivier Perrot, worüber vgl. Haller, Bibliothek der Schweizergesch. III. Nr. 781. Sodann sind zu vergleichen: *Ancillon*, Vie de Guillaume Farel. Amst. 1691. *Bayle*, im Dictionnaire. *Sénobier*, histoire littéraire de Genève. Gen. 1786. die schweizerischen Reformationsgeschichten von Ruchat, Hottinger dem ältern und dem jüngern (Fortf. von Joh. v. Müller). Merle d'Aubigné. Stäublin's Kirchenh. Archiv 1824. Heft 2. S. 21 ff. Henry, Geschichte Calvin's I. S. 140 ff., vorzüglich aber W. Kirchofer, das Leben W. Farel's aus den Quellen bearbeitet, 2 Bde. Jär. 1831—33. nebst dessen Aufsatz über W. Farel's literarische Thätigkeit (in den theol. Stud. n. Krit. 1831. 2.) und Ch. Schmidt, Etudes sur Farel. Strassb. 1834.

Fagenbach.

Farnovius (Stanislaus Farnowski, auch Farnesius genannt), eines der Häupter der polnischen Antitrinitarier. Er war ein Schüler des Petrus Gonesius und hatte schon während seiner Studentenjahre in Heidelberg durch seine antitrinitarischen Ansichten Aufseß erregt. Nachdem er zuerst auf Seiten der Socinianer gestanden war, trat er seit 1567 als heftiger und ungestümer Vorkämpfer des rechten Flügels der Unitarier auf, welcher in arianischer Weise eine Unterordnung des Sohnes unter den Vater lehrte, ohne indessen seine Präexistenz, überhaupt die übermenschliche Seite seines Wesens zu negiren. Die Anhänger dieses Systems führen den Namen Farnovianer oder Farnesianer. Farnowski griff in heftigen Schriften die Gegenpartei an, welcher Christus wesentlich ein Mensch war, der indessen seit seiner Erhöhung göttlich zu verehren sey. Allein die Halbheit des Standpunktes, welchen Farnowski einnahm, vermochte sich gegen die Consequenz der unitarischen Hauptpartei nicht zu halten; seine bedeutendsten Anhänger traten im Verlauf des Streites zu der letztern Partei über; besonders seit J. Socinius die Führung des Centrums übernommen hatte, schmolz Farnowski's Anhang immer mehr zusammen, und löste sich endlich mit seinem Tode nach dem J. 1614 vollends auf. Vgl. Zeltner, Hist. Crypto-Socinismi I. p. 1201. Bock, Hist. Antitrinitariorum. D. Jhd. Socinianismus I. S. 155 fg.

Dr. Preßel.

Färder-Inseln, christlich, s. Dänemark.

Fasten bei den Juden. Wer sich erinnert, welch eine bedeutende Stelle das Fasten in der Gottesverehrung der alten Welt eingenommen, bei den alten Aegyptern und Persen, bei den vorberastatischen Völkern und selbst in den Mysterien Griechenlands und Roms; wer sich erinnert, wie heutzutage die heidnischen Chinesen und Hindu's mit den mohamedanischen Völkern und diese wiederum mit der Christenheit griechischen und römischen Bekenntnisses in diesem Stücke wetteifern; wer sich erinnert, wie weit unsre evangelische Kirche auch hierin abweicht von der übrigen Welt, wie sie gestützt auf das Wort und Exempel Jesu*) und seiner Apostel vornweg dem Fasten wie jedem verwand-

*) Wie wenig dieser Behauptung das 40tägige Fasten Jesu entgegen ist, erhellt nicht nur aus der sonstigen Praxis Jesu noch einzelnem dem Fasten geradezu ungünstigen Aeußerungen desselben, sondern aus der Erzählung der Versuchung selbst, welche zeigt, 1) daß eben nur das Verzichtniß Jesu, noch recht ungestört der letzten Vorbereitung auf sein Lehramt leben zu können,

ten „Werke“ die Verdienstlichkeit abspricht, von keinem kirchlichen Zwange etwas weiß, auch für die Fälle, da außerordentliche Abgezogenheit des Geistes oder Rücksicht auf einen schwachen Bruder von freien Stücken dazu veranlaßt, doch des Leibes geschont wissen will, dagegen im Anhalten an einem nüchternen, mäßigen, keuschen Sinn und Wandel die rechte Macht über das Fleisch erkennt: der wird mit Freuden wahrnehmen, wie auch in diesem Punkte der alttestamentliche Canon jene Uebereinstimmung mit dem Neuen Testamente offenbart, welche bei aller Verschiedenheit der Deconomie des Alten Bundes die ganze heil. Schrift durchdringt und Gesetz und Propheten wie die Schriften der Evangelisten und Apostel als Gottes Wort erkennen läßt.

Das Alte Testament erblickt im Fasten einen Ausdruck der Demüthigung des Menschen, gleich dem Weinen, Klagen, Zerreißen der Kleider u. dergl. (vgl. Joel. 2, 12. 13. auch Sach. 7, 3.). Davon zeugt schon die eine der beiden Benennungen in der hebr. Sprache: denn, während die dem Hebräischen, Arabischen und Aramäischen gemeinsame Benennung צַוּם den leiblichen Mangel selbst anzeigt, liegt in der andern Benennung וָפֶן רָצָה (3 Mos. 16, 29. 31; 23, 27. 32. 4 Mos. 29, 7. Jes. 58, 3 ff.) oder vollständiger וָפֶן רָצָה צַוּם (Ps. 35, 13.) ebenso in dem thalmudischen צוּמָה (Ueberschrift und Inhalt des neunten Abschnitts des 2. Theils der Mischnah) ausgesprochen jene Demüthigung des Menschen. Luthers Uebersetzung jener Benennung trifft daher mit ihr nicht gehörig zusammen, denn die vox רָצָה heißt nicht sowohl „laß sein,“ wie er es gibt, als: „abmühen, betrüben, herunterstimmen, schwächen, demüthigen; und mit וָפֶן will Moses nicht nur „den Leib,“ sondern den ganzen Menschen als gedemüthigt bezeichnen; die LXX übersetzen daher richtig seine Benennung mit ταπεινῶν τὸν ψυχῆν.

Als einen Ausdruck der Demüthigung finden wir denn das Fasten neben andern Zeichen derselben angeordnet zur Feier des großen Versöhnungstages (3 Mos. 16, 29. 31; 23, 27. 32. 4 Mos. 29, 7.); das israel. Volk, sein Heer oder nur einzelne Personen in Israel unterwerfen sich ihm daher auch freiwillig in Augenblicken besonderer Noth (vgl. Richt. 20, 26. 1 Sam. 7, 6. 2 Chron. 20, 3. Esr. 8, 21. Judith 4, 7. 8. 1 Makk. 4, 38—40. 2 Sam. 12, 16—23. Dan. 9, 3. Joel 1, 14. Esr. 10, 6. Esth. 4, 3.) oder im Andenken an erlittene besondere Noth (1 Sam. 31, 13. 2 Sam. 1, 12. Sach. 7, 3. 5; 8, 19.).

Als eine Verordnung des mosaischen Gesetzes aber finden wir das Fasten nur für den einzigen Fall des Versöhnungstages, als an welchem das ganze Volk seine Demüthigung vor Gott auf jede Weise auch an den Tag legen und bekennen sollte. Im Uebrigen läßt Moses das Fasten nur zu und berücksichtigt es sogar bloß aus Veranlassung der Gelübde abhängiger Personen, um eine Collision der Pflichten zu verhüten (4 Mos. 30, 11—16.). Er beschränkt auch das verordnete Fasten des Versöhnungstages eben auf die Zeit dieses Tages, von Abend zu Abend (3 Mos. 23, 32.). Daß es ein vollkommenes Fasten seyn sollte, steht zwar nicht ausdrücklich da, sondern wird heutzutage noch von den Juden nur dafür angenommen und beobachtet, entspricht aber sowohl dem Sprachgebrauch, nach welchem צַוּם niemals eine nur theilweise Enthaltung anzuzeigen scheint, wie den Verhältnissen des Morgenlandes, unter welchen für eine kleinere Zeit das gänzliche Fasten nicht einmal sehr schwer fiel. Diese sparsame Anordnung des Fa-

sten ihm das Fasten auferlegt, und 2) daß kein völliges Enthalten von aller und jeder Speise nachgewiesen werden kann, sondern nur der Mangel an gewohnter Speise und das Gedächtniß an dem, was gerade (vgl. Matth. 4, 4.) nach Gottes Befehl die Thiere der Wüste (vgl. Marc. 1, 13.) mit ihm theilen mußten.

Uebrigens hat man allezeit dieses Fasten Jesu gerne zusammengestellt mit dem 40tägigen Aufenthalt Moses auf Sinal und der 40tägigen Wanderschaft des Elias in Kraft der genossenen Engelspeise (1 Kön. 19, 8.) und auf die Auslegung dieser drei Begebenheiten hin eigene übertriebene Fasten unternommen.

stens im mosaischen Gesetz ist aber um so auffälliger, als Moses das Gesetz empfangen hatte in jener Zeit der 40 Tage, welche er auf Sinai zubrachte und (nach der Ansicht der Rabbinen, obwohl im Gesetz nichts davon gesagt ist) aller Speise sich enthalten haben soll. Es correspondirt dies dem Beispiel Jesu, welcher zwar für seine eigene Person vor dem Antritt des Amtes 40 Tage fastete (ob völlig oder theilweise, s. die obige Anmerk.) und doch nach seinen eigenen Worten das Fasten darum keineswegs als ein Joch auf den Hals der Seinigen gelegt wissen wollte. Mit dem Gesetz und dem Evangelium zusammenstimmend erblicken denn auch die mitten inne stehenden Propheten im Fasten nur den äusseren Ausdruck der innern Demüthigung und strafen, ja geißeln zuweilen mit gewaltigen Worten die Vergeblichkeit und Heuchelei eines Fastens ohne entsprechende Gesinnung und Handlungsweise, bereits zu der Ueberzeugung sich erhebend, daß in den Augen Gottes das beste Fasten sey eben diese gottwohlgefällige Gesinnung und Handlungsweise selbst (vgl. Joel 2, 12. 13. Sach. 7, 5 ff.; 8, 19. und vorzüglich die mißthätige Stelle Jes. 58, 4.).

Nicht wenig alterirt finden wir dagegen unter den Juden die Ansicht vom Fasten in der nachkanonischen Zeit und zwar bald genug nach dem Verstummen der Prophetie. Nicht nur, daß (wie schon die obigen Stellen zeigen) das Fasten ungleich häufiger denn vor dem Exil in Anwendung gebracht wurde, sondern es ward nun auch als ein verdienstliches Werk betrachtet. So deutet es schon Sacharja an in jener Stelle (7, 5 ff.) von seinen Zeitgenossen, und Jesus Sirach in dem schönen Worte 34, 28. 31.; noch mehr erscheint es so aufgefaßt im Buch Tobia (12, 9.). Beides, die übermäßige Hängung des Fastens und der Schein der Werkheiligkeit desselben aber findet sich ausgebildet unter den Pharisäern. Sie bildeten auch darin den Gegensatz der Sadducäer. In der Mitte standen die Essäer, soferne sie zwar (nach der Schilderung des Josephus und des Philo) viel und streng fasteten, noch härter denn die Pharisäer, indem sie auch außer dem völligen Fasten sich des Fleisches und Weines gänzlich enthielten und nur von Brod, Pflanzenspeisen und Wasser lebten, viele von ihnen jeden Tag nur Einmal aßen, nach Sonnenuntergang. Einige sogar nur alle drei Tage gegessen haben sollen; — dagegen aber nicht wie die Pharisäer damit ein besonderes Verdienst sich erwerben, sondern eben nur ihren Geist aus den Schranken der Sinne und des Leibes, worin sie die böse Materie abtödteten, erlösen wollten. Anders die Pharisäer und mehr und mehr auch die Masse des ihnen anhängenden Volkes: die bisher gewöhnlichen Fasten waren ihnen nicht genug vor Gott und Menschen; so fasteten sie nun 2mal in der Woche (vgl. Luk. 18, 12.), am Montag und Donnerstag, vorzüglich um der Halachah (Tradition) willen, wornach Moses an einem Donnerstag auf den Sinai gestiegen und an einem Montag mit den Gesetztafeln herabgekommen sey; auch sollte an einem dieser 2 Tage der erste Tempel zerstört worden seyn. Ein Streit zwischen den zwei vornehmsten Häuptern der Pharisäer, zwischen Hillel und Schamai, worüber die ganze Sekte sich zu zerpalten drohte, ward mit Einsetzung eines neuen Fasttages beigelegt. Zu einem Systeme ausgebildet finden wir das pharisäische Fastenwesen im Talmud und zwar (vgl. oben) vorzüglich im 9. Abschnitt des 2. Theils der Mischnah, Einiges auch im Tractat Jomah Kap. 8. Dieses System begreift vorzüglich 4 Punkte: 1) das Fasten des Versöhnungstages, wofür mit rabbinischer Spigfindigkeit alle einzelnen Möglichkeiten der Beobachtung der mosaischen Vorschrift (z. B. über das Alter, in welchem das Fasten gefordert wird, nämlich beim Mädchen, wenn sie 12 Jahre und einen Tag, beim Knaben, wenn er 13 Jahre und 1 Tag alt geworden, über die Hindernisse des Fastens in Schwangerschaft oder Krankheit u.) erörtert werden; 2) die Sach. 7. u. 8.*) schon erwähnten und trotz der ertigten Weisung beibehaltenen Nationalfasten des 4. Monats (da die Chaldäer zuerst in die Stadt eingebrochen waren, Jerem. 52, 6. 7.), des 5. (da der Tempel und die

*) Abweichende Meinungen darüber siehe Hieron. ad Sach. c. 8. und Thalm. Jerush. Taanith 68. (Roland, p. 471 sq.)

Stadt zerstört worden war, 2 Kön. 25, 8 ff. Jerem. 52, 12.), des 7. Monats (da Gedalja und seine Getreuen ermordet worden waren, 2 Kön. 25, 25 ff. Jerem. 41, 1 ff.) und des 10. Monats (da die Belagerung begonnen hatte, 2 Kön. 25, 1 ff. Esch. 8, 19 ff.); und das Fasten am Purimfeste zum Andenken an die Gefahr und Errettung des Volkes unter Ahasveros und Esther; 3) die zur Abwehr besonderer Gefahren insbesondere, wenn die Regenzeit lange ausblieb, von den Rabbinen außerordentlich anzuwendenden Fasten (wie sie schon das Synedrium in jenem Fall anordnete) und ihre Stationen bei Verzögerung der Hülfe; 4) die Fasten der sogenannten Stationen oder Standmänner, es sollten nämlich nach Samuels und Davids Anordnung (vgl. 1 Chron. 25 u. 26.) von den 24 Stationen von Priestern, Leviten und Laien, die Letzteren, wenn ihre Wittwamänner an Priestern und Leviten in ihrer Woche des Tempeldienstes zu pflegen hatten, in den Schulen ihrer Städte und Dörfer 4 Tage ihrer Woche fasten und beten für gnädige Annahme des Opfers und den ganzen Tag das Werk der Schöpfung im Gesetz lesen; am Montag sollte sie fasten für die, so auf dem Meere fahren, am Dienstag für die, so in der Wüste reisten, am Mittwoch für die Kinder, daß sie von der Bräune befreit bleiben am Donnerstag für Schwangere und Säugende. Von Privatfasten, welche nach dem Thalmud zu beobachten sind und heute noch beobachtet werden, während von den öffentlichen Fasten außer denen des Versöhnungstages, des Purimfestes und des Monats Abh das Uebrige so ziemlich abgekommen ist, erwähnen wir nur noch das Fasten der Erstgeborenen am Vorabend vor der Passahfeier zum Andenken an die Errettung der Erstgeburt in Aegypten und das Fasten zum Andenken geliebter Töbten an ihrem Todestage.

Die Kleidung bei den Fasten am Versöhnungstage war und ist noch heutzutage das weiße Sterbekleid über der ordentlichen Kleidung getragen und die weiße Sterbekappe oder Haube auf dem Kopfe, indeffen bei den übrigen Fasten die sonstigen Trauerkleider im Gebrauch seyn sollten, daher heute noch unter den Juden das Fasten des Versöhnungstages das weiße Fasten, die andern Fasten die schwarzen genannt werden. Pf. Preßl.

Fasten (gothisch *fastan*, altdeutsch *fasta*, *fastunga* für *jejunium*, *quadragesima*, *observantia*. Graff, althochdeutscher Sprachschatz, Theil III. S. 725. 726) ist im Allgemeinen die Enthaltung von Nahrungsmitteln während einer gewissen Zeit, im Besondern nach dem kirchlichen Sprachgebrauche entweder *jejunium*, d. h. die gänzliche Enthaltung während eines Tages (a *vespera* ad *vesperam*) oder *abstinentia* (*semijejunium*) die Enthaltung von Fleischspeisen. Die alte Kirche hielt den Begriff des jejunium strenge fest, so daß in ihrem Sinne noch später erklärt wurde: „qui nullatenus jejunare credendi sunt; si ante manducaverint, quam vespertinum celebretur officium“ (c. 50. dist. I. de consecr. Theodulphus Aurel. a. 797). Während Manche in ihrem Eifer das Fasten über den vollen Tag hinaus, ja selbst auf einige Tage ausdehnten (*ἐνέσθσις* — *superpositio*. m. f. die Zeugnisse bei *Du Fresnoe*, s. v. *superpositio*, *Bingham*, *origines* eccl. lib. XXI. cap. I. §. XXV.) kürzten andere die Zeit ab oder versagten sich nur gewisse Nahrungsmittel (*Socrates*, hist. eccl. V, 22. u. a.), so daß sich überhaupt verschiedene Observanzen bildeten. Die römische Kirche billigte später den Gebrauch des 13. Jahrhunderts, nach welchem das Fasten statt der Vesper (6 Uhr) mit der neunten Stunde (3 Uhr), oder seit dem 14. Jahrhundert mit der sechsten Stunde (12 Uhr Mittag) ein Ende nahm. Darnach gehört zum Begriffe des jejunium ein Mittagessen, außer welchem noch des Abends eine leichte Collation erlaubt wird (*Ferraris*, bibliotheca canonica s. v. *jejunium*. Art. I. uro. 16 sqq.).

Die in der Kirche üblichen Fasten und Abstinenzen haben sich theils im Anschluß an die Disciplin der Synagoge, theils durch eigene freie Gewohnheit und spätere Gesetzgebung gebildet. Es diente das Fasten als Zeichen der Trauer, verbunden mit andern Akten der Buße (2 Sam. 12, 16. Daniel 10, 3. Esra 9, 3. 10, 6. Matth. 6, 16. 9, 15 u. a.), als heilsames Zuchtmittel, um den Geist von irdischen Banden frei zu machen und also auf wichtige religiöse Handlungen vorzubereiten (Matth. 4, 2) und

wurde nach dem Vorgange der Apostel und ersten Gemeinden (Apostelgesch. 13, 2. 14, 23. 27, 9. 2 Kor. 6, 5. u. a.) bald stehende Einrichtung. Die schon im alten Bunde geübten Mißbräuche (Jes. 58, 4 ff. Jer. 14, 11 ff. u. a.) lehrten nun bald wieder und wurden von den Vätern der Kirche auf's Neue in Erinnerung gebracht. Das Fasten erhielt aber besondere Förderung durch die Montanisten (m. f. *Tertullian*, de jejuniis adversus psychicos u. a.) und vorzüglich durch das Klosterleben, sowie durch die Ansicht, daß es ein geeignetes Mittel sey, bei Gott Vergebung der Sünden zu erlangen. Die nach und nach entstandenen Fasten sind höchst mannigfaltig und in den verschiedenen Kirchen nicht übereinstimmend. Wir beschränken uns hier darauf, die im Allgemeinen noch üblichen Fasten aufzuführen.

Die wichtigsten, oft mit dem Namen Fasten schlechtthin bezeichneten sind die Quadragesimalfasten, welche man als apostolische Tradition auf das mosaische Vorbild (2 Mos. 34, 28.) und darauf, daß Christus vierzig Stunden im Grabe gelegen, später zurückführte. Die anfänglich vierzigstündigen Fasten vor Ostern erhielten nach und nach eine immer größere Andehnung und gesetzliche Sanction (c. 5. Conc. Nicæen. a 325 in c. 3. dist. XVIII. c. 50. Conc. Laodic. [nach 347] in c. 8. dist. III. de consecr. u. a. vgl. can. 65. 68. Apostolorum). Im 4. Jahrhundert dauerten die vorösterlichen Fasten in Rom drei Wochen, in Syrien, Achaia, Alexandria u. s. w. sieben Wochen (*Eusebius*, hist. eccl. V, 24. *Socrates* V, 21. *Sosomenus* VII, 19.). Später folgte auch die Andehnung in Rom, so daß die Meinung der angeblich durch *Telephorus* (c. 4. dist. IV.) in der Mitte des zweiten Jahrhunderts erfolgten Erweiterung unrichtig ist, selbst aber die Zurückführung dieses Gebrauchs auf *Gregor I.* (c. 16. dist. V. de consecr.) nicht weniger als sicher erscheint (m. f. die *Correctores Rom.* zur cit. Stelle). Uebrigens erklärt schon *Hieronymus* (epist. XXVII. [al. LIV. ad Marcellam]: Nos unam quadragesimam secundum traditionem Apostolorum, toto nobis orbe congruo, jejunamus, und *Leo I.* (sermo XLIII. de quadragesima VI.): Apostolica institutio quadraginta dierum jejuniis impleatur. Da nun am Sonntage nicht gefastet werden sollte (c. 7. dist. XXX. Concil. Gangrenas [c. 365] c. 15. dist. III. de consecr. Conc. Caesaraugust. a. 380. c. 3. eod. Conc. Agath. a. 506 n. a.), blieben von den sechs Fastenwochen nur 36 Fasten-tage übrig; man ging daher auf die vorhergehende Woche zurück und begann die Fasten mit dem Mittwoch derselben (Aschermittwoch) als caput jejunii: (c. 16. dist. V. de consecr. cit.). Hier von ist die Kirche später nicht mehr abgewichen, doch fehlte es nicht an Einzelnen, welche zur Vorbereitung auf die Quadragesima die drei vorhergehenden Wochen fasteten (quingagesima, sexagesima, septuagesima, s. *Du Fresno* s. hh. vv. Kanke, das kirchliche Perikopensystem. Berlin 1847. S. 293). Vergl. *H. Piemte*, die Quadragesimalfasten der Kirche. München 1853. Nach dem Ruffen der Quadragesima vor Ostern wurde auch eine Zeit lang eine solche vor Weihnachten (Quadragesima Martini) und vor dem Feste Johannis des Täufers gehalten, jedoch schon zeitig abgekürzt (die Zeugnisse finden sich bei *Du Fresno* s. v. Quadragesima). M. f. besonders *Burchard von Worms* († 1025) *Decretum* lib. XIX. cap. 5.

Sehr alt ist auch das Fasten an gewissen Tagen in jeder Woche. Die Pharisäer fasteten zweimal wöchentlich (Luk. 18, 12.), nämlich am Donnerstage, an welchem Moses den Sinai bestiegen und am Montage, an welchem er denselben verlassen haben sollte. Diese Sitte wurde von den Christen angenommen, jedoch wurden die Tage verändert und zugleich die Bedeutung des Gebrauchs selbst. Man wählte den Mittwoch und Freitag (seria quarta et sexta), als die Tage, an denen der Herr verrathen und gekreuzigt ward. Schon *Tertullian* berichtet darüber (de jejuniis cap. II.): Certo in evangelio illos dies jejuniis determinatos putant (psychici), in quibus ablatas est sponsus (Matth. 10, 15.): et hos esse jam solos legitimos jejuniorum christianorum etc.: Man nannte diese Tage *dies stationum*, indem man das Leben der Christen mit dem Soldatenstande verglich und wie von diesen stete Wachsamkeit (statio militaris) forderte (*Tertullian*. de oratione cap. XIV. statio de militari exemplo nomen accipit: nam et militia Dei sumus. Diese beiden

Tage finden sich auch später (m. f. j. B. c. 16. dist. III. de consecr. anst. Ruffin † 410. *Philostorgii*, histor. [ed. Jac. Gotthfr. Genavae 1643. 4.] lib. X. cap. 12.). Am Sabbath zu fasten war aber im Fall der *superpositio* bereits im vierten Jahrhundert üblich und in Spanien gesetzlich anerkannt (c. 26. Concil. Eliberit. a. 306. ed. Bruns II, 5.). Es verbreitete sich diese Sitte bald weiter, so daß in Rom schon Innocenz I. 416 das Fasten am Freitage und Sabbath überhaupt zusammenziehen konnte (c. 13. dist. III. de consecr.). Der Mittwoch hörte nun auf, Fasttag zu seyn, was von Seiten der griechischen Kirche aufs Entschiedenste gemißbilligt wurde. Den Gebrauch des Occidents bekräftigten Gregor VII. 1078 (c. 31. dist. V. de consecr.) und seine Nachfolger (m. f. bes. *Benedict*. XIV. de synodo dioecessana lib. XI. cap. V.).

Ueblich war bei den Juden auch seit dem Exil das Fasten im 4., 5., 7. und 10. Monate (Sacharja 8, 19.) zum Gedächtniß der Eroberung Jerusalems (Jer. 52, 6.), der Verbrennung des Tempels (Sacharja 7, 3—5.), der Ermordung Gedalia (Jerem. 40, 4.), des Anfangs der Belagerung von Jerusalem. Dies gab Anlaß, auch in der Kirche während des ganzen Jahres vier besondere Fasttage zu begehen. Die Tradition führt die Uebertragung auf den römischen Bischof Callistus († 223) zurück, der aber nur den 4., 7. und 10. Monat beibehalten haben soll, während zur Zeit Leo's I. (seit 440) außerdem auch ein Fasttag im ersten Monate bereits üblich war (c. 1. [Pseudo-Isid. aus dem liber Pontific.] 5. 6. [Leo I.] dist. LXXVI.). Die Kirche war sich des jüdischen Vorgangs wohl bewußt (Leo I. sagt: *sacratum in septimo mense jejunium . . . quod fuit ante judaicum, vestra sit observantia christianum*), trug aber dem christlichen Standpunkte gemäß die veränderte Bedeutung hinein. Sie zerlegte damit das ganze Jahr in vier Theile oder Zeiten (*quatuor tempora* — daher *Quatemporfasten*) und bestimmte fortschreitend in jedem Quartal die Mitte der entsprechenden Woche zum Fasten. So verordnete, nachdem die Einführung durch Bonifatius 745 in Deutschland erfolgt war (statuta Bonifacii. cap. 30. bei *Hartkeim*, Concilia Germaniae. Tom. I. Fol. 74. verb. Capit. I. an. 769 cap. 11) die Mainzer Synode von 813 c. 34. (c. 2. dist. LXXVI): *Constituimus, ut quatuor tempora anni . . . observentur, id est in mense Martio hebdomada prima, in Junio secunda, in Septembri tertia, in Decembri quarta*. Dies war aber keineswegs eine übereinstimmende Observanz (m. f. j. B. c. 2. der Synode von Seligenstadt a. 1023 in c. 3. dist. LXXVI.), weshalb Urban II. 1095 (c. 4. eod.) eine solche begründete. Darnach sind die Quatemper die Mittwoch nach Aschermittwoch, Pfingsten, Kreuzerhöhung und Lucia:

Post Luciam, clusura, post sanctum pascha eremusque
Tempora dat quatuor feris quarta sequens.

Der darauf folgende Sabbath dient zur Ertheilung der höheren Weihen (c. 1. dist. LII. Alexander II. a. 1065. f. d. Art. Ordination), daher heißen sie auch Weihesfasten. Im bürgerlichen Verkehr benutzte man diese Quartale zur Bestimmung der Termine für die Entrichtung der Abgaben (*angariae*) und nannte sie deshalb Frohn (Herren)fasten, auch wohl *angariae* selbst (vgl. *Walfredi* de usu et institutione jejunii quatuor temporum. Bonon. 1771. 4. Manke, das kirchliche Perikopensystem. S. 267 ff.).

Als Fasttage erscheinen auch die Vigilien. Ursprünglich ist *vigilia* die mit Gebet und Gesang verbundene nächtliche Feier der Christen (s. *Du Fresno* s. h. v.), zumal vor hohen Festtagen. Man stützte sich dafür auf das Beispiel des Herrn (Luk. 6, 12.) und der Apostel (Apostelgesch. 16, 25.). Diese Feier wurde späterhin meistens abgeschafft, zum Theil erst nach dem 16. Jahrhundert (*Ferraris*, bibliotheca canonica a. v. jejunium art. II. appendix nro. 10.); doch erhielt sich das dabei übliche Fasten (c. 14. §. 1. X. de V. 8. [V. 40] Alexander III. c. 1. 2. X. de observatione jejuniorum [III, 46.] Innocent. III. a. 1204. 1206), aber verschieden in den einzelnen Diöcesen, gewöhnlich vor Weihnachten, Pfingsten, Petri und Pauli, Mariä Himmelfahrt, Matthäi, Allerheiligen.

Außer den bisher genannten ordentlichen Fasten kennt die Kirche auch außerordentliche, bei besonderen Veranlassungen, um deren willen besondere Bet- und Fast-

tage von den geistlichen Oberen ausgeschrieben werden. Verschieden von dem eigentlichen Fasten ist die Nüchternheit, welche die Kirche als Vorbereitung auf die Vollziehung gewisser heiliger Handlungen fordert, vornehmlich der Sacramente; so der Firmung (c. 6. 7. dist. V. de consecr.) des heiligen Abendmahls, von welchem gestützt auf ältere Kanones das Missale im tit. de defectibus dispositionis corporis bestimmt: „Si quis non est jejunans post mediam noctem, etiam post sumtionem solius aquae vel alterius potus, aut ubi, per modum etiam medicinae, et in quantumcunque parva quantitate, non potest communicare, nec celebrare;“ bei der Ordination vor der Einsegnung der Ehe u. a. m.

Wie schon das alte Testament gesetzliche und freiwillig übernommene Fasten unterscheidet, so sondert auch die Kirche *jejunia imperata*, welche auf Gesetz, Gewohnheit oder Auftrag des Bischofs beruhen (Tit. X, III, 46. c. 2. X. de sponsa duorum [IV, 4.], vgl. die libri poenitentiales) und *jejunia votiva* (ex voto et conscientia). Die Fasten sind ferner öffentliche oder private. Für jene treten im Allgemeinen die Bestimmungen ein, welche für feriae publicae (s. d. Art. Feste) zu gelten pflegen. M. f. z. B. die kaiserlichen Edikte von 380 und 389 wegen der Quadragesima in c. 4. 5. Cod. Theod. de quaestionibus (IX. 25) und c. 6. Cod. Just. de feriis (III. 12.) n. v. a. — Die Abstinenz bezieht sich auf die Enthaltung von Fleisch und anderen kräftigen Nahrungsmitteln: „Par autem est, ut quibus diebus a carne animalium abstinemus, ab omnibus quoque, quae semotimam carnis trahunt originem, jejunemus, a lacte videlicet, caseo et ovio“ (c. 6. §. 2. dist. IV. Gregorius I. [?]. Prosper Lambertinus [Benedict XIV.] institutio XV. XVI. de synodo dioecessana lib. XI. cap. V. nro. IX sqq.). Indessen beruht die größere Strenge oder Nachsicht auf besonderer Observanz (*Ferraris a. a. D. Art. I. nro. 11.*), auf Dispensationen und den jährlich von den Bischöfen ergehenden Fastenmandaten. So ist z. B. für das Erzbisthum Freiburg in neuerer Zeit (nach dem Mandat vom 16. Januar 1838) eine gleichmäßige Norm eingeführt. Darnach sind Fleischspeisen untersagt, während der Quadragesima am Aschermittwoche, an den Freitagen und am Donnerstage und Freitage in der Charwoche; doch soll nur einmalige Ersättigung beim Genusse der Fleischspeisen erfolgen in den Fasten, den Quatempertagen, den Freitagen und den Vigilien. Das Recht zum Erlasse solcher Mandate übertragen die Quinquennialscholasten (s. d. Art. Fakultäten) den Bischöfen, da die Behauptung derselben, jure proprio hiezu befugt zu sein, römischer Seits nicht anerkannt ist. Vergl. Kopp, die katholische Kirche im neunzehnten Jahrhundert. Mainz 1830. S. 260 ff. — Die Verpflichtung zur Abstinenz beginnt mit dem zurückgelegten siebenten, die zum vollen Fasten mit dem einundzwanzigsten Jahre (vgl. die Belege bei *Ferraris a. a. D. art. II.*), insofern nicht Gelübde der Profeßleistung schon früher binden. Indessen tritt von dieser Strenge Befreiung ein im Falle hohen Alters und der Schwäche, wegen anstrengender Arbeit, wenn durch die Beobachtung der Fasten Jemand unfähig wird, sein Amt zu verwalten n. a. (*Ferraris a. a. D. nro. 10 sqq.*). Auch kann durch Vollbringung anderer guter Werke die Abweichung von der Regel gehoben werden (a. a. D. art. I. nro. 80. vgl. c. 24. dist. V. de consecr. Regula monachorum ex Hieronymo exc.). Der Casuist ist ein weiter Spielraum gelassen, um die Praxis der Fastendisziplin den Umständen anzupassen (*Ferraris a. a. D. art. I. nro. 38 sqq.*), das Tridentinische Concil hat aber noch gegen den Schluß der letzten Sitzung (XXV.) im decretum de delectu ciborum, jejunii et diebus festis dem gesammten Clerus zur besonderen Pflicht gemacht, die Gläubigen zu gewöhnen, streng an dem zu halten, quao ad mortificandam carnem conducunt, ut ciborum delectus et jejunia. —

Die römische Kirche, welche sich allein als die katholische betrachtet, fordert, daß ihre Fastengesetze von allen Christen befolgt werden. Eine gewisse Nachsicht übt sie gegen die mit ihr verbundenen Orientalen, dagegen verwirft sie viele Bestimmungen der griechischen Kirche über die Fasten, wie diese umgekehrt die römische Praxis mißbilligt. Die griechische Kirche und deren verschiedene Abtheilungen haben von einander abweichende Fastengebote, die aber sämmtlich mit größter Strenge befolgt werden. Die alten dies sta-

tionum sind beibehalten und zwar der Mittwoch und Freitag jeder Woche, ausgenommen zwischen Weihnachten und Epiphaniä, in der dritten Woche nach Epiphaniä (im Gegensatz gegen die häretischen Armenier) und in der Woche nach Ostem und Pfingsten. Die Hauptfasten sind aber die jährlichen vier großen Zeiten: *αι τεισσαις νηστεϊαι του καθ' ενος χρονου*; nämlich 1) *η τεσσαρακοστή* (Quadragesima) der Osten, gegründet auf Matth. 4, 2.; 2) ebenfalls vierzig Tage vor Weihnachten (vom 15. November bis 24. Dezember), nach 2 Mos. 34, 28.; 3) die Marienfasten der Gottesgebärerin (*νηστεία της Θεοτόκου*) vom 1. August bis zu ihrer Himmelfahrt (15. August); 4) die Apostelfasten (*νηστεία των αγίων αποστόλων*) vom Montag nach Pfingsten (Trinitatis) bis zum 29. Juni alten Stils, gestützt auf Apostelgesch. 13, 3. Dazu kommen noch die Vigilien (*νηστεϊαι προεόρτιου*) und einzelne außerordentliche Fasttage (s. *Pararis a. a. O.* art. II. appendix nro. 14. v. Muralt, Briefe über den Gottesdienst der morgenländischen Kirche. Leipzig 1838).

Die Reformatoren waren keineswegs dem Fasten abhold, sie kehrten aber zu der ursprünglichen Auffassung der Kirche über dasselbe zurück und verwarfen das zwingende Fastengebot und die Meinung, als ob durch Befolgung eines solchen Geheißes Gnade bei Gott verdient werden könne. Luther unterscheidet im Commentar zum Evang. Matth. 6, 16. ein zweifaches Fasten, das weltliche (bürgerliche), das die Obrigkeit gebietet, um Eheuerung zu verhüten, aber nicht als ein gutes Werk oder Gottesdienst, und „ein geistlich gemein Fasten, das wir Christen sollten halten, und wäre auch wohl sein, daß man noch etliche Tage vor Ostem, item vor Pfingsten und Weihnachten eine gemein Fasten behielte, und also die Fasten in's Jahr theilte. Aber heile sie auch nicht darum, daß man einen Gottesdienst daraus mache, als damit Etwas zu verdienen, oder Gott zu versöhnen; sondern als eine äußerliche christliche Zucht und Übung für das junge eifältige Volk, daß sie sich lerneten in die Zeit richten und unterscheiden durch's ganz Jahr; wie man bisher viel Weihe- oder Trohnsfasten hat gehalten, da sich Jeterman nach richtet. So möchte ich auch leiden, daß man auf diese Weise durch's ganz Jahr alle Freitage Abends fastete, als zu einem mercklichen Tag ausgefondert. Aber solch Fasten lann, noch will ich nicht anrichten, es würde denn zuvor einträchtiglich annehmen. Aber das ist auch noch nicht das rechte christliche Fasten, das Christen wolnet. es steht darinne, daß du deinen Leib züchtigst und mäßig haltest u. s. z.“ (Werke von Walch VII, 765). In ähnlicher Weise spricht sich Calvin aus, welcher in den Instituten lib. IV. cap. XII. §. 14 sq. das Fasten sowohl in einzelnen Familien, als in den Gemeinden sehr empfiehlt, aber nicht im Voraus bindende Zeiten und Gebinde angesetzt wissen will: „Sic in summa habendum est: quoties de religione incidit controversia quam vel synodo vel ecclesiastico judicio finire oportet, quoties de eligendo ministro agitur, quoties denique tractatur res aliqua difficilis ac magni momenti; rursum quam apparent judicia irae Domini, ut sunt pestilentia, bellum et fames: hoc sanctum esse et seculis omnibus salutare institutum, ut pastores ad publicum jejunium et extraordinarias preces plebem hortentur“ „At vero semper in primis cavendum nequid obrepat superstitionis, quemadmodum antehac magno ecclesiae malo accidit. Pastores semper urgeant quod docet Joel, scindenda esse corda, non vestimenta: hoc est, admoneant plebem, non magni per se aestimari a Deo jejunium nisi adsit interior cordis affectus, vera peccati et sui ipsius displicentia, vera humiliatio, verusque dolor et timore Dei. Imo jejunium non aliam ob causam utile esse nisi quod istis accedit volunt inferius adminiculum. Nihil enim magis execratur Deus, quam dum homines signa et externam speciem pro cordis innocentia obijciendo sibi facere conantur.“ Diese Grundsätze gemäß sind die Aussprüche über Fasten in den Bekenntnisschriften der evangelischen Kirche abgefaßt. Ausführlich finden sich dieselben in der Augsburgerischen Confession Art. XXVI.: Vom Unterschied der Speise: Vorzeiten hat man gelehrt, daß Unterschied der Speisen und dergleichen Tradition von Menschen eingesetzt dazu dienen, daß man dadurch Gnade verdiene und für die Sünde genug thue. Daraus sind viel

schädlicher Irrthümer in der Kirche gefolgt.... Erstlich ist dadurch die Gnade Christi und die Lehre vom Glauben verdunkelt —. Zum andern.. Gottes Gebot verdunkelt. Denn man setzt diese Traditiones weit über Gottes Gebot —. Zum dritten, solche Traditiones sind zu hoher Beschwerung der Gewissen gerathen u. s. w., vergl. Apologie der Graf. Art. VIII. von menschlichen Satzungen in der Kirche. Schmalkalb. Art. III, 15. Confessio Helvetica II. art. XXIV. Bohem. art. XVIII. Gallie. art. XXIV. u. a. In diesen Gesetzen sind die Bestimmungen der Kirchenordnungen erlassen, wie in der Reform. Hassius 1526. cap. VII., der sächsischen Visitationstitel 1527, der pommer'schen Kirchenordnung von 1535 (gegen das Ende), der Brandenburg. von 1540 u. v. a. und darnach hat sich auch das Leben in der Kirche selbst gestaltet. Die Geschichte der Reformation, besonders in den Ländern, in welchen sich »die Gemeinden unter dem Kreuze« ein lummervolles Daseyn erringen mußten, gibt uns die Zeugnisse, aus denen hervorgeht, wie Gebet und Fasten das kräftigste Mittel waren, den Drangsalen zu widerstehen. Am Rheinhain, in Holland, Frankreich wurden von den Synoden regelmäßig im 16. Jahrhundert allgemeine Fasten ausgesprochen. Der Auffassung Calvin's entsprechend, ja offenbar aus der oben mitgetheilten Stelle der Institutionen entlehnt ist die Vorschrift der ersten Nationalsynode zu Paris von 1559. *Matières generales art. XXXIII. (Aymon tous les synodes nationaux. A la Haye 1710. 4. Tom. I. p. 6) »En tems de grande persécution, de guerre, peste, famine et autre generale affliction, quand on voudra élire des ministres de la parole, et quand il sera question d'entrer au synode, ou pourra decerner des prieres publiques et extraordinaires, avec jeunes, toutefois sans scrupule ou superstition.«* Vergl. die Synode von 1578 mat. gener. art. X. 1583 art. XXI. u. a. (a. a. O. pag. 128. 161). Später sind die Fasten seltener geworden und wo sie sich finden, meistens an die Feier der Wei- und Bußtage geknüpft worden. Verschiedene mit den Fasten zusammenhängende Zeichen der Trauer sind für die Quadragesima auch in der evangelischen Kirche beibehalten, wie die schwarze Bekleidung von Altar und Kanzel; also bildet ein partikularrechtlich bestimmter, kleinerer oder größerer Zeitabschnitt aus den verschiedenen Fasten in Bezug auf Abschluß der Ehe ein *tempus clausum*, so daß ohne Dispensation während der geschlossenen Zeit gar keine Ehe eingegangen werden darf oder nur eine stille Hochzeit zulässig ist (vgl. Piper, Kirchenrechnung. Berlin 1841. 4. S. 76. 77).

Literatur: Außer den oben citirten Monographien s. m. J. H. Boehmer, *de jure circa jejunantes, abstinentes et jejunos*. Halae 1722. 4. verb. mit desselben *jus ecclesiasticum Protestantium* lib. III. tit. XLVI. Augusti, Denkwürdigkeiten aus der christlichen Archäologie B. X. S. 311—420. Winterim, die vorzüglichsten Denkwürdigkeiten der christlichen Kirche B. II. Abth. II. S. 589—632. B. V. Abth. II. S. 3—168. Helfert, Darstellung der Rechte, welche in Anschauung der heiligen Handlungen stattfinden. §. 87—95. Alt, der christliche Cultus. S. 518 f. S. F. Jacobsen.

Fastidius, mit dem Namen Priscus, ein geborner Britte, nach Gennadius ein britischer Bischof, nach Andern sogar London's Metropolit. Er lebte zu Anfang des fünften Jahrhunderts. Seine Schrift *ad Fatalem de vita christiana et viduitate colenda* nimmt unter den wenigen Ueberresten schriftlicher Denkmale der altbritischen Kirche einen vorzüglichen Rang ein. Sie befindet sich, ohne Nennung des Namens des Verfassers, unter den Werken Augustins (Bd. 9. S. 888), wurde 1663 mit dem Namen des Fastidius von Lucas Holstenius in Rom herausgegeben, von Gennadius in zwei Bücher, von Valens gar in vier (1. de vita christiana, 2. de doctrina spiritus, 3. de viduitate servanda, 4. admonitiones piarum) zerlegt, und von den Benedictinern, wie auch Tillemont (*Mémoires* T. XV. p. 16) der Hinneigung zu dem damals in Britannien viele Anhänger zählenden Pelagianismus beschuldigt. Letzterer bemerkt, Fastidius habe trotz der Breite seines Stils und des öfteren Gebrauchs barbarischer Worte im Ganzen klar und gut geschrieben. Ein Mährchen ist es, wenn Joh. Trithemius behauptet, Fastidius habe auch das *chronicon Scotorum* geschrieben. Vgl. Care, *historia lit.* T. I. p. 401. Dr. Pressel.

Fatalismus — der Glaube an die Allmacht des grundlos waltenden Schicksals, vom lateinischen *Fatum* = das unwiderruflich Ausgesprochene, das Verhängniß. Das Wort hat im Lateinischen die passive Form, das Zugetheilte, welche im Griechischen durch *ἑμαρμένη* gleichfalls repräsentirt ist. Doch tritt im Griechischen auch die active Personification hinzu mit *Μοῖρα*, wenn gleich dieses, gleichwie *Αἶσα* (dieses besonders in Beziehung auf die Lebensdauer), ursprünglich auch das passiv Zugetheilte bedeutet. Die *Moira* in ihrer Personifikation ist der letzte monotheistische Ueberrest in der heidnisch-griechischen Weltanschauung, die Zusammenfassung der im griechischen Götterolympus auseinandergetrennten Vielheit in eine über ihr stehende Einheit. Bekanntlich hat aber *Moira* bei Homer ein amphibolisches Stellung, so daß sie bald über Zeus (wie einseitig Parley, Müller, Barchard, Ulrich), bald auch wieder unter Zeus (wie ebenso einseitig Lange, Rißsch, Gelling, Schmalzfeld sie auffassen,) erscheint; eine Amphibolie, die nach Delbrücks und Emerss Vorgang Nägelsbach richtig damit erklärt: der monarchische Wille des Zeus erscheint bei Homer nicht als ein absoluter gegenüber dem Widerstreben der andern Götter; der doch habe der Menscheng Geist ein Streben, eine monotheistische Ahnung und Tendenz auch im Heidenthume, der Vielheit ein Haupt, dem gegliederten Organismus des Himmels seinen Halt in einer allen Widerstand anschließenden Einheit zu geben. Wiederum als sey diese oberste Einheit eben todt und unlebendig und dieses führe den Dichter wieder dazu, sie mit dem höchsten, lebendigen Gotte, mit dem Gesamtwillen der Götter zu identificiren. Der philosophische Gang der griechischen Entwicklung führte nun zunächst dazu, den Gedanken der obersten Einheit der Weltregierung durch die *Μοῖρα* herauszuheben, wie dies bei Herodot geschieht in der Stelle 1, 91. *τὴν πεποιμένην μοῖραν ἀντιπαραδίδωμι ἀποφύγειν καὶ θεῶν* und in der durch Schillers Ring des Polykretes bekannte gewordene Anschauung von *τὸ θεῖον* (eben die Zusammenfassung des göttlichen Gesamtwesens in eine Einheit) *φθοιρόν*, der neidischen Gottheit, die die höchsten Bäume mit ihrem Blitze trifft, dafür sorgt, daß »die Bäume nicht in den Himmel wachsen«, keine Ueberhebung, kein Zuviel duldet, — eine Anschauung, welche die theoretische Grundlage der griechischen Cardinaltugend der *σωφροσύνη* bildet. Diese Einwirkung des Schicksals wurde nun zunächst auf die Fügung und Gestaltung des äußern Lebens bezogen, da aber dessen Abhängigkeit von der innern Beschaffenheit der Götterlieblinge oder Götterfeinde auch dem Heidenthume sich nicht entziehen konnte, so führte dies dazu, den Begriff des Schicksals, des obersten Regenten der Welt zu vertiefen und zu vergeistigen, wie wir dies für die theoretische Weltbetrachtung nach Anaxagoras Vorgang, der im *Nός*, Geist, als Weltordner und Weltlenker erkannt, als das Streben des Platon, besonders im Philebus (31, 4. *ἐν τῇ τῷ Διὸς φύσει βασιλικὴν μὲν ψυχὴν, βασιλῶν δὲ τῶν ἐγγύγεσθαι*) und im Timaeus erkennen. Dieselbe Erscheinung, das Streben nach einer vergeistigteren Auffassung des Schicksals tritt uns bei den gleichzeitigen Tragikern entgegen, unter welchen hier ganz besonders Sophokles zu nennen ist, da seine Lebensanschauung am allerschönsten und sprechendsten durch seine Gestaltung im Labdakidenfabel, in den beiden Oedipus bekräftet. Wohl ist das Verhängniß des Schicksals das Vorherbestimmende, wie denn Oedipus sagen muß Oedip. Colon. 266. 267 (s. Schneidewin): *ἐπὶ τὰ γέγραμμεναι πεπονητόν ἐστι μᾶλλον ἢ δεδρακότα* (denn meine Thaten sind mein Schicksal eher wohl zu nennen, als mein Werk). Aber das schließt die Schuld des Menschen nicht aus, wie ja der Fluch des Labdakidenhauses von Anfang an auf der eigenen Schuld beruht und wie solches speciell für Oedipus einerseits die erschütternde Entwicklung der Entdeckung seiner Schuld im Oedipus rex, andererseits die erst im Colonischen als möglich gegebene Veröhnung bezeugt. Das eigentlich Tragische in der antiken Tragödie ist ja der Antagonismus des Individuums und der Weltordnung, der Conflict zweier nach dieser gleichberechtigten Mächte. In diesem Hauptmomente sind eben die modernen, angeblich der antiken Tragödie abgelauchten Schicksalstragödien von Müllner (die Schulb), Grillparzer (die Ahnfrau) und Berner (der 24. Februar), welche den reinen Fatalismus repräsentiren, von ihrem Vorbilde abgewichen und nicht

von Platen in seinem romantischen Oedipus und in der verhängnißvollen Gabel unüber-
trefflich schön und wahr gegeistelt worden. Des Sophokles Auffassung ist denn aber auch
der Höhepunkt der griechischen Weltanschauung, wie sein Zeitalter die Blüthezeit der
hellenischen Welt. Von da an wurden die beiden im Begriffe der *Moira* gleichsam ge-
bundenen Seiten aus einander gezogen und in die Extreme auseinander gerissen. Auf
der einen ging von Euripides bis zu den Epikureern das Streben, die Allgewalt des
in sich concentrirten Schicksals, des höchsten Götterwillens in der Laune der Willkürlich-
keiten aufzulösen, der *Τύχη* zu unterstellen, welche schon bei Thucydides eine bedeu-
tende Rolle spielt, bis auf Erden der bloße, blinde Zufall regiert, und die epikureischen
Götter als »Wesen des reinen unthätigen Selbstgenusses sich um die Angelegenheiten der
Welt und der Menschen nichts bekümmern,« eben darum auch auf Erden nichts mehr zu
sorgen haben, wobei es gleichgültig wird, ob man ihnen dient oder nicht. Auf der andern
Seite aber, wenn die *Τύχη* die Auflösung der *Moira* ist, stellt sich die Verknöcherung
derselben dar in dem Stoicismus, dem die lebendige Götterwelt zur todtten Allgemeinheit
der Naturnothwendigkeit wird, welche unter der »verständigen Weltseele« nur übel ver-
borgten ist: Naturgemäß leben, d. h. sich eben in den nothwendigen Gang der Natur mit
Resignation fügen, das ist hier die einzige Weisheit des Lebens. Wie überhaupt, so sind
auch hier in ihrer Anschauung und in ihrer Forderung die Stoiker und Epikureer einan-
der entgegen: hier herrscht die reine Einzelheit, dort die reine Allgemeinheit; hier das
rein irrationale Spiel des blinden Zufalls, dort der Ernst der todtten Naturnothwen-
digkeit. Aber im Resultat treffen sie, wie oft, so auch hier zusammen: gegen das ineluc-
tabile fatum, ob es sich im vereinzeltten Zufalle oder im zusammenhängenden Naturprozeß
außersingt, ist eben nichts zu machen; aber dem Menschen verborgenen
Befehl, also menschlich betrachtet grundlos waltende *Moira* ist an sich zum blinden,
todtten Schicksale geworden. — Und das ist denn der Begriff des Fatums, wie er jedem
Fatalismus zu Grunde liegt: 1) das Schicksal ist eine todtte, blinde Macht, der 2) die
menschliche Freiheit ganz und gar, rettungslos preisgegeben ist. In diesem doppelten
Sinne hat der Fatalismus seinen geschichtlichen Ausdruck im Muhamedanismus, der
sich in die Größe seines Gottes unbedingt ergibt. Im Bereiche des christlichen Lebens
hat der Fatalismus verschiedene wissenschaftliche Begründungen gefunden. Sehen wir ab von
der außs Höchste gespannten Prädestinationstheorie, die im verborgenen absolutum
decretum (bei Luther in seiner Schrift *de servo arbitrio*, ebenso wie bei Calvin vgl. des
Verf. Abhandlung über die Prädestination in Ullmanns u. Umbrechts Studien 1847
I. 2.) und seinem grundlosen Walten ganz nahe an den heidnischen Begriff des Fatum
streift und daher schon in Augustin gegen die aus derselben gezogenen Consequenzen des
Fatalismus sich zu wehren hatte, — also sehen wir ab von solchem Fatalismus des geistigen
und ewigen Lebens, so hat der Fatalismus im gewöhnlichen Sinn seine Begründung 1) in
der pantheistischen Weltanschauung, der die Freiheit der Persönlichkeit ganz entschwindet
und zu Actionen des All-Eins herabgesetzt wird, so daß, wie bei Spinoza, all unser Denken
und Thun nur ein Denken und Thun Gottes durch uns ist. Dies führt unmittelbar über in
den 2) Determinismus des Deismus, dem Alles in der Welt seit der Schöpfung nach
dem eisernen Gange der Naturgesetze sich abwickelt und der demgemäß die Individualität
mit ihrem Streben und Leben nur zu einem Zahne in den Rädern der großen Welt-
maschine stampeln kann, und des neuerdings wieder aufgewärmten Materialismus, dem
»der Gedanke eine Secretion des Gehirns, gleichwie der Harn eine Secretion der Nie-
ren« ist. Wie unendlich hoch steht über solcher von Christen ausgehenden Weltordnung
der heidnisch-sophokleische Begriff des Schicksals! Wie die Begründung des Fatalismus,
der übrigens im praktischen Leben auf die schlechtere heidnische epikureische Richtung sich
zurückzieht, so sind auch seine Consequenzen sehr verschieden im Leben: derselbe Tärke,
den sein Fatalismus mit Heldennuth in die Hitze des Kampfes treibt, bleibt ruhig, wenn
es gilt, eine Feuersbrunst im Keime zu erstickn. Der Fatalismus fährt im geistigen
Leben zum beschaulichen Quietismus, der sich in stille Ruhe hineinlebt, weil Alles ja doch von

oben geschieht, sowie auch zum ausgelassensten Libertinismus, da ja doch Alles Eint ist, was man thut; er führt zur dumpfen Resignation der Verzweiflung, da man einmal eben doch nicht ändern kann, was das Schicksal bringt, und zum kältesten Heroismus, der an „seinen Stern“ glaubt und die Zuversicht hat, daß „die Kugel für ihn noch nicht gegossen“ ist. Solchem Fatalismus in seinem heidnischen Grunde und seinen angestrebten oder abergläubischen Auswüchsen stellt das Christenthum seine Ergebung entgegen (s. d. Art.), welche darauf beruht, daß 1) Gott nicht ein blinder Zufall, nicht ein totes Schicksal, nicht eine dunkle finstere Naturmacht, sondern Geist, ein lebendiger Gott und der Vater der Liebe ist, und daß er darum 2) dem Menschen als seinem Väter die Freiheit gegeben hat, durch welche er selbst zur Verwirklichung der göttlichen Rathschlüsse, zur Herstellung des „Reiches Gottes auf Erden“ im Ganzen und im Einzelnen helfen soll und helfen darf.

Nägelsbach, heimerische Theologie 1840. Preller, der Artikel Saturn in Pauly's Encyclopädie, Gruppe, Ariadne 1834; C. L. Roth, Rede am Geburtstage des Königs 1852, im Correspondenzbl. für die gel. Schulen Württembergs. Carl Del.

Faustinus, Presbyter und Luciferianer zu Rom im 4. Jahrhundert. Von den Alten erwähnt seiner nur Gennadius (de vir. illustr. c. 11.), der erzählt, Faustinus habe 7 Bücher gegen die Arianer und Macedonianer geschrieben. Das lange dem Gregorius Vaticus zugeschriebene Werk wurde erst von Lilemont seinem rechtmäßigen Verfasser wider zugesprochen. Dasselbe war der ersten Gattin des Theodosius des Großen, Placcilla gewidmet, die im Jahr 385 starb, und erschien zuerst unter dem Namen des Gregorius Vaticus zu Rom im J. 1575. Eine zweite Schrift Faustins ist seine Fides, dem Kaiser Theodosius gewidmet, nach Mabillon zwischen den J. 379 und 381 verfaßt, in welcher Zeit Faustin sich zu Eleutheropolis aufhielt. Noch eine Schrift schrieb Faustin zur Verteidigung seiner Partei, gewidmet den Kaisern Valentinian und Arcadius zwischen den Jahren 383 und 384, in welcher er die römischen Bischöfe Hilarius und Damasus angriff. Diese Schrift führt den Titel libellus precum. Sämmtliche Werke sind bei Migne, Patrologiae T. XIII. p. 38—108 abgedruckt. Aus denselben erfahren wir, daß er zu Rom unter Papst Liberius (352—366) Presbyter war, und nach dessen Tod für die Wahl des Ursinus Partei nahm und das traurige Loos seiner Anhänger theilte. In seiner ersten Schrift de trinitate sive de fide contra Arianos schildert er zuerst die Abweichung der Arianer von der rechtgläubigen Lehre, obwohl diese ihre Häresie in gleichlautenden Phrasen zu verdecken suchen, eifert dann gegen ihre Behauptung, Gott habe den Sohn aus Nichts geschaffen, da der Sohn hiedurch zum Geschöpf erniedrigt werde, schreibt dem Sohn die Allmacht und Unveränderlichkeit zu, und schließt mit einer Erklärung über das Wesen des heil. Geistes, der ohne Anfang und Ende, also kein Geschöpf sey. In seiner Fides legt er das Glaubensbekenntniß seiner Partei dahin: „Wir glauben an einen Vater, der nicht Sohn ist, sondern den Sohn ohne Anfang und sich erzeugte, nicht schuf; an einen Sohn, der nicht Vater ist, aber den Vater hat, an dem er erzeugt, nicht geschaffen ist; an einen heil. Geist, der in der That der heil. Gottes ist. Damit bekennen wir auch die Eine Substanz der göttlichen Dreieinigkeit.“ Zugleich verwahrt er sich gegen die Apollinaristen, denen er so fern als den Arianern stehe. In seinem libellus precum endlich, der von Marcellinus mit unterzeichnet ist, wird um Einhalt der Verfolgungen gebeten, welche weniger den Verfolgten selbst schädlich seyen, als das römische Reich zum Untergang führen werden. Auf diese Bittschrift erfolgte ein Rescript des Theodosius, in welchem Schonung gegen die luciferianischen Bischöfe Gregorius und Gerassidas anbefohlen und gesagt wird: „sciant cuncti id vobis animis nostris, ut cultores omnipotentis dei non aliud nisi catholicos esse credamus.“

Dr. Pfeiffer.

Faustus, der Manichäer, geb. zu Mileve in Numidien, Bischof der afrikanischen Manichäer, Zeitgenosse Augustins, ein Mann von großer natürlicher Begabung, Gewandtheit und Beredsamkeit, von großer Einbildung auf seine Weisheit, aber nicht ohne

eine gewisse natürliche Offenheit und Gutmüthigkeit, eines der bedeutendsten Häupter seiner Sekte, von seinen Sektengenossen wie ein Orakel geachtet. Auch Augustin in seiner manichäischen Jugendperiode legte von ihm eine hohe Meinung und suchte bei ihm, als er ihn endlich zu Carthago kennen lernte, Verhütung und Lösung seiner Zweifel, fand aber weder die geistige Tiefe noch die Gründlichkeit und den Umfang des Wissens, die er erwartete: seine Belesenheit war wenig umfassend, die Naturwissenschaften waren ihm völlig fremd; durch oberflächliches Scheinwissen und Redefertigkeit mußte er Andern zu imponiren; für Augustin aber wurde er eben dadurch zu einem Hauptwerkzeug, ihn aus den Banden des Manichäismus zu befreien. Später schrieb Faustus eine Schrift zur Vertheidigung des Manichäismus und zur Bestreitung der lathol. Lehre, worin er die gewöhnlichen manich. Angriffe gegen die Dogmen und Institutionen der Kirche, besonders auch Einwürfe gegen die heil. Schrift, namentlich des A. T., nicht ohne Witz und Scharfsinn vorträgt. Augustin unternahm auf den Wunsch seiner Freunde die Widerlegung dieser Schrift in seinen 33 Büchern *contra Faustum* (geschr. 400, dem Hieronymus übersandt 404), welche für die Kenntniß des Manichäismus dadurch von besonderem Werth sind, daß sie uns nicht bloß Notizen über Faustus, sondern auch ziemlich vollständige Auszüge aus dessen Schrift mittheilen, welche von Augustin Abschnitt für Abschnitt widerlegt wird. S. *August. Conf.* V, 3. 5. 6. 7.; *de Civ. D.* XV., *Retract.* II., 7.; *c. Faust.*, l. XXXIII. ed. Paris. Tom. VIII. und die R. Gesch. von Schröckh XI. S. 289; Reander II. 3. S. 1476; Gieseler, weitere Literatur u. d. Art. Manichäismus.

Wagemann.

Faustus von Rhegium (Reji, Rhiez, Regiensis, Rejonais), einer der bedeutendsten Vertreter des Semipelagianismus, geb. in Britannien zu Anfang des 5. Jahrh., gebildet in Philosophie und Rhetorik, wird Mönch im Kloster Lerinum (s. d.), wo er dem Studium der heiligen Wissenschaften und strenger klösterlicher Ascese sich widmet, Abt daselbst um's Jahr 434, in welchem Amt er durch seine Vorträge wohlthätig wirkt, wird Bischof von Reji oder Rhegium in der Provence 454 oder 455, 481 wegen einer Schrift gegen die Arianer von dem arianischen Westgothenkönig Eurich verbannt, lehrt im Jahre 484 zurück, stirbt in hohem Alter (um's Jahr 493 wie es scheint) — ausgezeichnet durch milden praktisch-christlichen Sinn und eine eifrige und gesegnete Wirksamkeit in den schweren Zeiten der Völkerwanderung und des herrschenden Arianismus. Er wirkt für Ausbreitung des Christenthums, für klösterliche Zucht und Frömmigkeit, besonders aber nimmt er an den mancherlei Lehrstreitigkeiten, die sein Jahrhundert theils vom vorigen überkommen, theils neu erzeugt hatte, lebhaften Antheil durch Briefe, Predigten, Schriften und mündliche Verhandlungen. Vielsach wurde sein Rath gesucht, sein Gutachten eingeholt. Er schrieb Briefe und Traktate wider den Monophysitismus, wider Arianer und Macedonianer, über verschiedene dogmatische und praktische Fragen, z. B. die Buße auf dem Sterbebett, den Zustand der Seele nach dem Tode, über die Natur der Seele (deren Körperlichkeit — im Unterschied von der reinen Geistigkeit Gottes — er nach dem Vorgang von Hilarius, Didymus u. A. besonders in antiarianischem Interesse behauptete, unter dem Widerspruch des Claudianus Mamertus, s. d. Art. Bd. II. S. 712); auch Homilien oder Mönchreden (*sermones ad monachos*) von ihm sind zum Theil unter fremdem Namen (dem des Euseb. Emef.) erhalten. — Am bedeutendsten jedoch war seine Betheiligung am semipelagianischen Streit. Als um's Jahr 474 der Presbyter Lucidus die augustinische Lehre von Gnade, Freiheit und Vorherbestimmung in schroffen Ausdrücken vorgetragen hatte, so richtete Faustus nach vergeblichen mündlichen Verhandlungen im Namen einer Anzahl von gallischen Bischöfen ein Schreiben an denselben, worin er ihn zum Widerruf seiner prädestinationalischen Behauptungen auffordert. Diesen Widerruf leistete Lucidus auf (oder nach) einer Synode zu Arles 475 in mehr als genügender Weise (s. *Manet* T. VII. p. 1007, Röhler, Bibl. d. R. V. X. S. 326 ff.). Aus Anlaß dieses Streits und auf Antrag der beiden deshalb gehaltenen Synoden zu Arles und Lyon suchte Faustus seine schon in der epistola

ad Lucidum ausgesprochene vermittelnde Aufsicht über die streitigen Fragen näher zu entwickeln in seiner Schrift *de gratia Dei et humanae mentis libero arbitrio lib. II.* — der tüchtigsten Streitschrift und Apologie des Semipelagianismus. — Mehr ein Mann der praktischen Frömmigkeit als der speculativen Schärfe und Consequenz, will Faustus in der theol. Anthropologie ebenso wie in der Christologie zwischen den beiden Extremen — einseitiger Hervorhebung des Göttlichen oder des Menschlichen — vermitteln: er befreit die Irrthümer des Pelagius wie die der sogenannten Prädestinarianer und zugleich — wenigstens indirekt — die Lehre Augustins selbst, ohne jedoch als Gegner des seligen und gelehrten Bischofs erscheinen zu wollen. Faustus leugnet auf's Entschiedenste eine absolute Prädestination als einen heidnischen Fatalismus, unterscheidet mit der Schrift *de vocatione gentium*, mit der er sich überhaupt vielfach berührt, die *gratia generalis*, die religiös-sittliche Anlage, womit Gott in der Schöpfung schon den Menschen ausstattet und welche auch durch die Sünde nicht ganz verleren ist, und die *gratia specialis*, die erst durch das Christenthum dem Menschen verliehen wird. Nun geht zwar auch die Erlösungsgnade im Allgemeinen allem menschlichen Verdienst voran; aber doch ist die Wirkung der Gnade im Einzelnen bedingt durch die Willensrichtung des Menschen und den Gebrauch, den dieser von dem im Christenthum eröffneten Brunnen des Heils machen will; ja es geschieht manchmal, daß der menschliche Wille „*Deo ita ordinante gratias speciales praecedat*“, daß nicht die Gnade, sondern der freie Wille den Anfang im Heilswerk macht. — Die Schrift des Faustus machte großes Aufsehen, fand zwar im südlichen Gallien Beifall, erregte aber anderwärts trotz ihrer milden und vermittelnden Haltung großen Widerspruch; ja gerade diese Schrift und die Bewegungen, zu dieselbe besonders auch in Constantinopel hervorrief, die heftigen Angriffe der fanatischen scythischen Mönche 520, und die dadurch veranlaßten Verhandlungen in Konstantinopel, Gallien u. s. w., führten die schließliche Verdamnung des Semipelagianismus auf den Synoden zu Orange und Valence und die bestätigenden Aussprüche der römischen Bischöfe — glücklichster Weise erst lang nach dem Tode des Faustus — herbei.

Eine Gesamtausgabe der Schriften des Faustus fehlt; sie finden sich, jedoch in ziemlich vernachlässigtem incorrectem Text, in den griech. patr. Sammlungen, 3. B. Biblioth. Patr. Magna T. V. p. III. p. 500 sqq. Bibl. Lugdun. VIII. 525 sqq.; Hergle bei Köhler, Bibl. d. R.B. X. S. 280 ff. Vgl. über Faustus: *Ceillier*, hist. générale des auteurs sacr. et eccl. T. XV. p. 157 sqq.; *Hist. littér. de la France par de relig. Bened.* T. II. p. 585; *Neander*, Kirchengesch. II. 3. S. 1347 ff.; *Wiggett* August. u. Pelag. II. S. 224 ff. 238 ff. Vgl. b. Art. Semipelagianismus.

Wagemann.

Faustus, Sozini, f. Sozzini.

Febronius, Justinus, f. Hontheim.

Feder (Johann Michael), Dr. der Theologie und Professor zu Würzburg, geboren 1753 zu Dellingen, ward nach Absolvirung der Gymnasial- und philosophischen Studien 1772 im Clericalseminar zu Würzburg aufgenommen. Der Fürstbischof Anton Friedrich, dem es nach Aufhebung des Jesuitenordens sehr am Herzen lag, tüchtige Lehrer für die Universität heranzuziehen, ließ den jungen Feder auf Kosten des Universitätsfonds Thesen *ex universa theologia* defendiren und zum Licentiaten der Theologie promoviren. Dies geschah 1777; im gleichen Jahre ward er als Priester ordinirt, und sofort zur subalternen Seelsorge auf dem platten Land, später in der Hauptstadt verwendet. Im Jahr 1785 ward er zum außerordentlichen, im folgenden zum ordentlichen Professor ernannt; 1794 erhielt er als Nebenamt das Präsidium der Marianischen Seelschaft, vermöge dessen er jährlich neun Predigten in der Universitätskirche zu halten hatte, die er alle drucken ließ. 1795 ward er zum Censurrath, 1798 zum geistlichen Rath ernannt. Bei der im Jahre 1803—1804 erfolgten Organisation der Universität ward er angewiesen, seine Kraft einzig zur Pflege der Universitätsbibliothek als Bibliothekar zu verwenden; 1811 ward er in den Ruhestand versetzt und starb 1824.

Feuer war ein sehr fruchtbarer Schriftsteller. Ein vollständiges Verzeichniß seiner schriftstellerischen Arbeiten findet sich im *Thesaurus librorum rei catholicae* (Würzburg 1848) p. 232 sq. Aus dem Französischen übersehte er *Blanchard's Krankentrost* (Bamberg 1785), *Fabert's Betrachtungen über christl. Moral* (Würzb. 1786), *Bonisset's Lebensgeschichte Fenelon's* (Würzb. 1809—1812); aus dem Englischen *Gerard's Vorlesungen über Führung des Pastoralamtes* (Würzb. 1803). Aus dem Lateinischen übersehte er außer einigen altklassischen Schriften von Cicero und Corn. Nepos die *Abhandlung von Vincenz von Perin über das Alterthum des kathol. Glaubens* (Bamb. 1785) und die *Bischofsweihe aus dem römischen Pontificale* (Würzb. 1795); aus dem Griechischen die *Reden des Chrysostomus über das Evangelium Matthäi* (Augsb. 1786) und *Johannis* (Augsb. 1788); *Chrys's Schriften* (Bamb. 1786), *Theodore's zehn Reden von der Botschaft* (Würzb. 1788). Außerdem verbesserte er die *Braun'sche Bibelübersetzung* (Münch. 1803), nahm vorzüglichen Antheil an den *Würzburger Gelehrten Anzeigen*, die von ihm 1788—1792 redigirt wurden, und gab ein *Magazin zur Beförderung des Schulwesens im kathol. Deutschland* (3 Bde., Würzb. 1791—1797) heraus. Vgl. *Feldner, Gelehrten-Lexikon der deutschen katholischen Geistlichkeit*. Bd. 1. S. 210—213.

Dr. Pressel.

Fegfeuer ist = Reinigungsfener, lat. *ignis purgatorius*, griech. πῦρ καθάρσιον oder καθαρτήριο. Als reinigend und als Bild oder Symbol der Reinigung, Läuterung kommt das Feuer nicht selten in der heil. Schrift vor (1 Petr. 1, 7. Matth. 3, 11. Apostelgesch. 2, 3. Röm. 3, 2 und wohl auch Jer. 23, 29.); daneben aber auch als verzehrend (1 Kor. 3, 11.) und als Symbol der Strafe, ja der Verdammniß (Mark. 9, 44. Matth. 3, 10. 12; 25, 41. u. a.). Nur in den Stellen letzterer Art aber ist ein bestimmtes Hinausgehen über die gegenwärtige Existenz, und zwar so daß der große Entscheidungstag der Zukunft des Herrn (1 Kor. 3.), oder auch der αἰὼν μέλλων, der Weltlauf nach dieser in's Auge gefaßt wird. In Betreff der Zwischenzeit zwischen dem Tode der Einzelnen und der Auferstehung der Todten oder dem entscheidenden Gericht findet sich keine ausdrückliche Hinweisung auf Reinigung. Denn wenn auch in der Erzählung vom reichen Mann (Luk. 16.) von einem Feuer die Rede ist, so wird dasselbe doch nur als peinigend, nicht als reinigend dargestellt. Da aber hier von der Erlösung noch ganz abgesehen wird, so ist durch diese Stelle die Sache noch keineswegs erledigt; und die Stellen 1 Petr. 3, 19; 4, 6. deuten auf ein Hineinreichen der versöhnenden und heiligenden Kraft des Herrn in das Gebiet der Hingeschiedenen; so daß man nicht ohne Schriftgrund behaupten mag, die sogenannte Höllensfahrt Christi, welche eben so eine fortgehende Wirkung des Alles Erfüllenden (Eph. 4, 10.) mit sich geführt haben wird, wie sein Gekommenseyn in die irdische Welt, weise auf ein Befastigseyn auch der Todtenwelt in der Wirksamkeit der Erlösung. Hievon aber diejenigen auszuschließen, welche schon in diesem Leben dieselbe zu erfahren angefangen haben, aber, sey es mehr oder weniger durch eigene Schuld, Untreue, Nachlässigkeit, Trägheit, Saumseligkeit, oder mehr durch die Verhältnisse und Umstände und die Schuld Anderer, in der Heiligung zurückgeblieben, in einem höheren oder geringeren Grade noch „fleischlich“ in dem Sinne von 1 Kor. 3, 1., vom Geiste Christi noch nicht durchdrungen, und obwohl nicht leer von Christo, nicht ohne Glauben und Anhänglichkeit an ihn, doch von allerlei Unlauterkeit noch mehr oder weniger befestet sind, — diese von der dort fortgehenden Wirksamkeit der Erlösung auszuschließen, sind wir auf keine Weise berechtigt; und anzunehmen, daß entweder der Tod oder die Auferstehung auf einmal alle Befleckung und Mängel hinwegnehme, also daß eine Läuterung und Förderung im Zwischenzustand entbehrlich sey, sind wir weder durch das Schriftwort veranlaßt, noch hat dieses eine innere Wahrscheinlichkeit für sich. Wir werden also der Erwartung Raum geben dürfen, daß die reinigende Kraft des Blutes Christi (1 Joh. 1, 7.), welcher immerdar lebend die Seinigen Alle vertritt (Hebr. 7, 25.), diesen zu gute komme zu ihrer völligen Läuterung und Zubereitung zur reinen Gemeinschaft mit dem Herrn oder zur Vollführung des angefangenen

guten Werks (Phil. 1, 6.), welche freilich je nach dem Maße eigener Verschuldung mit Verschäumniß mit Schmerz verbunden seyn wird, so daß darin auch die vergeltende Gerechtigkeit züchtigend sich erweisen wird. Die nachapostolische Zeit trifft daher kein so rechter Vorwurf, wenn sie von schmerzlichen Zuständen hingeschiedener Gläubigen redet. Der Ausdruck „Reinigungsfeuer“ aber kommt in der alten griechischen Kirche noch nicht in Bezug auf den Zwischenzustand vor: bei dem alexandrinischen Clement von Rom (im gegenwärtigen Leben, bei Origenes u. A. von dem Feuer des Weltendes, welches für die noch Unvollendeten eine schmerzliche Läuterung mit sich führen werde (vgl. 1 Kor. 3, 11.)). Die Ausbildung der eigentlichen Fegfeuerlehre gehört dem Abendland an. Jedoch ist auch hier wohl zu unterscheiden zwischen der alten Reinigungslehre und zwischen der im Mittelalter ausgebildeten Fegfeuerlehre, wie sie in der römisch-tridentinischen Kirche in Geltung geblieben ist (vgl. Marheineke, Vorl. über Ezech. S. 212 ff.). Jene finden wir in ihren Anfängen bei Augustinus, in ihrer weiteren Entwicklung bei Cäsarius, Bischof von Arles und bei Gregor d. Gr. Augustinus hatte die Möglichkeit jenseitiger zeitlicher Strafen angezeigt in Matth. 12, 32. und bezieht darauf vermuthungsweise („vielleicht“) auch 1 Kor. 3, 11 ff. Es möge, meint er, auch jenseits ein Reinigungsfeuer geben für solche, die in der Anhänglichkeit an's Irdische befangen seyen, jedoch nur so, daß sie noch lieber dieses, als Christum darangehten möchten. Je nach der Größe derselben werden sie durch dieses Feuer langsamer oder schneller gerettet (zur Seligkeit geeignet) werden. Dies wird von Cäsarius dahin erweitert, daß solche, die im Wiedergutmachen kleiner Sünden (durch Almosen u.) läßig seyen, um unbesiegt zum ewigen Leben zu gelangen, durch das langwierige Feuer jenseits der Welt geläutert werden müssen. Gregor d. Gr., der dies weiter ausführt, bezieht auf diese leichten Verschuldungen (*leues culpae*) das Feuer, Stroh und Stoppeln 1 Kor. 3. läßt aber die jenseitige Reinigung bedingt seyn durch in diesem Leben gethane gute Werke. — Und wie schon ältere Väter (Tertullian) annahmen, daß jene schmerzlichen Zustände durch die Gebete der Lebenden in Verbindung mit Darbringungen (*oblationes*) in ihrem Namen, also im Zusammenhang mit der Eucharistie, gemildert werden mögen, so sieht auch Gregor die Darbringung des heiligen Opfers als eine große Hülfe für die Seelen in diesem Zustand an (Ursprung der Seelenmessen).

Diese ältere Reinigungslehre wurde in der scholastischen Theologie theils weiter ausgesponnen, theils modificirt, im Zusammenhang mit der Lehre vom Sakrament der Buße und mit der Ablasslehre. So entstand die Fegfeuerlehre der römischen Kirche. Die Gläubigen, d. h. in der Gemeinschaft der Kirche und ihrer Heilmittel stehenden, und durch bußfertigen Sinn und pflichtmäßiges Bekenntniß ihrer Sünden vor dem Priester (Beichte) der rechtsertigenden Gnade würdig Gewordenen, erlangen die priesterliche Absolution, d. h. die Lösung von der Schuld und ewigen Strafe unter der Bedingung, daß sie auch der Kirche, deren Ordnung sie verletzt haben, genugsam durch Uebernahme der vom Priester ihnen auferlegten zeitlichen Strafen, der Pönitenzen des alten Bußkanons, oder durch andere willkürlich übernommene und freiwillig geleisteten guten Werke (Fasten, Almosen, Wallfahrten). Wer nun damit nicht in's Reine gekommen ist während seines irdischen Lebens, der hat im jenseitigen Reinigungsort das noch unerledigte Geliebte unter peinlichen Schmerzen abzubüßen. — Aber die Kirche kann auch diesen mit ihren Heilmitteln noch zu Hülfe kommen, und ihnen eine völlige oder theilweise Befreiung von diesen nach erlangter Sündenvergebung noch zu leistenden zeitlichen Büßungen verschaffen, vor Allem durch das Messiasopfer, welches für Lebendige und Todte dargebracht wird und durch welches das Leiden Christi auch zur Pinderung oder Aufhebung der im Fegfeuer zu büßenden Strafen angeeignet wird (*applicatur*); selbst durch den Ablass, indem sie aus dem Schatze der überflüssigen Verdienste Christi und der Heiligen, über welchen sie zu verfügen hat, auch den Hingeshiedenen, welche sie dessen würdig achtet, nach ihrem Gutbefinden zutheilt, sey es nun in der Weise der Absolutionen, insofern der Pabst, der Verwalter jenes Schatzes, auch über die Seelen

im Fegfeuer solche Gewalt hat, sey es, wie die Mehrzahl annimmt, per modum auftragii, so daß nicht der Ablass an sich, sondern die suffragia — die Hülfsleistungen der Lebenden, wodurch die Erlangung desselben bedingt ist: Gebete, Messen, Almosen, Wallfahrten, Fasten u. als eine Art Stellvertretung ihnen zu Gute kommen; nach Bellarmin: per modum solutionis, non absolutiois, ergo per modum suffragii satisfactorii.

Gegen diese Fegfeuerlehre erhebt die evangelische Kirche eine energische Protestation, am stärksten in den Schmalkald. Artikeln, worin gesagt wird (P. II. 2.), daß das Fegfeuer mit allem seinem Gepränge, Gottesdienst und Gewerbe für ein lauter Teufelsgepöhl zu halten sey. Denn es sey auch wider den Hauptartikel, daß allein Christus und nicht Menschenwerk den Seelen helfen soll; ohne daß sonst auch uns nichts von den Todten geboten und befohlen sey. — Ebenso bezeugt die zweite Helvet. Confession: es widerspreche dem Bekenntniß: ich glaube Vergebung der Sünden und ewiges Leben, der vollen Reinigung durch Christum und den Aussprüchen Christi. Die Gallische Confession bezeichnet es als eine Erfindung aus derselben Werkstätte, woraus alles das, wodurch man Gnade und Seligkeit verdienen zu können wähne, geflossen, und als verwerflich nicht allein wegen des sich daran hängenden Wahns der Verdienstlichkeit, sondern auch als menschliche Erfindung und als ein den Gewissen auferlegtes Menschenjoch. — Eine Verneinung sowohl vom formalen als vom materialen Princip aus.

Die Synode von Trient beschränkte sich darauf, einen jenseitigen Reinigungsort (purgatorium) zu behaupten, ohne über das Mittel der Reinigung etwas festzusetzen. Bellarmin aber stellt es als etwas Gewisses hin, daß im Reinigungsort, wie in der Hölle, ein Feuer sey, ob im eigentlichen oder uneigentlichen Sinn, sey eine offene Frage; er selbst erklärt sich für ein eigentliches materielles (corporeus) Feuer.

Von Seiten der griechischen Kirche ließ man sich in der Unionsformel zu Florenz (1439) zur Annahme von Strafen nach dem Tode herbei, wodurch die Sünden derer gereinigt werden, welche in der Liebe Gottes gestorben, ehe sie mit den der Sinnesänderung würdigen Früchten für die Vergehungen und Versäumnisse genug gethan. — In diesem Zustand sollen sie nach der Conf. des Metrophanes Kritop. Gewissenspein leiden, welche währt, so lange Gott will. Auch nach der Conf. des Dositheus erleiden die Seelen derer, welche ihre Sünden nicht auf Erden gebüßt, die Strafe dafür im Hades, sind aber in einer Erwartung (συνελθοντες) der Befreiung von da, welche ihnen wird durch die höchste Güte mittelst des Gebets der Priester und der von ihren Verwandten ihremwegen gegebenen Wohlthaten, insbesondere durch das unblutige Opfer, welches die Verwandten für ihre Entschlafenen, und die Kirche insgesamt für Alle täglich darbringt. Das Fegfeuer wird als schriftwidrig verworfen, am entschiedensten von der Conf. orthod., welche von einem Mittelzustand zwischen σωόμενοι und ἀπολλύμενοι (solchen, die selig werden und verloren gehen) nichts wissen will, und alle Möglichkeit der Besserung im Jenseits verneint, wegen der alle Selbstthätigkeit in dieser Hinsicht ausschließenden Verbundenheit der Seelen, aber Aussicht auf die Befreiung von den Banden des Hades durch Almosen und Gebete der Lebenden, insbesondere durch das unblutige Opfer eröffnet, da es ja nur heiße, daß Gott die Macht habe, in die Gehenna (Hölle) zu werfen, nicht aber, daß er es thue. Solche Versöhnung Gottes durch die Lebenden könne auch den mit den schwersten Verbrechen Hinübergegangenen helfen.

Daß auch in diese Bestimmungen, welche theilweise der älteren Reinigungslehre sich näher anschließen, die evangelische Kirche nicht eingehen könne, ist einleuchtend. Aber unbeschadet ihres Principis kann sie in aller Mäßigkeit und Besonnenheit über die anfängliche Verneinung, zu der sie guten Grund hatte, hinausgehen. Hält man nur fest, daß Christus allein, nicht menschliche Werke, die Seelen befreie, weist man nur Alles ab, was von Abbüßung zeitlicher, göttlicher oder kirchlicher Strafen, und vom Einfluß des unblutigen Opfers und des kirchlichen Ablasses und allerlei menschlicher Leistungen auf den Zustand der Hingeshiedenen gelehrt wird, sagt man sich entschieden los von der pelagianisirenden Annahme verdienstlicher und überverdienstlicher Leistungen

und von der quantitativen Schätzung menschlichen Thuns, von der schriftwidrigen Lehre einer Wiederholung des Opfers Christi, und von allen hierarchischen, die Heilssangelegenheiten für priesterliche und päpstliche Autorität ausbeutenden Tendenzen, so wird dem evangelischen Prinzip durch die oben angedeutete Reinigungslehre keineswegs Abbruch gethan, vielmehr der evangelische Glaube an die Allgenugsamkeit Christi, seines Verdienstes und seiner Heiligungskraft auf eine die Ehre Christi fördernde Weise bezogen. Es handelt sich dabei nicht um Wähgung, um Vergütung oder Ausgleichung von Verstößen und Verschümnissen durch Straßleiden, sondern um eine Behätigung der Reinigungskraft Christi an den in verschiedenen Maßen und Graden in Unlauterkeit und mangelhafter Heiligung Hingeshiedenen, wobei es freilich nicht ohne sehr schmerzliche Empfindungen abgehen wird, insofern sie jene Kraft während des irdischen Lebens nicht gehörig bei sich haben wirken lassen. — In diesem Reinigungsprozeß wird nun immerhin Christus auch vermittelnde Organe seiner Wirkksamkeit haben, und die Gemeinschaft der diesseitigen und jenseitigen Glieder des Leibes Christi wird auch in dieser Hinsicht sich thätig erweisen; aber alle Wirkksamkeit muß dadurch bedingt seyn, daß die in Beziehung zu einander Tretenden in Christo als dem gemeinsamen Haupte sich begegnen. Die hiesür Thätigen müssen betend, auch in gemeinschaftlichem Gebet, insbesondere in den Momenten der höchsten Feier (Abendmahl) auf Christum sich richten und in sehnfüchtigem Ringen Ihn erfassen als den, der auch den Hingeshiedenen seine Heilskraft zu Gute kommen lassen möge zu ihrer Pflügerung und Vollenbung. In besondern Fällen, wo Jemand mit beschwertem Gewissen wegen einer zurückgebliebenen Schuld oder Verschümnis hinübergegangen, mag auch Erstattung und Liebesthätigkeit den Reinigungsprozeß fördern. Nur Alles in Christo, so daß solcher Thätigkeit keinerlei versöhnende Kraft zugeschrieben, sondern Alles auf die absolute und allgenugsame Versöhnung Christi zurückgeführt, und nur das hinweggeräumt werde, was die volle Freude des Ergreifens, den vollen Genuß der Versöhnung Christi bei jenen Seelen noch hindern mag. Dies angenommen, erscheint Manches mit Recht Abgewiesene als eine in Mißverstand und Verdröbung der Heilswahrheit und hierarchischer Selbstsucht beruhende Verunstaltung wohl begründeter christlicher Ahnungen, Hoffnungen und Bestrebungen.

Vgl. die Werke von Winer, Marheineke, Guerike, Thiersch u. A. über Symbolik; Baumgarten-Crusius, Compend. der christl. Dogmengesch. II. 380 ff.; G. Calixtus, de igno purgatorio, Helmst. 1643. Cum U. Cal. vindiciis. Ib. 1650. Hoffner, de orig. dogm. Rom. de purg. Hal. 1792. — R. Bellarmin, de igno purg., und Val. Poß, das Dogma der griech. Kirche vom Purgatorium. Regensb. 1842. Kling.

Feiertage, s. Festtage.

Fetgenhauer, Paul, ein Theosoph und Mystiker, wurde zu Ende des 16. Jahrhunderts zu Putzschwiy in Böhmen geboren. Er studierte in Wittenberg Theologie und trat, in sein Vaterland zurückgekehrt, im Jahre 1620 als Schriftsteller auf. In seiner „Chronologie“ stellte er die Behauptung auf, daß die Welt 265 Jahre früher geschaffen sey, als man gewöhnlich annehme, so daß das Geburtsjahr Christi in das Jahr d. Z. 4235 fallen würde, welche Zahl dadurch, daß ein doppelter Septenarius sich in ihr findet, ihm auch als eine doppelt heilige Zahl erschien. Da nun die Welt überhaupt nicht länger als 6000 Jahre bestehen könne, so mußte, schloß Fetgenhauer, in 145 Jahren (vom Jahr 1620 an gerechnet) das Ende derselben eintreten. Da nun aber ferner um der Ausgewählten willen diese Tage sollen verkürzt werden, so sey anzunehmen, daß der jüngste Tag vor der Thür sey, obgleich ihm darüber keine besondere Offenbarung geworden. In seinem „Zeitspiegel“ trat er gegen die Verderbnisse der Kirche und der lutherischen Geistlichkeit auf und machte gegen sie seine prophetische Gabe geltend. Bei den Verfolgungen, welche in Böhmen über die Protestanten ergingen, mußte auch er sein Vaterland verlassen. Im Jahr 1623 finden wir ihn in Amsterdam, dem Zufluchtsorte so Vieler, die der Religion wegen vertrieben wurden. Von da aus erließ er mehrere seiner alchemistischen und mystischen Schriften, wobei er nicht unterließ, die bestehende Kirche als ein

verfluchtes Babel zu verschreien. Gegen ihn schrieb u. a. Georg Rost, Hofprediger und Kirchenrath zu Güstrow: „Feldbuch vom Rosengarten oder Bericht von den neuen Propheten, Rosenkreuzern, Chiliaften und Enthusiasten.“ — Auch andere Theologen traten wider ihn auf. Die theologischen Irrthümer Felgenhauers lassen sich auf Sabellianismus und Monophysitismus zurückführen mit pantheistisch-kabbalistischer Grundlage. Seine bei Janson in Amsterdam gedruckten Schriften wurden vielfach in Deutschland verbreitet und von Leuten aus der niedern Volksklasse begierig gelesen, weil sie darin höhere Geheimnisse zu entdecken glaubten. Darüber beunruhigt, wandte sich die Geistlichkeit der drei Städte Lübeck, Hamburg und Lüneburg an das Ministerium zu Amsterdam mit der Bitte, der Verbreitung Felgenhauer'scher Schriften Einhalt zu thun. Auch hielten sie einen Convent zu Mollen, auf welchem sie beschloffen, das Volk vor Schwärmerci zu warnen und nöthigensfalls mit Hülfe der Obrigkeit dagegen einzuschreiten. Nicolaus Hunnius gab sodann, Namens der Lübeck'schen Geistlichkeit, einen „ausführlichen Bericht von den neuen Propheten, die sich Erleuchtete, Gottesgelehrte und Theosophos nennen, Religion, Lehr und Glauben“ heraus, welchem Felgenhauer 1636 seine „gründliche Verantwortung“ entgegensezte, die aber ungedruckt blieb. Ueberhaupt fuhr er fort, seine seltsamen Meinungen sowohl mündlich als schriftlich zu verbreiten und hielt auch, nachdem er sich zu Bedekersee, in der Nähe von Bremen, niedergelassen, Conventikel, in welchen er das Abendmahl in ungeäuerten Kuchen mit rothem Weine austheilte und Rinder tautste. Von Bremen ausgewiesen, scheint er sich wiederum nach Holland gewandt zu haben. Als er dann in Sublingen (Grafschaft Hoya) sein Wesen trieb, wurde er auf Befehl der Regierungen zu Jelle und Hannover den 17. Sept. 1657 festgenommen und in dem Amtshause zu Eyle gefangen gesetzt. Vergebens suchten der Superintendent Rüdeker und andere Geistliche ihn zur Orthodoxie zu belehren. Der Haß entlassen, ging er nach Hamburg, wo er seine „Sermones über die Sonntagsewangelia“ schrieb, die aber nicht gedruckt wurden. Er muß nach 1660 gestorben sein. Wo? ist nicht bekannt. Ein Verzeichniß seiner zahlreichen Schriften (46 Nummern), zum Theil unter seltsamen Titeln, findet sich bei Adelung, Geschichte der menschl. Nartheit. Bd. IV. S. 400 ff. als Beilage zu dessen Biographie. Außerdem sind zu vergl. Arnold, Kirchen- und Repertihistorie Theil III. K. 5. Star's Lübeck'sche Kirchengeschichte S. 790. Unschuld. Nachw. 1705. S. 268—72.

Fagenbach.

Felicitissimus. Schisma des 3., eine der Streitigkeiten, in welche Eyprian als Bischof von Karthago mit einem Theil seines Klerus und seiner Gemeinde verwickelt war, über welchen aber noch theilweises Dunkel liegt, da die einzigen und dazu unvollständigen Nachrichten nur in den Briefen Eyprians überliefert sind (epist. 38. 39. 40. 42. 55.). — Der erste Grund zur Spaltung lag schon in den die Wahl des Eyprians zum Bischof begleitenden Umständen. Er war durch die Stimme der Gemeinde gewählt worden; aber eine Partei der Geistlichkeit war und blieb aus unbekannten Gründen mit seiner Wahl unzufrieden, und es zeigt sich so als das eine Element des Schisma's der Streit zwischen dem aristokratischen Presbyterialsystem und dem monarchischen System des im Bewußtseyn der höchsten geistlichen, ihm vermeintlich nach göttlichem Recht verliehenen bischöflichen Gewalt handelnden Eyprian, welcher in manchen Handlungen der Presbyter einen Eingriff in seine bischöflichen Rechte erblickte, wie umgekehrt die Presbyter in manchen Vornahmen des Bischofs Eingriffe in ihre Rechte. Insbesondere ernannte der Presbyter Novatus, ein leibenschaftlicher, unternehmender, sich jedoch keineswegs gleichbleibender Mann, ohne Einverständniß mit dem Bischof, den Felicitissimus zum Diakonus an seiner Kirche. Eyprian erklärte diese Ernennung für einen Eingriff in seine bischöfliche Gewalt, ließ ihn aber gleichwohl im Amte, zu welcher Rücksicht wohl auch der eingefallene Ausbruch der Decianischen Verfolgung mitwirken mochte. Während der nun durch diese Verfolgung veranlaßten Abwesenheit des Bischofs von Karthago hatten einige Presbyter wiederum ohne Einverständniß mit dem Bischof angefangen, die Gefallenen auf die gar zu reichlich ausgeheilten Libellos pacis der Märtyrer wieder in die Kirchengemeinschaft aufzunehmen,

und es bildet eben die Frage über die Wiederaufnahme der lapsi das zweite zum Schisma mitwirkende, jedoch, wie es scheint, mehr zufällig hinzugegetretene Moment, indem Cyprian die strengere, jene Presbyter die laxere Praxis befolgten. Als nun der immer noch abwesende Bischof eine Commission nach Karthago sandte, welche sich theils auf das Benehmen der lapsi, theils auf Unterstützungen, die aus der kirchlichen Almosenkasse für gewisse Fälle geleistet werden sollten, bezog, so fand dieselbe von Seite des Felicissimus, welchen das Verfahren des Cyprians als einen Eingriff in seine Diöcesanbefugnisse, zu welchem in der afrikanischen Kirche die Verwaltung der Kirchenkasse gehörte, ansah, offenen Widerstand; ja er erklärte, daß er keinen von denen, welche vor der bischöflichen Commission erscheinen würden, zur Communion in seiner Kirche zulassen werde. Diese Kirche wurde nun der Sammelplatz aller der lapsi, welche die Entscheidung ihrer Sache nicht auf die Rückkehr des Bischofs ausgesetzt seyn lassen, sondern um leichteren Preis wieder aufgenommen werden wollten; und wurde der Widerstand des Felicissimus durch den Anschluß von fünf Presbytern und eines großen Theils der Confessoren um so gefährlicher. Als nun Cyprian nach Ostern 251 nach Karthago zurückkehrte, wurde auf einer Synode theils die Angelegenheit der lapsi geordnet, theils Felicissimus nebst den mit ihm verbundenen Presbytern excommunicirt. Aber die Partei desselben gab ihren Widerstand keineswegs so leicht auf; sie verstärkte sich vielmehr durch mehrere afrikanische Bischöfe, wählte anstatt des Cyprian einen jener fünf Presbyter, den Fortunatus, zum Bischof, und suchte durch den nach Rom, wo unterdessen der novatianische Streit ausgebrochen war, gesandten Felicissimus den dortigen Bischof Cornelius auf ihre Seite zu ziehen. Dieses blieb jedoch ohne Erfolg, indem Cyprian und Cornelius durch das gleiche Interesse gegen die Novatianer, welche unterdessen auch in Karthago einen besonderen Bischof Maximus angesetzt hatten, so daß in Karthago zu gleicher Zeit drei Bischöfe Cyprian, Fortunatus und Maximus neben, oder vielmehr gegen einander standen, verbunden waren. Da jedoch weithin von Fortunatus nicht mehr die Rede ist, so ergibt sich, daß seine Partei nicht lange bestand, und daß aus dem Streite Cyprian oder vielmehr seine Idee von der Macht und Stellung des Bischofs als Sieger hervorging. — Vergl. die ausführlichen Untersuchungen bei Walsh, Reperthorie II, 288—310. Neander Kirchengeschichte (erste Ausg.) I, 1, 360—386. Rettberg, Cyprian 89—138.

Felicitas, St. Die katholische Kirche gedenkt 1) 7. März einer Dienerin, welche um's Jahr 202 unter Septimius Severus zu Karthago mit Perpetua das Martyrium erlitt. Drei Tage nach ihrer Entbindung wurde sie zuerst einer wüthenden Ruh verworfen, dann hingerichtet. *) S. *Augustini Sermo I. in natali Perpetuae et Felicitatis*. 2) 23. Nov. der vornehmen römischen Wittwe Felicitas, einer christlichen Mutter der Makkabäer, welche nach ihren sieben Söhnen (deren Gedächtnistag 10. Juli) soll hingerichtet worden seyn. Ihre Zeit schwankt zwischen Antonin Pius und Marc Aurel (150 und 170).

Felix, der Manichäer. Ein Zeitgenosse Augustins, ein Aelterer oder Auserwählter der manichäischen Sekte, ohne wissenschaftliche Bildung, aber ein wissenschaftlicher, kluger und gewandter Kopf. Er war nach Hippo gekommen, um seine Irrthümer dort zu verbreiten. Augustin disputirte mit ihm zwei Tage lang in der Kirche desselben in Gegenwart der Gemeinde. Diese Verhandlungen von Ketariern ausgenommen, sind in zwei Büchern ausführlich niedergelegt. S. *Augustini Opera*. Paris. 1688. Benedictiner Ausgabe. Tom. VIII. de actis cum Felice Manichaeo. libr. II. Vergl. *Retract.* 2. 8. Felix hatte den Tag zuvor öffentlich geäußert, er sey bereit, sich mit seinen Büchern verbrennen zu lassen, wenn man etwas Unrechtes darin finde, aber während der Disputation

*) Es zeigt sich dabei die merkwürdige Erscheinung, daß Felicitas so wie Perpetua Montanistinnen waren, wie ihre von einem Montanisten verfaßten Acta bei Ruinart und in *Mancos primordia eccl. Afr.* p. 227 deutlich bewiesen. S. Geseler, *R. G.* I. 2. S. 290, 291.

zigte er sich furchtsam, schwach, ausweichend, und man vernuthete nach der ersten Zusammenkunft, er werde fliehen. Es mochte ihm nichts Gutes ahnen, nachdem man ihm seine Bücher abgenommen und unter öffentliches Siegel gelegt hatte. Augustin spricht mit ihm ruhig, leidenschaftlos, läßt aber den Gegner seine dialectische Gewandtheit und Ueberlegenheit fühlen. Es wurde jener berühmte Brief Mani's, worin sich dieser als einen Apostel Jesu Christi bezeichnet, die epistola fundamenti zu Grunde gelegt. Merkwürdig ist der Beweis, den Felix dafür zu führen sucht, daß Mani der von Christo verheißene Religionsreformer sey: „Mani ist gekommen und hat uns durch seine Predigt Anfang, Mitte und Ende gezeigt. Er hat uns belehrt über den Bau der Welt, warum sie erschaffen ist, aus was? durch wen? er hat uns belehrt, warum der Tag und die Nacht? belehrt über den Lauf der Sonne und des Mondes. Weil wir davon nichts gehört haben bei Paulus und in den Schriften der übrigen Apostel, so glauben wir dies, daß Mani der Paraklet ist.“ Augustin erwidert treffend: „Man liest nirgends im Evangelium, daß der Herr gesagt hat: Ich sende euch den Paraklet, damit er euch über den Lauf der Sonne und des Mondes belehre. Christen wollte er haben, nicht Mathematiker. Es genügt, wenn die Menschen von diesen Dingen so viel wissen, als sie in der Schule gelernt haben. Christus hat verheißt, der Paraklet werde kommen, um in alle Wahrheit zu leiten, aber er sagt dort nichts von Anfang, Mitte und Ende, nichts vom Lauf der Sonne und des Mondes. Oder wenn du je glaubst, daß diese Lehre zu den Wahrheiten gehöre, welche Christus durch den heiligen Geist verheißt hat, so frage ich dich: wie viel Sterne sind am Himmel? Wenn du jenen Geist erhalten hast, der solche Dinge lehren soll, so mußt du mir hierauf antworten.“ Ebenso siegreich löst er seine ferneren Einwürfe durch Hervorhebung des freien Willens und durch Unterscheidung des Zeugens und Schaffens in Gott im zweiten Buch. Er treibt den Gegner so in die Enge, daß dieser überwältigt durch die Gelehrsamkeit und das bischöfliche Ansehen des berühmten Kirchenlehrers, vielleicht auch aus Furcht vor den Gesetzen des Kaisers, nach langen Verhandlungen sich gesungen gibt und in die Worte ausbricht: Sage, was willst du, daß ich thun soll. Augustin verlangt das Anathema und spricht es auf den Wunsch des Felix zuerst über Mani aus, worauf Felix vor dem Volk erklärt: Ich, der ich bisher dem Mani geglaubt hatte, verfluche ihn und den verführerischen Geist, der in ihm war, welcher sagte, Gott habe einen Theil seines Wesens mit dem Reich der Finsterniß vermischt u. s. w. Diese alle und „die übrigen Gotteslästerungen des Mani verfluche ich.“ Das Protokoll wurde sofort von beiden unterzeichnet. Possidius im Leben Augustins R. 16 bestätigt es, Felix habe nach der dritten Zusammenkunft den Irrthum seiner Secte eingesehen, und sey zum Glauben der Kirche belehrt worden. Vergl. C. W. F. Walch, Entwurf einer vollständigen Historie der Ketzereien u. s. w. I. Thl. 802. Reander, Kirchengesch. I. 553. Gfrörer, allg. Kirchengesch. I. 481. Frommüller.

Felix, der Märtyrer, und seine Leidensgenossin Regula wurden als die ersten Verbreiter des Christenthums und darum als Schutzheilige der Stadt und der beiden Mönster zu Zürich verehrt, wie sie noch jetzt in dem Stadtsiegel ihre Stelle haben. Ihre Geschichte wurde von der Legende reich ausgeschmückt. In der einfacheren Form der letzteren werden sie nicht gerade mit der thebäischen Legion in Verbindung gebracht, sondern sind nur auf den Rath des Mauritius zur Predigt in die wüsten Gegenden der Schweiz ausgegangen; Rosler dagegen (martyrol. am 11. Sept.) läßt sie aus der Umgebung des Mauritius und seiner Genossen stammen. Sie sollen auch in die Wüste Clarona (man will darin Clarus wiederfinden) an den Anfang des Zürichersees zur Predigt und frommen Uebung gekommen seyn, bis sie der Tyrann Maximian auch hier aufführen und durch seinen Statthalter Decius hinrichten ließ. Die Qualen, denen dieser sie vorher durch ständes Del und Pech, glühendes Blei, Räder u. dgl. bis zur Enthauptung an der Stelle des großen Münsters unterworfen haben soll, werden in den Ahen mit stets steigender Ausführlichkeit behandelt; ja sogar sollen Felix und Regula nach der Enthauptung sich wieder aufgerichtet, mit eigenen Händen die zur Seite liegen-

den Häupter aufgenommen und auf den Hügel der Münsterkirche getragen haben, wegen auch die Sigel der beiden Münster und der Stadt Zürich sie mit den Köpfen auf den Händen vorstellen. Seit dem 13. Jahrh. wird diesen beiden Patronen der Stadt noch ein dritter, Ursperantius beigelegt, den Roster noch nicht in ihrer Gesellschaft, sondern nur als ein Haupt der Thebäer aufführt. Im Jahr 1264 soll bei Vergabung eines Landguts an das Stift die Aufnahme desselben in die Zahl der Züricher Heiligen als Bedingung gestellt seyn; er gilt bald als Begleiter, bald als Diener jenes Geschwignerspaars. Kettberg (R. Gesch. Deutschlands I. S. 110 fg.) erblickt in ihnen nur Lelchheilige, die erst später mit dem Ruhme der Thebäer in Verbindung gebracht wurden. Zu bemerken ist, daß zwar die beiden Stifte St. Felix und Regula stift heißen, gleichwohl aber die weibliche Heilige die bevorzugte ist, und daher auch die freien Gotteshausleute dieser Stifte, von denen es ausdrücklich heißt, „sie werden den Freien gleichgeachtet,“ Regler und Reglerinnen genannt wurden. Vgl. noch Mittheilungen der antiquarischen Gesellschaft zu Zürich 1841. Bd. I. u. II.

Dr. Pressel.

Felix I., ein Römer von Geburt, scheint etwa von 269—274 den römischen Bischofsstuhl inne gehabt zu haben, doch weichen die näheren Angaben darüber sehr ab. Er soll angeordnet haben, daß über den Gräbern der Märtyrer jährliche Messen gefeiert wurden, ein Gebrauch indeß, der sich wohl allmählig und von selbst gebildet hat. Doch stand er während der Verfolgungen unter dem harten Aurelian den Befennern Christi mit feurigem Eifer zur Seite; nach der Legende beerdigte er 342 Märtyrer in eigener Person. Wenn sich sein Name mit Recht im Martyrologium der römischen Kirche findet — sein Tag ist der 30. Mai, — so starb wohl auch er bei der großen Christenverfolgung Aurelians. Das Gesetz über die Weihe der Kirchen wird wohl sicherer erst Felix III. zugeschrieben. Auch das bei Cyrillus im Apologeticus erhaltene Fragment seines Briefes an den Bischof Maximus von Alexandria, in welchem er sich gegen die Lehre des Paulus von Samosata über die Incarnation des Logos ausspricht, ist angezweifelt worden. Die in der pseudoisdorischen Sammlung ihm beigelegten Briefe sind ohne Zweifel unächt. Viten von Anastasius, Platina; Acta Sanctorum. (Vollband.) April. Thl. I.

Dr. G. Voigt.

Felix II. (?) Als unter Kaiser Constantins der römische Bischof Liberius, weil er das Verdammungsurtheil gegen Athanasius nicht unterschreiben wollte, ins Exil gehen mußte, wurde von der arianischen Hofpartei, ohne Zuthun des Klerus und des Volkes, ja, wie wenigstens die Gegner behaupten, sogar im kaiserlichen Palaste Felix, bisher Diaconus bei der Gemeinde zu Rom, erhoben. Trotzdem ist erstlich, daß er wenigstens unter dem Klerus und seit der Rückkehr des Liberius, einen nicht geringen Anhang hatte. Denn dieser, der Verbannung müde, fügte sich dem kaiserlichen Willen und brachte rückkehrend den 2. Aug. 358 seinen Gegner nach dreijährigem Pontifikat zum Weichen. Die Annahme, daß Beide eine Zeitlang nach des Kaisers Wünsche den bischöflichen Stuhl getheilt, ist unhaltbar. Des Felix weitere Schicksale werden sehr verschieden erzählt: nach Hieronymus benutzte er die Mißstimmung seiner Partei gegen die elende Nachgiebigkeit des Liberius noch zu einem gewaltsamen Restaurationsversuche, nach Sokrates wurde er vom Kaiser förmlich verbannt, nach andern lebte er bis zum 22. Nov. 365 einsam und beschaulich zu Porto. Die Acta Martyrum, die ihm einen Heiligkeitag (29. Juli) zuweisen, sind mit den Zeugnissen der bessern kirchlichen Historiker unvereinbar. Dennoch haben die Annalisten und Kanonisten feinetwegen die wunderlichsten Ausflüchte erfinden müssen. Werthwüdig ist die Bestätigung seines Heiligen-Karakters durch Gregor XIII. 1582, obwohl Baronius (Annal. ecel. ad a. 357) sich sehr entschieden dagegen ausgesprochen hatte. Nur ist es zweifelhaft, ob er unter die Reihe der römischen Bischöfe seines Namens mitgerechnet oder nur als Gegenpapst betrachtet werden soll.

Baronius, l. c.; Fleury, Hist. ecel. liv. XIII.; Bower, unparth. Historie d. röm. Päpste I. 209.

Dr. G. Voigt.

Felix III. wurde im März 483, schon unter dem Einflusse Oboater's, gewählt. Er

ergriff muthig die Gelegenheit, um in den Streitigkeiten der orientalischen Kirche als Schlichter aufzutreten. Der konstantinopolitanische Kaiser Zeno hatte nämlich auf Rath seines Patriarchen Acacius die Monophysiten durch ein Unionsgesetz (Henoticon) zu versöhnen und zu gewinnen gesucht. Der römische Bischof trat an die Spitze der Eiferer dagegen. In einer Versammlung von siebenundsechzig Bischöfen entsetzte und excommunicirte er den Acacius feierlich, und auch die Ausgleichung, welche die Nachfolger jenes Patriarchen anboten, wies er von sich, so lange noch der Name des Verhassten in den Kirchenbüchern aufgeführt würde. Das war die Veranlassung des ersten 34jährigen Schisma zwischen der lateinischen und der griechischen Kirche. Felix starb den 25. Febr. 492.

Acta Sanctt. Febr. T. III. (25. Febr.); Bower III. 85. Dr. G. Voigt.

Felix IV., geweiht den 12. Juli 526, starb im Sept. 530. Wir wissen von ihm eigentlich sehr wenig, Interesse bietet nur die Art seiner Ernennung. Sie erfolgte nach einer Seisvakanz von fast zwei Monaten und zu einer Zeit, wo die Factions- und Schismenucht den apostolischen Stuhl zu Rom völlig zu untergraben schien, durch Theodorich den Großen, den Arianer. Indes sah dieser den Fall nur als einen ansehnlichen an und sicherte für die Folge dem Klerus und dem Volke das frühere Wahlrecht zu, indem er den Herrschern nur ein Bestätigungsrecht vorbehielt.

Baron. Annal. eccl.; Pagi, Crit. in Annal. Baronii. Dr. G. Voigt.

Felix V., Amadeus, (von Savoyen) als Pabst. Als nach den fruchtlosen Versuchen, auf den Concilien zu Pisa und Constanz eine Reformation an Haupt und Gliedern durchzuführen (nur dem 31jährigen päpstlichen Schisma wurde 1490 ein Ende gemacht) unter Pabst Eugen IV. endlich ein neues Concil zu Basel zu Stand kam, welches sich bald in eine sehr entschiedene Stellung gegenüber dem Pabst versetzte, und deshalb von Eugen 1438 nach Ferrara verlegt wurde, glaubten sich die zu Basel Versammelten nicht mehr an ihn gebunden, setzten ihn, da er sie wegen Widersehllichkeit in den Bann gehan, ab, und wählten 1439 Amadeus VIII., Herzog von Savoyen, als Felix V. zum Pabst. Ein Sohn des Grafen Amadeus VII., am 4. Sept. 1383 geboren und durch seine Großmutter — Regentin trefflich erzogen, hatte er sich in seinem achtzehnten Jahr mit Maria von Burgund vermählt und inmitten einer wilden, blutig verworrenen Zeit bald den Ruhm eines weisen, gerechten und milden Fürsten erworben. Er war, wie Joh. v. Müller sagt, dazumal weit und breit der reichste Fürst und von der festesten Macht. Kaiser Sigismund erhob seine Grafschaft zum Herzogthum. An dem Constanzer Concil nahm er durch Gesandtschaften Theil und theilte sich 1422 an dem Kreuzzug gegen die Hussiten. Durch das, was er für das Emporblühen des Handels und eine gerechte Rechtspflege in seinem Lande that, wurde er nicht minder berühmte, als durch seine Vorliebe für ein religiös beschauliches Leben. 1430 stiftete er, durch verschiedene Unglücksfälle, namentlich den Tod seiner Gemahlin zu stiller Andacht hingetrieben, die Einsiedelei zu Ripaille am Genfer See und theilte von nun an seine Thätigkeit zwischen den Staatsgeschäften und der im Umgang mit den Ritters des St. Morizordens gepflogenen Andacht in seiner Einsamkeit. Im Nov. 1434 übertrug er seinem Sohn Prinz Ludwig die Stelle eines Reichsverwesers und nahm das Einsiedlergewand. Im Nov. 1439 wählte ihn die Kirchenversammlung zu Basel, obwohl Amadeus früher wiederholt gegen die Absetzung Eugens IV. protestirt hatte, in der Hoffnung zum Pabst, ein so gerechter und weiser Fürst werde der Herrichtung ein Ende machen. Nur der Wunsch der Kirche, den lang entbehrten Frieden geben zu können, überwand sein Bedenken und vermochte ihn zur Annahme. Er nannte sich als Pabst Felix V. und zog am 24. Juni 1440 mit großem Glanz in Basel ein. Drei Jahre lang leitete er von Lausanne und Genf aus durch seine Cardinäle die Basler Versammlung, und wurde von verschiedenen Ländern und Fürsten, wie Frankreich, Spanien, Schweiz, Oestreich, Ungarn, Böhmen, Savoyen Piemont als Pabst anerkannt, während Kaiser Friedrich, die Kurfürsten u. A. neutral blieben und 1447, da sie von Eugen IV. mehrere Bewilligungen erhielten, auf dessen Seite traten. Eugens Nachfolger Nikolaus V. war ebensowenig zum Nachgeben

geneigt, und als nun ein Fürst nach dem andern Felix zur Abkantung zu bewegen suchte, erklärte er sich unter der Bedingung bereit, daß die von den beiden Päbsten Eugen und Nikolaus gegen seine Anhänger erlassenen Bullen zurückgenommen und die von ihm getroffenen Maßregeln bekräftigt würden. Als dies Nikolaus bewilligte, erklärte er, nachdem er das allmählich fast erloschene Concil von Basel nach Lausanne verlegt, 1449, daß er, um das Schisma zu endigen und der Kirche wieder die Ruhe zu geben, die päpstliche Würde niederlege, und kehrte, zum Kardinallegaten und beständigen Generalsekretär des päpstlichen Stuhls in Savoyen, Basel, Straßburg u. s. w. ernannt, wieder in sein geliebtes Ripaille zurück. Er starb zu Genf d. 7. Jan. 1451, von seinen Zeitgenossen mit Recht der Friedfertige, der Salomon des Jahrhunderts genannt.

(Guichenon, *histoire geneal. de la roy. maison de Savoye*, 1660. *Ferrerii* reg. Sabaudae domus arbor. 1702. *Aen. Sylvestri* commentar. de gestis Concil. Basil 1577.)

Hartmann.

Felix (bei Tacitus Hist. V, 9. Antonius Felix, bei Suidas Claudius Fel., bei Josephus und Tac. Annal. XII, 54. einfach Felix genannt), ward vom Kaiser Claudius, dessen Freigelassener er war (Suet. Claud. 28.) um das J. 53 n. Chr. (das 12. Regierungsjahr des Claudius), vielleicht auch etwas (nach Euseb. Chron. um ein Jahr) früher zum Procurator von Judäa, Samaria, Galiläa und Peräa ernannt. Sein Vorgänger war Ventidius Cumanus, der von dem Kaiser verbannt worden war, Jos. Bell. J. II, 12, 6. 7. Nach Tacitus Ann. I. c. jedoch, dessen Angaben über das Verhältnis beider Statthalter wegen ihrer Genanigkeit Glauben verdienen, war er, was Jos. verschweigt, längere Zeit ehe er die Gesamtstatthalterschaft übernahm, neben Cumanus im Amt und zwar als Verwalter von Samarien. Wenn diese Zeit mitgerechnet wird, erklärt sich auch das *ἐκ πολλῶν ἐτῶν* Ap. Gesch. 24, 10., das sonst allerdings (Winer, *WB.* u. d. Art. Felix) nicht sehr zu premiren wäre. Felix war Bruder des am Hofe des Claudius so mächtigen Freigelassenen Pallas (Jos. B. J. II, 12, 8. A. XX, 7, 1.), der auch nach Claudius Tod (54 n. Chr.) unter Nero längere Zeit (bis 63) eine einflussreiche Stellung behauptete (Tac. Ann. XIV, 65.). Ihm hatte wohl auch Jos. zu danken, daß Nero ihn in seinem Amte beließ. Dieses Amt selbst verwaltete er jedoch auf eine höchst rücksichtslose und grausame Weise: Tac. Ann. XII, 54: At non frater ejus (Pallantis), cognomine Felix, pari moderatione agebat, jampridem Judaese impositus et cuncta malefacta sibi impune ratus, tanta potentia subnixo; und Hist. V, 9: Antonius Felix per omnem saevitiam ac libidinem jus regum servili ingenio exercebat. Gegen dieses Urtheil des Tacitus, zu welchem die Erzählung des Josephus den Commentar liefert, können die schmeichlerischen Lobsprüche des Rhetor Tertullian, Ap. Gesch. 24, 3., um so weniger in Betracht kommen, als sonst Tacitus nur gar nicht partiell für die Juden ist. Nach Jos. ward die Thätigkeit des Felix größtentheils durch den Kampf wider die Räuber und den mit denselben verbundenen Theil der Juden in Anspruch genommen B. J. II, 13, 3. A. XX, 8, 5., wobei wir übrigens nicht vergessen dürfen, daß Josephus mit dem Namen »Räuber« auch die entschiedenen jüdischen Patrioten damaliger Zeit zu bezeichnen pflegt, welche von der pseudotheokratischen Idee begeistert, nach dem Vorgang des Gaulonäers Judas das Joch der heidnischen Fremdherrschaft abzuschütteln suchten (vgl. B. II, 13, 6. u. m. Einl. in Jos. vor der Uebers. d. jüd. Kr. Stuttg. 1855 S. 40). Hunderte derselben wurden von ihm an's Kreuz geschlagen. Der Fanatismus wandte sich jedoch nicht bloß gegen die Römer unmittelbar: sondern auch (und dies gibt dem Jos. ein schelnbares Recht, sie Räuber zu nennen) gegen die gemäßigten Juden, die sich der Römerherrschaft als einer unvermeidlichen fügten, während sie theils mit Raub und Brandstiftung, theils (vgl. die Assassinen der späteren Zeit und die Wehngerichte des Mittelalters) mit förmlich organisirtem heimlichem Mord. In dieser Gestalt werden diese Fanatiker bei Jos. die Sifarier genannt, deren Aufkommen von ihm gleichfalls in der Zeit der Procuratur des Felix angeführt wird B. J. II, 13, 3. A. XX, 8, 5. Auch sie bekämpfte er, wiewohl er nach A. I. c. (noch nicht er-

wählt B. J. l. c.) selbst sich ihrer zur menschlichen Ermordung des Hohenpriesters Jonathan bediente, dem er doch seine Erhebung zum Statthalter theilweise verdankte. Eine andere für die tiefgründende Zeit seiner Verwaltung bezeichnende Erscheinung waren die falschen Propheten (*ψευδοπροφήται, γόητες, ἀπατῶντες, πλάνοι* bei Jos.), die den Fanatismus und den falschen Freiheitsdrang des Volkes durch Versprechen von Zeichen und Wundern aufregten und gegen die er gleichfalls mit eiserner Strenge verfuhr. B. J. l. c. §. 4. A. §. 7. Den größten Anhang unter denselben gewann ein Prophet aus Aegypten (bei Jos. B. J. §. 5. A. §. 6. und Ap. Gesch. 21, 38. kurz »der Aegypter« genannt), der sogar Jerusalem einzunehmen Miene machte, dem aber Felix 400 Anhänger widete. Seine furchtbare Strenge vermochte jedoch den Geist des Ansehns nicht zu erlösen: vielmehr *intempestivis remediis delicta accondebant* (Tac. Ann. XII, 54; und übereinstimmend damit Jos. B. J. II, 13, 6.). — Vor ihm hatte sich auch der Apostel Panus, nachdem er in Jerusalem gefangen genommen worden war, in Cäsarea (am Meere, der gewöhnlichen Residenz der Procuratoren s. d. Art. I, 486) zu verantworten Ap. Gesch. 23, 24. 25. (s. d. Art. Drusilla) und wurde von ihm aus niedrigen Beweggründen (25, 27.) zwei Jahre lang gefangen gehalten. Nachdem Felix (61 oder 62 n. Chr.) in Porcius Festus (s. d. Art.) einen Nachfolger erhalten, ward er von den vornehmsten Juden in Cäsarea, in deren Streitigkeiten mit den dortigen Hellenen er gleichfalls auf brutale Weise eingegriffen hatte (B. Jud. l. c. §. 7. A. §. 6.), vor Nero verklagt, welcher ihn aber dem Gallus zu Lieb, der damals noch hoch in seiner Gnast stand, ungestraft ließ, A. §. 9. — Die Frau des Felix war Drusilla (s. d. Art.), die um seinetwillen den König Aziz (so ist oben III, S. 529 zu lesen) von Emesa verlassen hatte und gegen die damals streng gehandhabte Sitte (s. z. B. Jos. Ant. XVI, 7, 6. XX, 7, 3.) den Heiden Aziz heirathete, dem einen Wunsch abzuschlagen, freilich nach Tac. Ann. l. c. gefährlich war. (Ueber eine andere Drusilla, die angeblich seine Gemahlin war s. oben III, 529. unten.) — Der Magier Simon, ein Jude aus Cypern, wird Jos. A. XX, 7, 2. Freund des Felix genannt. — Vgl. auch *Commentatio de Felice Judaeano procuratore, quam rous. C. G. F. Walchio disquisitioni subiecit resp. J. D. Claudius. Jena 1747. 4.*

6. Part.

Felix von Aptunga, s. Donatisten.

Felix von Nola, Bekenner, wirkte wohl um die Zeit der Decianischen Verfolgung in dieser nordöstlich von Neapel gelegenen Campanischen Stadt, welche durch den Tod des Augustus und die Erfindung der Gloden in der Kirchengeschichte bekannt ist. Er war daselbst geboren und lebte als Presbyter, zumal nachdem sein Vermögen durch die Christenverfolgung eingelegen war, von der Bearbeitung eines Gartens und eines pachteten Acker. In der Verfolgung verbarg er sich in der Spalte eines alten Gebäudes und eine Spinne entzog ihn den Häschern, indem sie ihr Gewebe darüber zog. Er hat auch der Mythos über seine Lebensgeschichte ihr Recht gezogen. Schon zu den Zeiten des St. Paulinus, Bischofs zu Nola, welcher seine Leiden und Wunder in 14 Büchern verherrlichte, also zu Anfang des 5. Jahrh. wallten aus fernen Gegenden Pilger zu seinem wunderthätigen Grabe. Zu demselben schickte auch Augustin Geistliche nach Afrika zur Ablegung des Reinigungseides.

Knechtlin.

Felix von Urgel, s. Adoptioner.

Feller, Franz Xaver v., geboren zu Brüssel am 18. August 1735, machte in seiner Jugend viele Reisen und trat 1754 in den Orden der Jesuiten, nach deren Unterdrückung in Frankreich er sich nach Ungarn begab. Im J. 1770 kehrte er in die Niederlande zurück, erhielt im folgenden Jahr zu Rivelle bei den Jesuiten eine Anstellung als geistlicher Redner, die er späterhin zu Vätsch bekleidete bis zur Aufhebung des Jesuitenordens im J. 1773. Seitdem lebte er unter literarischen Arbeiten größtentheils auf Reisen, und sammelte sich bei seinen Talenten und seinem außerordentlichen Fleiß die Kenntnisse in der Staats-, Literatur- und Kirchengeschichte. In den Jahren 86—89 hielt er sich bei den Niederländer Unruhen an die Partei der Empörer gegen

die kirchlichen Reformen Kaiser Joseph's II. Um das Jahr 1796 kam er nach Bayern, und hielt sich, da ihn der Fürstbischof von Freising an seinen Hof nahm, mit diesem abwechselnd zu Freising, Regensburg und Berchtesgaden auf. Er starb zu Regensburg am 23. Mai 1802 an Entkräftung. Merkwürdig ist seine rastlose literarische Thätigkeit. Die Zahl der von ihm herausgegebenen Schriften beträgt über 120 Bände. Das *Journal historique et littéraire*, gewöhnlich *Journal von Luxemburg* genannt, von welchem zu Luxemburg und Lüttich in den Jahren 1774—1794 70 Bände erschienen, ist fast ganz allein aus seiner Feder geflossen. Mehrere seiner Schriften erschienen unter dem angenommenen Namen *Fléxier de Reval*, so sein *Catechisme philosophique* (Lüttich 1773). Berühmt ist sein *Dictionnaire historique et littéraire* (Lüttich 1781. 8 Vol.). Außerdem erschien von ihm *Cours de morale chrétienne et de littérature religieuse*. 5 Vol. Paris 1824; seine wichtigste, im Interesse der römischen Curie abgefaßte Schrift ist sein „*Bild auf den Emsen Congreß*,“ aus dem Franz. 2 Bde. Düsseldorf 1789. Vgl. *Notice sur la vie et les ouvrages de Mr. l'Abbé de Fottier*. Lüttich 1802. Baader's *Gel. Bayern*. S. 313 fg.

Dr. Preßel.

Fénélon. Franz von Salignac von La Motte Fénélon, war ein jüngerer Sohn des Marquis von Fénélon und wurde am 6. August 1651 auf dem Schloß Fénélon in Perigord (im jetzigen Departement Dordogne) geboren. Er genoß eine christliche, einfache, verständige Erziehung, die ihn gewöhnte, nach Grundsätzen und Gewissen zu handeln; seine Eltern waren fromm und rechtschaffen und erziehen ihn in Gottesfurcht und christlicher Zucht, so daß der Knabe, bei vortrefflichen Geistesgaben und edler Gemüthsanlage, Selbstverleugnung und Demuth schon frühe sich aneignete. In der Stille des ländlichen Aufenthalts wurde er durch einen Erzieher in die lateinische und griechische Sprache eingeführt und mit dem klassischen Alterthum bekannt gemacht. Da er von früh an zum geistlichen Stand bestimmt war, so wurde er im zwölften Jahr auf die damals blühende und in der Nähe gelegene Universität Cahors gesandt, wo er den Klassikern, hernach den philosophischen und theologischen Studien mit ebensoviel Leichtigkeit als Ernst und Hingabe, eben deshalb auch mit gutem Erfolg, oblag; achtzehn Jahre alt beendigte er seine akademischen Studien und lehrte, nachdem er promovirt hatte, von Cahors zurück. Da berief ihn sein Oheim, Anton Marquis von Fénélon, ein geistvoller Staatsmann, zu sich nach Paris; auf seinen Wunsch predigte der 19jährige Abbé von Fénélon einige Mal mit außerordentlichem Beifall; allein der Oheim erkannte dies in weiser Liebe für gefährlich, und bewog ihn, in das Priesterseminar St. Sulpice einzutreten. Hier verlebte er, der Leitung des Superiors, Abbé Tronsen, ganz sich hingebend, in klösterlicher Zurückgezogenheit, ebensosehr mit geistlichen Uebungen, als Gebet, Meditation, Gewissensprüfung und dem Streben nach Heiligung, als mit gelehrten Studien beschäftigt, fünf Jahre, und empfing sodann im 24. Jahr die Priesterweihe. Von nun an widmete er sich, mit demüthigem Eifer um Gottes Ehre und das Heil der Seelen, dem Krankenbesuch, der Armenfürsorge, dem Beichtstuhl, den Katechisationen und Predigten in der Pfarthe St. Sulpice. Da berief ihn der Erzbischof von Paris, Herr v. Harlay, um sein Talent nupfbarer zu verwenden, zum Superior der „*Novvettes Catholiques*“ d. h. eines Vereins junger Damen von Stand, welche sich freiwillig mit katholischer Unterweisung protestantischer Mädchen abgaben. Diese von Ludwig XIV. sehr begünstigte Anstalt bekam in dem Abbé v. Fénélon einen Vorstand, der die Lehrerinnen vortrefflich zu überwachen und zu leiten verstand, auf die Zöglinge aber durch kluge und consequente Behandlung, verbunden mit aufrichtiger Theilnahme und Wohlwollen, einen solchen Einfluß gewann, daß er sie zur Abschwörung des evangelischen Glaubens zu bewegen vermochte. Die Erfahrungen, die er während eines Jahrzehents auf diesem Posten machte, hat er in seiner Schrift über die weibliche Erziehung niedergelegt. Er schrieb diese seine erste Abhandlung: *De l'éducation des filles*, zunächst für die Herzogin v. Beauvilliers, die fromme Mutter einer reichen Familie, und entwickelte darin Grundsätze der Erziehung und Bildung des Herzens, wie sie, auf sorgfältige Beobachtung der kindlichen Natur und auf die Prinzipien des

Christenthums gegründet, nicht weiser, praktischer und zweckmäßiger sich gestalten können. Ein einziges Beispiel mag hier genügen; Fénélon sagt R. 6. in Betreff der biblischen Geschichten: »Man bemühe sich dafür, daß die Kinder an den heiligen Geschichten mehr Schmach finden lernen als an anderen, und zwar nicht indem man ihnen sagt, sie seien schöner, sondern indem man sie das fühlen läßt ohne es auszusprechen. Laßt sie bemerken, wie wichtig, eigenthümlich, wunderbar, voll natürlicher Gemälde und edler Lebhaftigkeit dieselben sind. — Die Geschichten scheinen zwar den Unterricht in die Länge zu ziehen, verkürzen ihn aber im Gegentheil beträchtlich und nehmen ihm die Trockenheit der *Rationalismen*.« u. s. w. In dieser Zeit suchte Fénélon, um sich in der Wissenschaft weiter zu fördern, die Bekanntschaft Bossuet's, des gelehrten Bischofs von Meaux, welcher damals bereits den Gipfel seines Ruhms erstiegen hatte; er trat zu dem älteren Mann in ein Verhältniß der Freundschaft, das ihm Erweiterung seiner Kenntnisse, neuen Eifer für die Wissenschaft, und festere Entschiedenheit des Charakters eintrug, aber eben nicht von beständiger Dauer war. Fénélons Thätigkeit in der eben genannten Anstalt zog die öffentliche Aufmerksamkeit auf sich, man besuchte seine *Rationalisationen* und bewunderte seine einfache und edle Beredtsamkeit. Dadurch wurde Ludwig XIV. auf ihn aufmerksam, er beschloß Fénélons hervorragende Gaben für seinen Plan, ganz Frankreich zu einem Glauben zu vereinigen, in einem weiteren Kreis zu benützen, indem er ihm eine Mission zur Bekehrung der Reformirten in Poitou anbot, wie solche in militärischer Begleitung statzufinden pflegte. Fénélon nahm die Sendung an, aber nur unter der wahrhaft evangelischen Bedingung, die er dem gewaltigen Monarchen in einer Audienz mit Freimüthigkeit vortrug, daß ihm schlechterdings keine Soldaten zum Schutz und zur Begleitung beigegeben würden, denn er wolle, wie die Apostel, keine andere Waffen haben als das Schwert des Wortes und die Macht der Gnade. Dies wurde gewährt, und so reiste er mit vier Begleitern, worunter der berühmte gewordene Fleury war, in den Westen, besah, neben der Leitung der ganzen Mission, zugleich die anstrengendsten Geschäfte selbst, und erwarb sich durch Mäßigung, zärtliche Liebe, Geduld und Aufopferung, wenigstens die aufrichtige Hochachtung der Reformirten, wenn er sie auch nicht, was doch bei manchem gelang, zur Verleugnung ihres Bekenntnisses zu bewegen vermochte. Nach Beendigung dieser Mission trat er in seinen bisherigen Beruf zurück, und es ist merkwürdig, daß er unmittelbar darauf durch Mißgunst in den Verdacht der Hinnéigung zu protestantischen Grundsätzen gebracht wurde; er schwieg dazu, ging ruhig seines Weges fort, gab aber gerade in dieser Zeit seine polemische Abhandlung, auf welche Bossuet's Auftreten nicht ohne Einfluß gewesen war: *Sur le ministère des pasteurs*, heraus. Er erörtert und verneint darin die Auktorität und das göttliche Recht des geistlichen Amtes bei den Protestanten, indem dasselbe durch die Gemeinde oder das christliche Volk nicht übertragen werden könne, sondern nach der Stiftung Christi nur von andern Geweihten fortgepflanzt werden dürfe, was aber bei den Evangelischen nicht der Fall sey. Nicht ohne gewandte Dialektik, aber auch nicht ohne ächt römisch-katholische Grundbegriffe von Succession, Tradition, Auktorität, setzt Fénélon in dieser Schrift den protestantischen Grundsätzen zu.

Im Jahr 1689 trat eine entscheidende Epoche seines Lebens ein. Er wurde in seinem 38. Jahr von Ludwig XIV. zum Erzieher seiner Enkel, zunächst des Herzogs von Burgund, Ludwig, geboren am 6. August 1682, sowie des Herzogs von Anjou, später Königs von Spanien, und des Herzogs v. Berry, bestimmt, während sein Freund, der Herzog von Beauvilliers, der ihn zu diesem Posten empfohlen hatte, als Gouverneur der Prinzen angestellt und einige andere vorzügliche Männer, worunter Fleury, zum Unterricht verwendet wurden. Die Seele dieses Collegiums, das in vollkommener Einheit und Harmonie wirkte, war vermöge seiner geistigen Ueberlegenheit Fénélon. Ihm schwebte das Glück seines gesammten Vaterlandes als das hohe Ziel vor, das durch Erziehung des künftigen Thronfolgers in einem Fürsten nach dem Herzen Gottes zu erreichen sey. Er suchte vor Allem seinen Zögling durch und durch kennen zu lernen, sein Vertrauen zu gewinnen, während er ihn mit Wahrhaftigkeit und Offenheit entgegentrat, sobald seine

Hauptfehler, Züßjorn und hochmüthigen Troß, dadurch zu überwinden, daß er ihm vernügle einer weisen und festen Behandlung Liebe zur Tugend einflößte. In der That erreichte er mit der Zeit so viel, daß der Prinz nicht allein gründliche und außerordentlich vielseitige Kenntnisse und ein treffendes Urtheil erlangte, sondern auch von Seiten des Charakters eine günstige Richtung nahm. So war Fénélon an den stolzen und üppigen Hof zu Versailles versetzt, ließ sich aber dessenungeachtet nicht in die Eitelkeit und Weltlust hineinziehen, sondern lebte auch hier ganz und gar für Gott und seinen Beruf und theilte seine freie Zeit zwischen Gebet, Studium und erbaulicher Leitung einiger das Gute liebenden Seelen. Ein Beweis seiner Demuth und Uneigennützigkeit ist gewiß das, daß er, während ihm die öffentliche Meinung jede valant gewordene kirchliche Würde zubachte, stets übergegangen und vom König fast vergessen wurde, bis ihm derselbe endlich die Abtei St. Vallery, bald darauf (1694) das Erzbisthum Cambrai übertrug, in Folge dessen er sofort, zum größten Erstaunen des Königs, die Abtei zurückgab.

Aber um eben die Zeit, wo ihm durch die Gnade seines Königs diese hohe Kirchenwürde zufiel, begann für Fénélon auch eine Reihe schwerer Kämpfe und Demüthigungen. Schon im Jahr 1687 war er mit Mad. Guyon (s. d. Art.) bekannt geworden und nach und nach gestaltete sich ein reines Verhältniß inniger Freundschaft zwischen beiden. Im Umstand, daß, nachdem eine theologische Prüfung der erbaulichen Schriften jener Dame beschlossen worden war, in den hiemit beauftragten Ausschüß neben Bossuet, Roailles und Tronson auch Fénélon gesetzt wurde, führte für den letzteren schmerzliche Erfahrungen mit sich. Bossuet verlangte, daß seine gegen die Ansichten der Guyon gerichtete Instruction sur les états d'oraison auch von Fénélon unterzeichnet werde; dieser verweigerte das gewissenshalber und aus den edelsten Beweggründen, mit aller Bestimmtheit, und hierdurch sowie durch mehrere weiterhin erfolgten Vorgänge, auf welche näher einzugehen nicht dieses Ortes ist, wurde Bossuet so sehr gereizt, daß nicht nur sein Freundschaft für Fénélon immer mehr erkalte, sondern er ihn auch auf's Bitterste zu verfolgen anfang. Fénélon hat die Behauptungen und Worte der Guyon zwar nie durch aus gebilligt, wohl aber ihre persönliche Absicht und Gesinnung gegen Verdächtigungen immer in Schutz genommen. Um auf die Sache einzugehen, gab er 1697 seine Schrift über die Maximes des Saints heraus, im Grund eine Vertheidigung der Grundsätze von Madame Guyon, jedoch in nüchternere Gestalt. Es war ihm mit diesem Buch, welches großes Aufsehen erregte, nur um zwei Dinge zu thun, wie er selbst sagt: 1) daß die Liebe Gottes eine Liebe zu ihm um seiner selbst willen sey, abgesehen selbst von der Seligkeit, die man in Ihm finde; 2) daß im Leben der gefördertesten Christen, der vollkommensten Seelen die Liebe alle anderen Tugenden übertrefte, beseele und deren Übung regiere. Man fand aber darin die Behauptung, daß ein beständiger Zustand vollkommener Liebe Gottes und schlechthiniger Ruhe in Gott auf Erden möglich, wenigstens für die Gefördertesten erreichbar sey, so daß die Pflicht beständigen Wachens und Kampfens verkannt, wenigstens in den Schatten gestellt und ein ungesunder Stand beschaulicher Ruhe (Quietismus) empfohlen worden sey.

In Paris nahm Alles für oder wider das Buch Partei; Bossuet, an der Spitze einer gewaltigen Partei, bekämpfte es mit Bitterkeit und persönlicher Leidenschaft; Fénélon benahm sich jedoch mit musterhafter Mäßigung, Sanftmuth und Liebe, nach Maßgabe des biblischen Grundsatzes: durch Stillsitzen würdet ihr stark seyn; übrigens blieb er in der Sache fest und unbeweglich, und erhielt deshalb endlich, da der König für Bossuet gestimmt war, den Befehl, sich in seinen Sprengel Cambrai zu begeben, d. h. er wurde vom Hofe verbannt. Um dieselbe Zeit brannte sein erzbischöflicher Palast in Cambrai ab, das Feuer verzehrte seine Bibliothek und werthvolle Papiere; als man aber die Nachricht ihm mit Schonung beigebracht hatte, antwortete Fénélon mit großer Seelenruhe: es ist mir lieber, daß mein Haus abbrennt, als die Hütte eines armen Bauern in meiner Diöcese. Die Ungnade, in die er gefallen war, brachte viel Kränkendes und Bitteres mit sich, namentlich daß seine treuesten Freunde mit ihm und um feinethwillen leiden mußten,

auch fehlte es nicht an Verdächtigung seines Glaubens und Charakters; er ertrug aber diese Prüfung mit männlicher Gelassenheit und frommer Ergebung in Gottes Willen. Das ganze Land war bestürzt über die Ungnade, in welche Fénélon gefallen war, und nicht bloß seine persönlichen Freunde, sondern die allgemeine Meinung beklagte das als ein unglückliches Ereigniß, nur am Hof zu Versailles und zu Paris gab es Leute, die sich darüber Glück wünschten. In Cambrai wurde er mit rührender Freude empfangen, er selbst fühlte sich hier erst recht an seinem Platz, denn er widmete sich nun seinem bischöflichen Hirtenamte so ungetheilt, so vielseitig und mit solchem Segen, wie vielleicht wenige Bischöfe vor ihm; er visitirte seinen Sprengel regelmäÙig, predigte in allen Kirchen die er visitirte, besuchte die Kranken, versorgte die Armen, hielt Beichte, widmete sich der Seelsorge, theilte Reichen und Armen seinen erfahrenen Rath, überwachte die Geistlichen und stellte eingeschlichene Mißbräuche mit Weisheit ab. Besondere und stetige Sorgfalt verwendete er auf die Bildung würdiger Geistlicher; er verlegte das Priesterseminar seiner Diöcese, das sich acht Stunden von seinem Bischofssitz, unweit Valenciennes befand, nach Cambrai, um dasselbe persönlich überwachen zu können, wohnte den Prüfungen der zu Ordinirenden bei, hielt jede Woche mit den Zöglingen eine Conferenz über die Prinzipien der Religion, wobei man ihm Fragen und Bedenken vorlegen durfte, und er selbst Allen Alles zu werden verstand. Seine Predigten waren nicht mit Mühe studirt, sondern aus Meditation und Gebet geboren, und stießen mit evangelischer Einfachheit aus der Fülle des Herzens. Sein Wandel entsprach seiner Lehre: streng gegen sich selbst, mild gegen Andere, pflanzte er wenig zu schlafen, noch weniger zu essen, gönnte sich kein Vergnügen als dasjenige, welches er in der Erfüllung seiner Pflicht fand, seine einzige Zerstreuung war ein Spaziergang; dabei war er heiter und liebenswürdig im Umgang. Sein Einkommen vertheilte er fast ganz an Hospitäler, an Geistliche, die er auferzogen hatte, an Nonnenklöster, welche sich nützlichen Beschäftigungen widmeten und an verschämte Arme. Und bei solcher vielseitigen Arbeit war außen führte er ein stilles Leben des Glaubens von innen, ein verborgenes Leben mit Christo in Gott.

Die einzigen Störungen dieser glücklichen Stille kamen von demselben Streit, in Folge dessen er hieher verwiesen war: die Controverse zwischen Bossuet und Fénélon ging in zahlreichen Streitschriften von beiden Seiten fort, und wurde lebhafter, gesteigelter, selbst auf Seiten des sonst so gemäßigten und sich selbst beherrschenden Fénélon. Dieser hatte keine Sache dem Papst vorgelegt und wartete auf dessen Entscheidung, weigerte sich auch beharrlich, seine *Maximes des Saints* zu widerrufen, worauf Bossuet drang, weil er die Entscheidung von Rom abwarten zu müssen glaubte. Nun überreichte Bossuet mit dem Erzbischof von Paris, Cardinal Roailles, und dem Bischof von Chartres dem päpstlichen Nuntius eine Erklärung über Fénélon's *Explication des Maximes des Saints*, ein Schritt, der allerdings nicht sowohl eine Denunciation als eine Art Protest war, aber verbunden mit einer Menge persönlicher Verdächtigungen des Gegners. Denn während es sich ursprünglich nur um einige einfache Punkte, hauptsächlich um das Wesen, die Möglichkeit und den Werth einer völlig reinen und uneigennütigen Liebe Gottes gehandelt hatte, wurden im Lauf der Diskussion eine Anzahl anderer Fragen mit in den Streit hineingezogen. Bossuet nahm seinen Gegner scharf aufs Korn und zog aus dessen Sätzen die strengsten Konsequenzen, an welche dieser nie gedacht hatte, die Sache artete aber, wie es zu gehen pflegt, vielfach in bloßen Wortstreit aus. Fénélon blieb aber nichts schuldig, beantwortete jede Streitschrift, und wußte, vermöge seiner reichen Phantasie und einnehmenden Sprache, alles was er sagte, zu empfehlen und die Bloßen des Gegners zu beunruhigen. Während Fénélon's Schrift in Rom geprüft wurde, führte man in Paris einen unerwarteten Schlag gegen ihn: auf einmal erschien eine Censur der Sorbonne wider zwölf aus seiner *Explication des maximes des Saints* ausgezogene Sätze, in einer Weise, über die sich der Verfasser bitter zu beklagen hatte; Bossuet schrieb 1698 eine ausführliche Geschichte der Streitsache: *Relation du quietisme*; allein Fénélon veröffentlichte die *Réponse*, eine Erwiderung, welche die öffentliche Meinung höchst günstig für ihn stimmte,

indem es ihm gelang, mehrere von Bossuet vorgebrachte thatsächliche Angaben als schlich unrichtig zu widerlegen. In Folge des immer bitterer und unwürdiger sich gehaltenen Streites wurde Fénélon 1699 von der Liste des Haushalts seines fürstlichen Zögling förmlich gestrichen, das ihm bisher immer noch vorbehaltene Zimmer in Versailles genommen; allein er erschien dem Publikum nur um so mehr als der Unterdrückte, und je völliger seine Ungnade wurde, und je tiefer man ihn zu demüthigen suchte, desto höher stieg seine Achtung in Paris und im ganzen Land.

Nun nahte aber die Entscheidung Roms; 18 Monate, nachdem die Angelegenheit vor den Pabst gebracht worden war, erschien 1699 nach langem Schwanken und Zögern, nicht ohne geistentliches Betreiben des Königs, auch Bossuet, dessen Nefle, Abbé Bossuet, während dieser Zeit bei der Kurie hatte bleiben müssen, ein päpstliches Breve, worin das Buch Fénélons, *Maximes des Saints*, und 35 daraus nachhaft gemachte Sätze als »irrig« (demnach nicht als häretisch) verdammt wurden. Man war gespannt darauf, wie sich Fénélon benehmen würde: er unterwarf sich ungefaunt und unbedingt; wohl empfand er, wie er selbst bekennt, das Urtheil Roms als eine Demüthigung, als ein Leiden; aber als ächter Sohn der römischen Kirche, hielt er »sein Gewissen durch den Ausdruck seiner Oberen entladen«, der Ausdruck des Pabstes galt ihm als Echo des Willens Gottes selbst, und er »konnte«, wie er sagt, »nicht begreifen, wie man in einem solchen Fall ungewiß seyn könne, was man zu thun habe.« Er entwarf also eine erzbischöfliche Bekanntmachung, worin er sein eigenes Buch und die 35 Sätze daraus ganz in denselben Worten wie das Breve und unbedingt verdamnte, und das Lesen seines Buchs allen Gläubigen seines Sprengels verbot; nur suchte er vor Erlassung seiner bischöflichen Verordnung, um das gallikanische Kirchenrecht zu wahren, die königliche Bewilligung nach. Nachdem diese erfolgt war, verlas er die Bekanntmachung in eigener Person auf der Kanzel und gab am gleichen Tage Befehl, sämtliche Exemplare seines eigenen, ungedruckten Buches, in den Hof des erzbischöflichen Palastes zu bringen, wo er sie mit eigener Hand verbrannte. So wenig vom evangelischen Standpunkt diese Handlungsweise zu billigen ist, weil nicht Gottes Wort, sondern lediglich die Auktorität des angehenden Statthalters Christi sie bestimmte, so kann man doch der Selbstbeherrschung die Achtung nicht versagen, mit welcher der Mann aus Pflichtgefühl sich unterworfen hat und ohne Zögern, ohne Trotz und ohne Empfindlichkeit sein eigenes Werk entschieden und aufrichtig verurtheilt und vernichtet hat. In der That erhöhte diese Handlung seine Achtung in Frankreich bedeutend, nur einige der ihm selbst untergeordneten Bischöfe wollten sich mit seinem Widerruf nicht begnügen und forderten noch entschiedenere Schritte, was der Erzbischof mit Gelassenheit ausnahm; Bossuet seinerseits lobte in seinem bischöflichen Schreiben über das Breve Fénélon's Unterwerfung, und Fénélon bezeugte fürderhin stets seine Ehrerung vor dem Geiste und den Verdiensten Bossuet's, die Controverse aber und die Geschichte des Buchs, *Maximes des Saints*, hatte ein Ende.

Fénélon hatte die Muße, die er seinem Bischofsamt abzurufen vermochte, gern auch dazu benützt, seinen hohen Zögling brieflich weiter zu fördern und an die Grundsätze der Gerechtigkeit und Güte, die er ihm eingeschoßt hatte, zu erinnern. Um ihm tiefer noch mehr nachdrücklich vorzustellen, sammelte er nun die Bruchstücke des *Telemach*, die er im Unterricht zu Grund gelegt hatte, ordnete und verarbeitete das Ganze, schmückte es mit allem Zauber der Phantasie und des Ausdrucks, dessen er Meister war, und ließ das Manuscript für den Herzog von Burgund, dem es bestimmt war, in's Reine schreiben. Durch die Untreue des damit beauftragten Dieners kam eine zweite Abschrift weg, welche heimlich in Paris gedruckt, auf königlichen Befehl sofort unterdrückt wurde, aber im Jahr 1699 in Holland erschien. Das Buch hat einen Erfolg gehabt wie wenige Bücher in der Welt, es ist in unzähligen Ausgaben erschienen, wurde in alle europäische Sprachen übersetzt und von Menschen aller Stände und Altersstufen unter allen gebildeten Völkern gelesen. Voltaire hat gesagt: »Fénélon verdankte jener Untreue seine ganze europäische Berühmtheit, aber auch seine für immer geltende Verbannung vom Hof.« An

glaubte nämlich in den *Aventures de Télémaque* verdeckte Anspielungen auf Louis XIV. und einen indirekten Tadel seiner Regierung zu entdecken; ohne Zweifel sind in das *Montesiegemälde*, welches Fénélon hier entworfen hat, einige Züge aus der Gegenwart, die ihn umgab, unwillkürlich eingeflossen, aber die Absicht einer allegorischen Kritik seines Königs dahinter zu suchen, war dennoch ungerecht. — In diesem Zusammenhang mögen einige von Fénélon's bedeutenderen Werken kurz erwähnt werden. Ebenfalls für den Herzog von Burgund verfaßt sind die *Dialogues des morts* 1712 und die *Directions pour la conscience d'un Roi*, eine kleine Schrift, welche ausschließlich für den Gebrauch seines Bögling, keineswegs für das Publikum bestimmt war, aber lange nach Fénélon's Tod, zuerst 1734 in Holland, erst 1774 in Frankreich gedruckt wurde, voll der eindringendsten Gewissensfragen und der weisesten Rathschläge, wie sie nur ein tüchter Beichtvater und erfahrener Rath einem Fürsten vorlegen kann. Die erstmals 1713 erschienene *Démonstration de l'existence de Dieu, tirée de la connaissance de la nature* ist im I. Theil eine Ausführung des sogenannten teleologischen Beweises für das Daseyn Gottes, und zwar mit gelungenen Schilderungen, im II. Theil eine mehr metaphysische Erörterung. Ausgezeichnet sind seine Gedanken über Beredsamkeit, theils in seiner jugendlichen Schrift: *Dialogues sur l'éloquence*, theils in der bei reiferem Alter verfaßten *Lettre à l'Académie française* niedergelegt; beide erst nach Fénélon's Tod 1718 gedruckt. Die drei „Gespräche“, welche namentlich von der geistlichen Beredsamkeit handeln, sind in platonischer Weise verfaßt, unter einander zusammenhängend, und mit einer klassischen Anmuth der Form und des Ausdrucks belebt, dabei voll gesunder, wahrer, geistvoller Gedanken. Fénélon entwickelt hier die Idee der Beredsamkeit im Gegensatz gegen die herrschenden Begriffe und Gewohnheiten, jama! des Predigtwesens. Er thut dies mit einer reichen Belesenheit, namentlich in den alten Klassikern, in der Art, daß er die Beredsamkeit zur Natur zurückführt und als eine praktische Kunst zur Verbesserung und Veredlung der Menschen behandelt. Ein Feind alles Scholastischen, hohl Deklamatorischen, alles Künstlichgemachten und Versteigerten, — gibt er Bemerkungen, Erfahrungen, Regeln, nicht nur im Allgemeinen, sondern auch eingehend auf Disposition, Ausdruck, Vortrag u. s. w., — welche auch heut zu Tage noch höchst lehrreich und praktisch sind. Er stellt unter Anderem den Satz auf, eine rechte Rede müsse 1) beweisen, 2) malen, 3) bewegen; in Hinsicht des ersteren behauptet er, die wesentlichste Eigenschaft eines guten Predigers sey, lehrreich zu seyn, um aber Andere zu lehren, müsse man selbst tüchtig belehrt und unterrichtet seyn. Ferner lehrt er die heilige Schrift als das vollkommenste Muster wahrer Beredsamkeit kennen, welches Prediger nachahmen und auf's Unfassendste und Gründlichste studiren sollten.

Diese schriftstellerischen Arbeiten traten übrigens den Amtspflichten nie in den Weg, vielmehr war Fénélon zur Erfüllung der letzteren stets bereit, wie auch zum persönlichen Umgang mit Angehörigen seines Sprengels und mit Fremden, ein Gebiet des Lebens, worin er sich durch Einfalt, Demuth und Selbstverleugnung, so wie durch die besondere Gabe auszeichnete, an allen Menschen dasjenige schnell herauszufinden, worin sie ihre Stärke hatten. Seinen hohen Standpunkt und freisinnigen Geist legte er vorzüglich in seinem Verfahren mit Protestanten dar: weit entfernt von allem engen, bitteren, hochfahrenden, pharisäischen Eifer, wußte er Grundsätze und Lehren von den Personen wohl zu unterscheiden und behandelte die letzteren stets mit zarterster Rücksicht, ja mit Achtung ihrer Tugenden; wenn es auf ihn angekommen wäre, so würden, um die Protestanten zu gewinnen, keine andere als geistige Mittel angewendet worden seyn, denn er hatte die feste Ueberzeugung, machte sie auch überall geltend, daß Gewalt nicht der Weg sey, Gottes Werk zu treiben. Dagegen bekämpfte er offen und eifrig, was ihm als Irrthum erschien; am meisten aber verabscheute er Verstellung und Heuchelei. Im Jahr 1700 kam ein Prediger von der französischen Grenze in Flandern und den Niederlanden zerstreuten Protestanten, Namens Brunier, nach Mons, um Fénélon kennen zu lernen; der Erzbischof nahm ihn wie einen Bruder auf, lud ihn zu Tisch, ersuchte ihn ein für allemal,

ihn ohne Umstände zu besuchen und erbot sich, den Protestanten in Hennegau, welche zwischen evangelischer Predigt und römischer Messe charakterlos hin und her schwankten, Pässe zur Auswanderung zu verschaffen, damit sie ihrer Ueberzeugung folgen und eine feste Religion haben könnten.

Die jansenistischen Streitigkeiten nahmen, wie sich erwarten läßt, Fénélon lebhaft in Anspruch, denn er mußte sich von Amtswegen darauf einlassen, that dies aber nicht bloß mit Befehlen und Erlassen vermöge bischöflicher Auktorität, sondern grundföhllich stets mit dem Streben auf Belehrung und Ueberzeugung zu wirken: er überseßte z. B. Augustin's Buch *de gratia* gegen Pelagius und Cölestius, und entwidelte die darin enthaltene Lehre; schrieb eine Abhandlung über die Freiheit, worin er Augustin's Lehre von der Gnade und dem freien Willen ausführlich und klar prägte. Sowohl in diesen Schriften als in den zahlreichen Erlassen, Briefen, Gesprächen, welche er über diese Zeitfragen verfaßte, herrscht Frömmigkeit, Eifer, Weisheit, gewinnender und überzeugender Geist. Je weniger Verlehetes und Persönliches sein Austreten in dieser Angelegenheit hatte, desto einflußreicher wurde er darin, Jansenisten und Jesuiten achteten ihn fast gleichermassen. Und als 1713 die entscheidende Constitution *Unigenitus* erschien, ließ Ludwig XIV. selbst Fénélon um sein Gutachten über die Art, wie die Bulle aufzunehmen sey, anfragen: so sehr war seine Achtung sogar bei dem Monarchen wieder gestiegen. Seine bischöfliche Bekanntmachung über die Constitution wurde als ein Meisterstück geschätzt, in Rom mit Freuden begrüßt und bewundert, Papst Clemens XI. selbst ließ ihm seine lebhafteste Befriedigung darüber bezeugen.

Von seiner Auffassung der bischöflichen Pflichten und seiner Freimüthigkeit ist das Schreiben an den Erzbischof von Rouen, Herrn v. Colbert ein Zeugniß. Dieser hatte gute Lust, großartige Bauten in Rouen aufzuführen. Fénélon warnte ihn davor in einem ebenso wohlwollenden und anstbrüderlichen als aufrichtigen und eindringlichen Schreiben, worin er unter Anderem sagt: „was wird aus der Armuth Jesu Christi werden, wenn diejenigen, welche sie an sich darstellen sollen, die Pracht lieben? Dadurch wird das geistliche Amt erniedrigt anstatt gehoben, das nimmt den Seelenhirten ihre Auktorität, das Evangelium ist in ihrem Munde, weltlicher Ruhm in ihren Betten; Christus hat nicht gehabt, da er sein Haupt hinlege, wir sind seine Diener und Jünger, und die größten Patäste sind uns nicht schön genug.“

Am edelsten trat Fénélon's Charakter und die christliche Thatkraft seiner Frömmigkeit während des spanischen Erbfolgekriegs (1701—1713) hervor, welcher seine Erzdieceß mehr als einmal theils berührte, theils zum Kriegsschauplatz machte. Da sein ehemaliger Jüdling, der Herzog von Burgund, ein Obercommando erhielt, so suchte er namentlich durch Einwirkung auf ihn und weise Rathschläge, die er ihm ertheilte, die Drangsale und Schäden des Krieges zu mindern und zu heilen. Im Jahr 1701 wendete sich der Prinz brieflich an seinen ehemaligen Lehrer, worauf dieser in acht väterlicher, frommer Weise antwortete, und im April 1702 besuchte ihn der Prinz in Cambrai, als Generalissimus der Armee in Flandern. Da er um des Königs willen damals es nicht wagen durfte, in direkten Verkehr mit dem Herzog von Burgund zu treten, so ertheilte er ihm durch die Vermittlung des Herzogs von Beauvilliers Rathschläge voll Menschenkenntniß für sein Benehmen im Feld und am Hof, und diesen ließ der Prinz gerne Gehör, zumal sie in so liebenswürdiger Weise und bescheidener Sprache dargelegt wurden. Einmal, während des Feldzugs 1709, wurde Flandern, worin Cambrai lag, verwüstet, die Landbewohner flüchteten in die Städte, ganze Dörfer nahmen hie und da ihre Zuflucht in den erzbischöflichen Palaß, Kranke und Verwundete ließ er in den Zimmern seines Palaßes unterbringen und versorgen, Personen von hohem Rang wohnten bei ihm; er sorgte für Alles, ließ sich auch auf das Kleinste ein, fand aber dennoch Zeit zu beten, zu studiren, zahlreiche Briefe zu beantworten, Gutachten über kirchliche Fragen zu ertheilen, und hielt in dieser Zeit seine meisterhafte Rede bei der Bischofsweihe des zum Kurfürsten von Köln ernannten Prinzen von Bayern. Während dieses Feldzugs von 1709 fehlte es an So-

treide, da stellte der Erzbischof all sein Einkommen an Früchten dem Staat zur Verfügung. Offiziere beherbergte und bewirthete er in dem Unglücksjahr so gut als die Umstände irgend erlaubten, während er selbst äußerst frugal speiste und nie etwas von demjenigen berührte, was er den Generalen und Offizieren austischen ließ. Die Franzosen bewunderten ihren berühmten Kirchenfürsten ob seiner liebevollen Fürsorge für Kranke und Verwundete, denen schon seine persönliche Gegenwart, sein tröstender Zuspruch, seine bethliche Theilnahme die Leiden linderten; und alle wurden von Achtung vor seiner Tugend und Frömmigkeit erfüllt. Aber auch die Feinde Frankreichs, die ihn schon aus seinem Telemach kannten, schätzten ihn eben so hoch: Prinz Eugen und der Herzog von Marlborough begegneten ihm mit außerordentlicher Rücksicht und Höflichkeit, die verbündeten Generale legten in Städte, die zum Kammergut des Erzbischofs gehörten, zum Schutz seines Eigenthums Garnisonen, so daß dieselben Zufluchtsstätten für das Landvolk wurden.

Während so Jénélou's Einsicht und Tugend, seine Uneigennützigkeit und Geradheit, sein frommes, edles Benehmen und seine der Kirche und dem Staat geleisteten Dienste ihm die allgemeine Achtung und Bewunderung verschafften, kosteten ihn alle seine Arbeiten, Opfer und Entbehrungen eigentlich nichts, denn sein Streben war nur, Gott wohlzufallen. Aber es schien, als ob Gott in seinem Herzen ganz allein herrschen wolle, denn er entzog ihm einen Freund und Gönner um den andern: zuerst den Abbe von Langevon, seinen treuesten und bewährtesten Freund; er starb 1710 in Jénélou's Armen. Bald darauf hatte er mit seinem Zögling, dem Herzog von Burgund, dessen Vater, den Thronfolger, dann die Gemahlin des Herzogs von Burgund zu beweinen; wenige Tage darauf starb dieser selbst, da rief Jénélou aus: „meine Bande sind zerrissen, jetzt fesselt mich nichts mehr an die Erde“. Dieser Schlag erschütterte seine Gesundheit tief, und der Kummer um das Schicksal seines Vaterlandes bengte seine Seele nieder. Nachdem endlich der von Jénélou um des Vaterlandes willen heiß ersehnte Friede im Jahr 1713 in Utrecht geschlossen worden war, wandte sich seine ganze Seele jetzt noch mehr als je zuvor dem Himmel zu, all sein Verlangen ging im Erwarten seines Endes auf Vereinigung mit Gott, und um sich hierzu vollkommen ungehindert bereiten zu können, suchte er sich des erzbischöflichen Amtes zu entledigen und wählte sich in der Stille einen Nachfolger in der Person des Abbe von Tavanues. Da erkrankte er plötzlich im Anfang des Jahres 1715 an einem heftigen Fieber, das 6 1/2 Tage währte. Während dieser Zeit wollte er nichts hören als Vorlesung aus der Schrift, besonders gerne ließ er sich 2. Kor. 4 Ende und Kap. 5 vorlesen, beschäftigte sich aber auch mit dem h. Martin und seinem Ende; am dritten Tag seiner Krankheit nahm er das h. Abendmahl; am letzten Tage litt er viel, freute sich aber, den Leiden Christi ähnlich zu werden und sagte: Christo confixus sum erui. Man betete ihm das Gebet Jesu in Gethsemane vor, darauf faltete er die Hände, blickte mit dem Ausdruck der Ergebung und inneren Friedens gen Himmel, segnete alle die Seinen, auch seine Dienstboten, und entschlief sanft am 7. Jannar 1715 in einem Alter von 64 Jahren.

Sein Tod wurde nicht allein in seinem Sprengel, sondern in ganz Frankreich, als ein Verlust empfunden, ja in ganz Europa als ein Ereigniß angesehen; in Rom, wo man ihn hoch achtete, wiewohl der Gedanke, ihm die Cardinalswürde zu übertragen, weder von Innocenz XII. noch von Clemens XI. zur That gefördert worden war, wurde sein Tod tief beklagt. Seine Gaben und sittlichen Vorzüge waren in allen Ländern anerkannt, unter allen Bekenntnissen geachtet, denn, obwohl ein entschiedener Sohn der römisch-katholischen Kirche, war er doch vor Allem ein Christ, und ein ächter, gläubiger, praktischer Christ, dabei weitherzig, freisinnig, innig und liebevoll genug, um auch mit Protestanten fühlen zu können, so daß auch Evangelische ihn hochachten und als ein wahres und liebenswürdiges Glied der allgemeinen und unsichtbaren Kirche betrachten durften.

Es gibt keine ganz vollständige Ausgabe der Werke Jénélou's. Einige Jahre vor der ersten französischen Revolution wurde eine Ausgabe begonnen, von welcher 9 Bände

in 4°. 1787—92 in Paris erschienen, aber mehrere Schriften, z. B. seine *Explication des Maximes* und seine bischöflichen Erlasse sucht man vergebens darin. Dieser ersten Ausgabe folgte die vom Jahr 1810. Paris 10 B. 8°; etwas vollständiger ist die Tauscher Ausgabe in 19 Bänden 12°, 1809—1811*). Die erste Biographie Fénelon's gab der durch ihn zum Katholizismus bekehrte Engländer Ramsay, welcher mehrere Jahre bei ihm zugebracht hat: *Vie de Fénelon* 1726. 12°; 2. Ed. 1729. An der Spitze der gesammelten Werke Fénelon's 1787 steht eine ausführliche Lebensbeschreibung von dem Herausgeber, Abbé Querbeuf, im ersten Band; ein Auszug derselben, von Chaas, erschien Paris 1788. 12° und in der Ausgabe von Fénelon's Werken 1810; endlich erschien von Herrn v. Bauffet, gewesenen Bischof von Alais, 1808 in 3 Bdn. 8°, zweite Ausgabe 1809, eine gelungenere *Histoire de Fénelon*; vergl. *Tabaraud, Supplément aux histoires de Bossuet et de Fénelon*, Paris 1822, 8°.

G. B. Lehler.

Ferdinand III., der Heilige, König von Leon und Castilien, Sohn des Königs Alfons IX. von Leon, ward 1198 geboren und schon 1204 von den Cortes zum Nachfolger seines Vaters anerkannt, obgleich der Papst die Ehe seiner Eltern wegen zu naher Verwandtschaft für nichtig erklärt hatte. Noch vor dem Tod seines Vaters fiel ihm die Krone von Castilien zu, die seine Mutter Berengaria 1217 auf ihn übertrug. Am 30. Nov. 1219 vermählte er sich mit Beatriz, der Tochter des Hohenstaufen Philipp, nachdem er sich zwei Tage zuvor selbst zum Ritter geschlagen und die vom Bischof geweihten Waffen angelegt hatte. Der Tod seines Vaters (1230) brachte ihm endlich auch die Krone von Leon zu, aber nicht ohne Kampf, da der Vater die Nachfolge nicht dem Sohne, sondern den Töchtern erster Ehe, den Infantinnen Sancha und Dulcia, in seinem Testament zugedacht hatte. Doch gelang es der klugen Vermittlung der Königin Berengaria, den ausbrechenden Bürgerkrieg abzuwenden und die fast allgemein mißbilligte Vereinigung der Reiche von Castilien und Leon durchzusetzen. Ueberhaupt stand Berengaria, als würdige Schwester der Mutter Ludwigs des Heiligen, Blanca's, als Schutzherrin ihrem Sohne bis zu ihrem Tode (1247) zur Seite, und Ferdinand blieb ihr stets mit der dankbarsten Liebe zugethan. Ferdinands höchstes Ziel war die Vertreibung der Mauren aus der iberischen Halbinsel. Im Jahr 1224 eröffnete er den Feldzug gegen sie, und noch in diesem Jahr überstieg er mit seinem Heere die Sierra Morena; im folgenden mußte sich der König von Baeza unterwerfen und die Entrichtung eines Tributs zusagen, welcher ein ganzes Viertel der Einkünfte seines Königreichs ausmachen sollte. Bis zum Jahr 1250 waren, größtentheils unter Ferdinands eigener Anführung, die Maurenkönige von Valencia, Baeza, Murcia und Granada zu Vasallen gemacht, die Königreiche von Cordoba, Jaen und Sevilla erobert. Seine Belagerung Sevillas ist, nach der Stärke der Stadt und Bevölkerung, nach dem Fanatismus der letzteren, sowie nach der trefflichen Lagerzucht der Christen, die denkwürdigste des ganzen Mittelalters geworden. Sevilla mußte am 23. Nov. 1248 sich ergeben, die 300,000 Muhammedaner der Stadt erhielten freien Abzug, Ferdinand aber ritt in großer Feier, unter Vortragung des Bildes Nuestra Señora de los Reyes in die Stadt, und begab sich zunächst nach der großen Moschee, in welcher, nach erfolgter Reinigung, der Erzbischof von Toledo zum Zeichen der Dankbarkeit das Messopfer darbrachte. Schon seit 1243 fing der König zu tränkeln an, 1252 brach eine Wassersucht aus, und der Kranke fühlte, daß ihm nur noch eine kurze Frist gegönnt sey. Er empfing die Sterbesakramente. Als die Communion ihm gereicht werden sollte, erhob er sich von seinem Lager, einen Strid um den Hals tragend, fiel auf sein Angesicht, um die geweihte Hostie anzubeten; darauf sprach er sein Glaubensbekenntniß, bat alle Anwesenden um Verzeihung, wenn er sie gekränkt hätte, erinnerte, nachdem er die Embleme königlicher Würde von seinem Bett hatte entfernen lassen, den Thronfolger aufs Ernsteste an seine Pflichten; dann erhielt

*) Die Ausgabe von 1835 in drei starken Bänden bei Lesclapart enthält die Correcturen nicht ganz vollständig; diese ist besonders herausgegeben worden. Ann. d. Lit.

er die letzte Delung; er ergriff die Kerze, ließ die Litanei beten, und gab unter dem Te Deum laudamus den Geist auf zu Sevilla den 30. Mai 1252. Vierhundert Jahre später wurde er (1671) von Pabst Clement X. kanonisiert. Sein größtes Verdienst ist entschieden die Befiegung der Mauren, allein auch nach den verschiedensten anderen Seiten zeigte sich Ferdinand als wahrhaft groß. Nie brach er, auch den Feinden nicht, das Wort. Ein treuer Ehegatte, besorgter Vater und Herr, befolgte er in seiner Politik gegen christliche Nachbarn die Regel des Evangeliums: „Was Ihr nicht wollt, daß Euch die Leute thun, das thut Ihr ihnen auch nicht!“ Insbesondere erwies sich Ferdinand als ein gehorsamer Sohn Roms, was ihm denn auch Gregor IX. durch Bewilligung von Geldunterstützungen aus dem spanischen Kirchenvermögen zur Führung des Kriegs gegen die Mauren vergalt. Und dieses gute Einvernehmen mit Rom ward auch nicht getrübt, als Pabst Honorius III. einmal auf genauere Beobachtung der kirchlichen Rechte hinsichtlich des Kirchenvermögens und der freien Bischofswahl drang, und Gregor IX. ihn ermahnte, den Juden nicht mehr Antheil an Erhebung der kirchlichen Zehnten zu lassen, als ihnen gebühre, und sie zum Tragen der vorgeschriebenen äußerlichen Kennzeichen anzuhalten. Während aber Ferdinand gegen die Juden manche Rücksicht bewies, wie seine Nachfolger nicht thaten, auch die Mauren nicht zum Christenthum zwang, so ist gleichwohl bekannt, daß er zu Valencia selbst Holz zum Scheiterhaufen getragen und das Feuer, welches die Ketzer verzehren sollte, eigenhändig angezündet hat. Gleich Philipp II. hat auch Ferdinand Völkstümer gestiftet, Vaeza 1228, Badajoz 1230, Cordova 1236, Sevilla, das Erzbisthum, das er Zeitlebens von Bischof Raimund von Segovia regieren ließ. Der Dom zu Toledo, jenes Meisterwerk gothischer Kunst, ward von Ferdinand zum Dank für seine Siege erbaut. Auch um die Civilgesetzgebung erwarb er sich bleibende Verdienste durch den von seinem Sohne zwar erst vollkommen zu Stande gebrachten Codex de las Partidas und durch die romanische Uebersetzung des für die Mauren von Cordova geltenden Gesetzbuchs. Ihm folgte auf dem Thron Castiliens und Leon's sein Sohn Alfons X.

Dr. Pressel.

Feria, s. Fest.

Fermentarii (auch Fermentacii, Prozymiten). So schalteten die Lateiner die Griechen, weil diese gesäuertes Brod im Abendmahl gebrauchten, während die Lateiner von ihnen Azymiten gescholten wurden (s. „Azymiten“ und über den Streit selbst „Carularius“). In frühern Zeiten wurde auch in der lateinischen Kirche das heil. Abendmahl fermentum genannt, ein Beweis, daß auch dort gesäuertes Brod gebraucht wurde. Vgl. J. G. Herrmann, *Historia Concertationum de pane azymo et fermentato in aena Domini*. Lips. 1737. 8. Augusti, Archäol. Bd. VIII. S. 267 ff. Martineke, das Brod im heil. Abendmahl. Berlin 1817.

Fagenbach.

Ferrara-Florenz, Synode von. — Nachdem die siegreichen Waffen Amurat II. bereits fast alle Provinzen des griechischen Kaiserreichs sich unterworfen hatten, bezogen sie auch die Hauptstadt, in welcher der Kaiser Johannes Paläologos herrschte. Erschöpft an allen eigenen Hülfsmitteln hoffte dieser vom Abendlande Rettung erwarten zu dürfen, wenn, wie vor Jahrhunderten geschehen, ein frommer Eifer die Christen des Abendlandes wieder beleben und ein zweiter Peter sie zu einem neuen Kreuzzug aufordern würde. Kein Mann war dazu geeigneter als der Pabst, dessen Einfluß damals noch groß und bedeutend war. Johannes wandte sich daher an den Pabst Eugenius IV., einen klugen und ehrgeizigen Mann, der ihm auch versprach, ganz Europa gegen die Türken aufzubieten, wenn die Griechen nach ruhiger unparteiischer Prüfung der Lehrlage beider Kirchen sich mit der römisch-katholischen Kirche vereinigen würden. Der Kaiser berieth sich hierüber mit dem Patriarchen, und da Amurat stets näher rückte, verschwanden vor dieser drohenden Gefahr alle Bedenlichkeiten, welche die tief eingewurzelte Abneigung der Griechen gegen die Lateiner erheben mochte. Es ward beschlossen, daß in Italien eine allgemeine achte Kirchenversammlung gehalten werden sollte, wo alle christlichen Fürsten Europa's sich vereinen und nur eine einzige christliche Kirche

aussprechen sollten. Der griechische Kaiser und Patriarch nebst 700 der vornehmsten durch Gelehrsamkeit oder Klingheit ausgezeichneten Männer und Geistlichen Griechenlands begaben sich dahin, auch der russische Großfürst ließ seinen Metropolitens Isidor dahin ziehen, wiewohl mit der bestimmten Erklärung: „Unsere Väter wollten von einer Vereinigung der beiden Kirchen nichts wissen, auch ich wünsche sie nicht; willst du zu dem Concil gehen, so wehre ich es dir nicht, aber ich sage dir, daß ich mit meinen Bischöfen keine Veränderung weder in den Dogmen unserer Kirche noch in der Liturgie annehmen werde, die auf diesem Concil vielleicht bestimmt werden möchte. Gedenke also der Eternität unseres Glaubens und bringe ihn eben so rein wieder mit als du abreisest.“ Der Pabst hatte schon am 18. Septbr. 1437 das Concil von Basel nach Ferrara verlegt, wo er wirklich am 8. Januar 1438 eine neue Synode eröffnete, während das Concil zu Basel am 24. Januar 1438 über Eugenius die Suspension aussprach, bis es ihn am 25. Juni 1439 als Simonisten, Keger und Friedensstörer entsetzte und vier Monate später in der Person von Felix V. einen Gegenpabst aufstellte. Das nach Ferrara verlegte Concil wurde von allen nicht schismatisch gesinnten Baseler Vätern besucht, und viele andere Prälaten der abendländischen Kirche schlossen sich an. Nachdem dasselbe am besagten Tage vom Pabst in eigener Person eröffnet worden war, langten im Februar des gleichen Jahres die Griechen mit Kaiser und Patriarchen an. Ihnen folgte am 18. August Isidor, längst erwartet, und als das Haupt der russischen Kirche, als ein Mann von tiefer Gelehrsamkeit und als Freund Eugens mit großen Ehren empfangen, und von den Griechen unter den Vertheidigern ihrer Kirche gegen die römische mißgewählt. Umsonst wartete man in Ferrara auf die Ankunft der abendländischen Fürsten oder ihrer Abgesandten, wie auf den endlichen Anschluß der in Basel zurückgebliebenen Väter. Die zum Erwarten der Fehlenden bestimmte Frist von vier Monaten war nun abgelaufen, und so erklärte Eugen: „Wo ich mit dem Kaiser und dem Patriarchen bin, da ist die ganze Christenheit versammelt, besonders nachdem alle Patriarchen und alle unsere Cardinäle anwesend sind.“ Die erste öffentliche Sitzung wurde am 8. Octbr. 1438 gehalten; der griechische Cardinal Bessarion eröffnete sie mit einer Rede, in welcher er nachwies, wie wünschenswerth die Einigung für beide Theile sey. In der zweiten Sitzung, in welcher Andreas von Rhodus im gleichen Geist der Versöhnung und Eintracht sprach, wurde als Disputationsform die dialektische Weise festgesetzt; sodann wurde den Griechen die Wahl gelassen, ob sie die Rolle der Defendenten oder Opponenten übernehmen wollten. Sie wählten das Letztere, und nachdem ein gewisser Niketas von Geburt ein Grieche, beauftragt ward, den gegenseitigen Dolmetscher zu machen, forderte der Erzbischof Marcus von Ephesus zuvörderst, daß die Formeln und Definitionen der alten Concilien zuerst verlesen würden, was auch bei dem siebenten Concil geschehen und unerläßlich sey, wenn eine Versammlung den Charakter einer kumenischen Synode an sich tragen solle. Dem Anstehen wurde entsprochen, und nach Belesung des Nicänischen Glaubensbekenntnisses wurden noch verschiedene Dekrete und Definitionen aus dem dritten, vierten, fünften, sechsten und siebenten allgemeinen Concil nebst Beweisen aus den Briefen Pabst Cölestin an Johannes von Antiochien, des Vigilius an Eutychius, des Agatho an die Kaiser und aus der Acclamation des Patriarchen Johannes von Constantinopel zum fünften Concilium vorgelesen. Die Disputation hatte nämlich zu ihrem ersten Gegenstand den dogmatisch bedeutendsten Streitpunkt beider Kirchen, die Lehre vom Verhältniß des heil. Geistes in der Trinität. Der Gegenstand wurde zuerst bloß in formelle Erwägung gezogen, indem sich der Streit um die Frage bewegte, ob die Lateiner das Recht gehabt hätten, dem Symbol das Wort „*alioque*“ beizufügen. Die Griechen beriefen sich auf den Beschluß des Concils von Ephesus, wornach jeder Bischof seines Bischofsstuhls, jeder Kleriker seines Amtes verlustig gehen, jeder Mönch oder Paie aber excommunicirt werden solle, wenn er zu dem Symbol irgend etwas hinzuzusetzen oder davon zu nehmen wage. Während man die Griechen behaupteten, der Zusatz *alioque* sey zum Symbol nicht ab *intrinsecus*, sondern

ab extrinsecus gemacht worden, antworteten die Lateiner, dieser Zusatz sey nicht sowohl eine additio (προσθήκη), als vielmehr eine declaratio (ἀναπνεύς), und somit erlaubt, wie ja auch im zweiten Symbol bereits Einiges zur Erläuterung, aber nicht zum Zusatz dem ersten beigegeben sey. Der Ephesinische Beschluß verbiete bloß den Zusatz von contraria, aber nicht von declaratoria, wie auch die Glaubensbekenntnisse eines Echaristus und Anderer auf dem Ephesinischen Concil zugelassen worden seyen, obgleich sie mehr enthalten haben, als im Symbol gestanden sey. Vessarion antwortete: wenn der Zusatz auch wahr wäre, so wäre es doch nicht gestattet gewesen, ihn zu machen, da auch vieles Andere, was wahr sey, nicht hinzugefügt worden sey, und nach dem Grundsätze der Latiner hätte es auch erlaubt seyn müssen, der heil. Schrift selbst Worte wie *ὁμοουσιον* κ. παυσεν, da nach den Vätern das Symbol mit der heil. Schrift ganz gleiches Ansehen genieße.

Unter diesen rein formellen Verhandlungen neigte sich die Synode zu Ferrara zu Ende. Offenbar stand bei der Disputation die Consequenz auf Seiten der Lateiner; denn war einmal die Gleichwesenheit des Sohnes mit dem Vater anerkannt, die sich nur in den eigenthümlichen Präbilitäten des Vaters und des Sohnes schiede, mußte auch dem Sohne die Theilnahme an der Sendung des Geistes zugestanden werden, und so schien ein dogmatisches Uebereinkommen nicht so schwierig zu seyn, nachdem endlich beschlossen worden war, auf eine materielle Prüfung des Dogmas der Lateiner einzugehen. Doch wurde es schädlicher gefunden, daß über diesen Punkt vorerst keine öffentliche Disputation eingeleitet werde, sondern von beiden Parteien sollten je zwölf Väter in einer Privatbesprechung hierüber auserlesen werden. Noch ehe dieses geschah, theilte der Kaiser aber eine Botschaft des Papstes mit, wernach die Synode wegen der in Ferrara ausgebrochenen Pest nach Florenz verlegt werden sollte. Die Griechen sahen in dieser Verlegung nicht gut, und forderten zuerst, daß die beschlossenen Privatbesprechungen über das Dogma noch in Ferrara gepflogen würden; da aber der Papst erklärte, er könne ihnen in Ferrara kein Geld zum Unterhalt verschaffen, sahen sie sich genöthigt, unter der Bedingung nach Florenz überzusiedeln, daß die Synode nicht mehr über vier Monate dauere. Zur Beruhigung der Gewissen berief man sich darauf, daß es geleglich dem Papst zustehe, wegen der Pest eine Synode, wenn auch kein Abschluß vorliege, zu verlegen oder aufzuheben! Am 13. Februar zog der Patriarch mit seinem Gefolge in Florenz ein, drei Tage nachher der Kaiser, der auf's Feierlichste empfangen wurde, da aber Ersterer abermals erkrankte und wegen geschwollener Füße nicht ausgehen konnte, konnte die erste Sitzung in Florenz erst am 28. Febr. gehalten werden. In der 18. Sitzung, am 2. März, standen sich zwei große Theologen, der Dominikaner-Provinzial Johannes (von Schwarzenberg), ein überaus gewandter Dialektiker, und Marcus von Ephesus auf dem dogmatischen Kampfplatz gegenüber. Ein sprechendes Zeugniß, wie der griechischen Kirche bereits das wahre Verständniß des Trinitätsdogmas fehlte, gaben die Griechen, indem sie in der Lehre der abendländischen Kirche, welche den heil. Geist vom Vater und Sohn ausgehen läßt, eine Mehrheit der göttlichen Prinzipie (*πολυπρην*) zu finden glaubten. Johannes hatte daher ein gewonnenes Spiel, wenn er zuerst aus den Kirchenvätern, dann aus der Schrift die Wahrheit des Zusatzes *alioquo* siegreich erwies. Unter den Ersteren nahm er insbesondere seine Zuflucht zu einem alten, über den Beginn des griechischen Schisma hinausreichenden Manuscript des heil. Basilus gegen Eunomius, welches Nikolas von Cusa aus Constantinopel mitgebracht hatte, in welchem Basilus es geradezu ausspreche, daß der heil. Geist nicht bloß vom Vater, sondern auch vom Sohne ausgehe. Die Griechen wußten sich bloß damit zu helfen, daß sie behaupteten, die Stelle sey ein späterer Zusatz und also unsäht, während die Lateiner ihnen den Vorwurf heimgaben, die Stelle sey von den Griechen unbefugt geschrieben worden. Der Grieche Marcus gibt endlich zu, daß der heil. Geist zwar allerdings von beiden Personen etwas empfangen habe, nämlich vom Vater das Seyn, vom Sohne dagegen die Manifestation an die Menschen; da dieses aber wesentlich verschiedene

Dinge sehen, so sey der Zusatz *alioquo* falsch. Dagegen stellte Johannes mit schlagenden Gründen aus der Schrift und den Kirchenvätern das römische Dogma dahin fest, daß er sagte: der Vater sey die Eine causa des Sohnes und Geistes, und es seyen alle die zu verdammen, welche in der consubstantialen Trinität zwei Prinzipien oder Urgründe anerkennen; folglich gehe der heil. Geist vom Vater und vom Sohne aus auf ewige Weise, nicht als aus zwei Prinzipien oder Spirationen, sondern als aus Einem Prinzip. Durch diese Erklärung, wodurch jeder Verdacht einer *πολυαρχία* im römischen Dogma abgewiesen war, schien es nun möglich gemacht, die Griechen zu einer Vereinigung zu stimmen. Diese Aufgabe übernahm hauptsächlich Bessarion, der später von Eugen zur Cardinalwürde erhoben wurde, in einer überaus feinen Rede an seine Landsleute. Im ersten Theil derselben sprach er von den Ursachen des Schisma, das zwar damals für die Griechen ganz gerechtfertigt gewesen sey, jetzt aber nach Abhaltung einer ökumenischen Synode könnten die Griechen sich nicht mehr von den Lateinern trennen, es wäre denn, daß diese der Wahrheit ungetreu wären. Daß dem nicht so sey, suchte er im Fortgang seiner Rede zu beweisen, denn zwischen beiden Kirchen bestehe überhaupt keine Contradiction; die Orientalen sagen, *spiritum procedere ex patre per filium*, die Occidentalen *ex patre et filio*; das sey kein Gegensatz, da die Präpositionen *per, διά*, wie *ex* oder *ab* gleicherweise die vermittelnde Ursache angäben. Somit ermahnte er im Schluß auf Eindringlichste zur Einigung. Während aber der Kaiser und Bessarion also das Interesse der Union vertraten, erklärte dagegen die strengere Partei der Griechen, an ihrer Spitze der Metropolit Marcus, die Lateiner seyen nicht bloß Schismatiker, sondern Häretiker, darum wollten sie eher sterben als latinisiren! Doch übte auf die Mehrzahl der Griechen ihr wohlverstandenes Interesse einen größeren Einfluß, als alle Gründe, welche die Lateiner vorbrachten. Mit der 25. Sitzung schlossen die gemeinsamen öffentlichen Debatten, auf beiden Seiten traten Ausschüsse zusammen, um sich über eine annehmbare Vereinigungsformel zu berathen, und in den Commissionen der Griechen gewann die Rücksicht auf die politischen Verwicklungen die Oberhand über dogmatische Bodenlichkeiten. Man vereinbarte sich in folgenden Punkten: der Ausgang des heil. Geistes ist Dogma; der Beisatz der Lateiner ist eine richtige Erläuterung des Dogma's, doch sollten die Griechen nicht verbunden seyn, den Zusatz *alioquo* ihrem Symbol einzuerleiden, vorausgesetzt, daß sie den Ausgang des Geistes auch vom Sohne klangen. Zur Entschulbigung der Griechen wurde beigelegt, sie haben den Sohn nie ausschließen wollen, sondern den Zusatz nur deswegen verworfen, weil sie geglaubt haben, die Lateiner leiten mit demselben den Geist aus zwei Prinzipien und Spirationen ab. Auf diese Unionsformel hin gaben sich Morgenland und Abendland am 8. Juni 1439 den Friedenskuß. Am Tage darauf verbreitete sich die Nachricht vom Tode des Patriarchen Joseph von Constantinopel; der Tod soll ihn ereilt haben, während er eben ein Schreiben verfaßte, in welchem er sich bereit erklärte, Alles zu unterschreiben und gutzuheißen, was die katholische und apostolische Kirche Christi in Rom lehre und dogmatisch feststelle!

Leichter als über das Trinitätsdogma kam eine Vereinigung in Betreff der übrigen Differenzpunkte beider Kirchen zu Stande. In Beziehung auf die Sakramente wurde nicht nur die rituelle Verschiedenheit Griechen der und Lateiner im Gebrauche des gesäuerten und ungeäuerten Brodes beim Abendmahl als indifferent freigegeben, sondern auch die Zahl der sieben Sakramente zum ersten Mal kirchlich anerkannt. Ueber den Zustand der abgeschiedenen Seelen wurde als gemeinsame Kirchenlehre festgesetzt: die Seelen derer, welche zwar in der Gnade Gottes sterben, aber für ihre Sünden noch nicht das entsprechende Aequivalent der Buße dargeboten haben, werden nach dem Tode durch die Strafen des Fegfeuers geläutert; zur Erleichterung dieser Strafen dienen die Fürbitten der lebenden Gläubigen, Messopfer, Gebet und Almosen, auch andere fromme Werke; die Seelen derer, welche nach empfangener Taufe nicht mehr sündigten, oder sich von Sünden wieder reinigten, werden alsbald in den Himmel aufgenommen und schauen klar den dreieinigen Gott, jedoch mehr oder minder hell je nach dem be-

sondern Raß ihrer Verdienste; die Seelen derer endlich, welche in einer Todsünde starben, kommen alsbald in die Hölle, wo sie aber gleichfalls mit verschiedenen Strafen heimgesucht werden. Ueber den Primat des römischen Pabstes wurde endlich aufgestellt, daß derselbe über die ganze Erde herrsche, daß er der Nachfolger des heil. Petrus, der wahre Statthalter Christi, das Haupt der ganzen Kirche und der Vater und Lehrer aller Christen sey; ihm sey von Christus selbst die Vollmacht ertheilt, die ganze Kirche zu weiden, zu leiten und zu regieren. Nach ihm soll der Patriarch von Constantinopel den zweiten, der von Alexandrien den dritten, der von Antiochien den vierten, der von Jerusalem den fünften Rang einnehmen. Auf Grund dieser Artikel wurde am 6. Juli 1439 das Unionsdekret errichtet, demgemäß in der griechischen Kirche Alles unverändert bleiben und nur die Einheit anerkannt werden sollte! Der Kaiser und die Griechen unterzeichneten das Decretum unionis; nur Marcus von Ephesus verweigerte standhaft seine Zustimmung. Es wurden fünf Original-exemplare dieser Urkunde ausgesetzt und unterschrieben; später hat man zehn an verschiedenen Orten gezeigt, von denen aber neun sicher nur Kopieen sind (vgl. *Mémoire sur les exemplaires originaux du décret d'union* in den *Mémoires de l'Académie des inscriptions*, T. 43. p. 287 sqq.).

Die Bischöfe und Fürsten verließen nun mit großen Erwartungen das Concil, aber Johannes fand in seinem Reiche allgemeinen Aufruhr der Geistlichkeit, die sich der Vereinigung widersetzte und laut die dort gewesenen Bischöfe der Untreue und Veflechung anklagte. Diese Partei, an deren Spitze Marcus von Ephesus stand, gewann die Oberhand und der Haß der Griechen gegen die Römer entbrannte jetzt heftiger als jemals. Die allgemeine Entzweiung veranlaßte viele Bischöfe, ihre Unterschrift zurückzunehmen; die große Zahl der Griechen, welche bereits unter türkischer Herrschaft lebte, erklärte sich entschieden gegen alle Latinisirende. Der unglückliche Kaiser suchte, so weit er konnte, die Vereinigung aufrecht zu erhalten, in dem Wahne, durch dieselbe seinen wankenden Thron zu stützen: sie wirkte aber mehr das einbrechende Verderben zu beschleunigen, als demselben zu wehren. Der Kaiser hatte den Rom treu ergebenen Theophanes zum Patriarchen Constantinopels wählen lassen, und dieser schritt mit unklugem Eifer gegen die widerspenstigen Bischöfe und Kleriker ein. Als er selbst in Kleinasien latinisirende Bischöfe einzubringen suchte, erließen die drei Patriarchen von Alexandrien, Antiochien und Jerusalem im Jahre 1443 ein Synodalschreiben, in welcher sie sich gegen die *ορτοδοξιστὰν ἐν Οὐκρανίᾳ μαγὰν σφοδρὸν* auf's Stärkste aussprachen, alle latinisirende Geistlichen absetzten und im Fall der Widerseßlichkeit mit dem Bann bedrohten, auch den Metropolit von Cäsarea Cappadociä, als *ἡναρχον πασης ἀνατολῆς*, beauftragten, diesen Beschluß in seiner Diocese auszuführen. Zugleich richteten sie ein energisches Abmahnungsschreiben an den Kaiser, dem sie, wenn er sich nicht von den Lateinern trenne, alle Kirchenstrafen und den Zorn Gottes drohten. Als der russische Großfürst erfuhr, daß nicht die römische mit der griechischen Kirche, sondern letztere mit der ersteren sich vereinigt und deren Dogma angenommen habe, ja als er einsah, daß diese Vereinigung nur das Werk politischer Umstände sey, so befahl er, daß der heimgekehrte Isidor die Metropolitenswohnung verlasse und in's Kloster gebracht werde, um daselbst Buße zu thun. Isidor verharrte in den von ihm bekannten Grundsätzen, und blieb nahe an zwei Jahren im Kloster eingesperrt, bis es ihm gelang zu entfliehen und nach Rom zu entkommen, wo ihm der Pabst den Titel eines Patriarchen von Constantinopel und eines Defans des Cardinalscollegiums und die drei Bisctümer Sabinien, Corfu und Ricassia gab. Die Trennung der südrussischen Metropole von der nördlichen blieb jetzt entschieden, da die Metropole von Kiew sich Rom unterwarf und den Vereinigungspunkt annahm, von dieser Zeit an aber ihre Unionsversuche an einzelnen russischen Eparchieen stets erneuerte. Der Vereinigungsversuch war ein durchaus mißglückter, und blieb es auch trotz dem vom Kaiser in Constantinopel erneuerten Schauspiel von Religionendisputationen. Nicht Rom, sondern Muhamed besiegte das dem Untergang rasch entgegenreisende byzantinische Reich!

Mit dem Abzug der Griechen aus Florenz war die daselbst tagende Synode nicht beschloffen; dieselbe dauerte noch volle sechs Jahre mit sieben Sitzungen, von denen fünf in Florenz, die zwei letzten zu Rom, wohin die Synode verlegt worden war, abgehalten wurden. In der ersten Sitzung (4. Sept. 1439) ward über die schismatischen Baseler und den von ihnen gewählten Gegenpabst Felix der Bann ausgesprochen. Auf den Vereinigungsakt der Griechen sollte sodann noch das eitle Schauspiel einer erneuerten Vereinigung mit den Armeniern folgen, deren Wirkungslosigkeit leicht vorauszusagen war. Nach langen Verhandlungen verzichteten die Armenier dem Wortlaut nach auf ihre eutychianischen Irrthümer, machten sich dagegen verbindlich, das Symbolum des ersten Constantinopolitanischen Concils an allen Sonn- und höheren Festtagen zu singen, die gegen den Nestorius wie des Eutyches Irrlehre gehaltene Synode von Chalcedon, sowie die folgenden Synoden als rechtmäßige anzuerkennen, auch die Kirchensessel an denselben Tagen wie die Lateiner und Griechen zu feiern. In derselben Weise wurde mit den durch den Abt Andreas von St. Anton vertretenen Jakobiten ein Abkommen getroffen. Schließlich erschienen auf dem im Jahre 1442 in den Lateran verlegten Concil noch einander Gesandte von allen anderen orientalischen Kirchen, um dieselben durch päpstliche Dekrete mit der römischen Kirche vereinigen zu lassen. Das lose Spiel sollte offenbar durch den Schein einer allgemeinen Vereinigung der ganzen Christenheit unter der päpstlichen Herrschaft die Meinung des Abendlandes für den Pabst wieder gewinnen, und die hartnäckigen Anhänger des Baselschen Concils einschüchtern und zur Unterwerfung bringen. Die jakobitisch gesinnten Aethiopier, die in Betreff des Ausgangs des heil. Geistes abweichenden Ehtrer, die nestorianisch gesinnten Chaldäer und die monothelitisch denkenden Maroniten wurden allzumal mit eigenen Einigungsdekreten versehen.

Ueber die Verhandlungen des Concils liegen zwei Aktensammlungen vor, eine griechische und eine lateinische, die letztere von Horatius Justinianus, in den Conciliensammlungen, in der von Labbeus et Cossart T. XIII., von Harduin T. VIII. Im Interesse der Griechen ist geschrieben Vera historia unionis non vane inter Graecos et Latinos, sive Concilii Florentini exactissima narratio graeco scripta per Sylvestrum Sguropolum (falsch statt Syropulum), magnum Ecclesiarcham, qui Concilio interfuit, transtulit in sermonem latinum Rob. Creggton. Hagae Com. 1660. fol. Vgl. auch Leonis Allatii de eccl. occid. atque orient. perpetua consensione libri tres. Dr. Preßel.

Ferrer, Vincentius, wurde am 23. Januar 1357 in Valencia geboren. Es ist nicht überflüssig, seine christliche Abkunft besonders zu bemerken, da man ihm dieselbe zum Dektorn freitlig zu machen versucht hat (s. Barnage, Histoire des Juifs, à la Haye 1716. T. IX. sec. P. p. 701.). Fröh schon von seinem Vater für den Dominikaner-Orden bestimmt, trat er am 5. Febr. 1374 in denselben. Strenge Sittlichkeit und Enthaltung von Allem, was die Kräfte des Geistes lähmen und sie der Macht des Fleisches unterwerfen könnte, war das Ziel seines klösterlichen Lebens. Nicht genug wissen das an ihm die gleichzeitigen und die späteren Geschichtschreiber zu rühmen, die alle, um die Ehrfurcht gegen die Reinheit seines Lebens auf's Höchste zu steigern, vielfache, wunderbar ausgeschmückte Erzählungen über die mancherlei Versuchungen, die ihm begegneten, ohne ihn zu besiegen, prahlerisch berichteten. Aber nicht sein frommer Wandel nur, sondern mehr noch seine bewundernswürdige Ausdauer in der Arbeit auf dem philosophischen und theologischen Gebiete ließen ihn bald als ausgezeichnet unter seinen Klosterbrüdern hervortreten. Bis zum Jahr 1380 lebte Ferrer im Kloster zu Valencia, dann begab er sich auf die Universitäten Barcelona und Lerida. An jedem dieser Orte hielt er sich zwei Jahre auf. Eine Frucht seiner dortigen Studien war sein Tractatus de moderno Ecclesiae schismate, compilatus ad christianissimum principem D. Petrum, regem Aragonum (s. Quetif et Echard Scriptores ordinis Praedicator. recens. Lut. Paris. 1719. T. I. p. 766). Der Inhalt dieses in drei Theile zerfallenden Tractates bezieht sich auf die damalige große Spaltung in der abendländischen Kirche, welche durch die zweifache, zu Rom und zu Fondi Statt gefundene Pabstwahl herbeigeführt war. Ferrer suchte die

Nachlässigkeit der zu Fondi vollzogenen Wahl Clemens VII., darzuthun, den zu Rom gewählten Urban VI. aber als einen Abtrünnigen und als Feind der Kirche zu schildern. In Folge dieser Schrift wurde dem Ferrer zu Peribá i. J. 1384 die Würde eines Doctors der Theologie erteilt, und zwar auf besondere Verwendung des zu jener Zeit dort anwesenden Cardinal-Legaten des Papstes Clemens VII. Peter von Luna. Noch mit dem Ende des genannten Jahres lehrte Ferrer nach Valencia zurück und verweilte daselbst, beschäftigt mit dem Vortrage theologischer Wissenschaften und mit der Predigt des göttlichen Wortes, bis 1391. Von da ab durchzog er, von Peter von Luna dazu bewogen, einen großen Theil Frankreichs und lebte längere Zeit am königlichen Hofe zu Paris. In diese Zeit mag die Abfassung zweier Schriften des Ferrerius fallen, des *Tractatus valde utilis et consolatorius in tentationibus circa fidem* und des *Tractatus de vita spirituali*. Vielleicht gehört in diese Zeit auch das Werk *de sacrificio Missae atque ejus caeremoniis*, das Ferrer ursprünglich in spanischer Sprache unter dem Titel: *de las ceremonias de la Misa* schrieb. (Ueber die verschiedenen Ausgaben dieser Schriften vergl. meine Monographie über Vinc. Ferrer, Berlin 1830. S. 22 ff.) Nach Valencia zurückgekehrt — wann, läßt sich nicht bestimmt angeben — wurde er zum Rathe bei dem Könige Johann I. von Aragonien und zum Beichtvater bei dessen Gemahlin Yolanda ernannt und bekleidete diese Aemter, bis er durch Peter von Luna, der, nach dem Tode Clemens VII., als Benedict XIII. zum Nachfolger auf dem päpstlichen Stuhle ernannt war, im J. 1395 als Magister sacri palatii nach Avignon gerufen wurde. Zwei volle Jahre hatte Ferrer am päpstlichen Hofe pflichttreu gewirkt, als in ihm die längst gehegte Idee reifte, die von nun an die Leiterin seines Lebens wurde, die Idee, der ständigen Welt ein durch Wort und That Buße und Bekehrung predigender Apostel zu werden. Die Lage und Richtung der Zeit, in welcher Ferrer lebte, und des Mannes eigenthümliches Wesen selbst geben die Mittel an die Hand, diese Erscheinung in ihm genügend zu erklären. Der politische und kirchliche Zustand Europas gegen das Ende des 14. Jahrhunderts war ein im höchsten Grade verderbter und zerrütteter. Der unermessliche Jammer, der den ganzen Welttheil erfüllte, konnte wohl fromme, auf ein Höheres gerichtete Gemüther zu dem Glauben führen, es sey das Ende der Welt und der Tag des Gerichtes nicht mehr fern*), konnte wohl, beim Zweifel an die Sünden vergebende Macht der Kirche, auf andere Mittel sinnen lassen, die Strafe Gottes für die Verderbtheit der Welt abzuwenden und die eigene Seele zu reinigen von den sie entstellenden Mafeln. Solcher Weise bildete sich in damaliger Zeit der schwärmerische Bußeifer, durch äußere Kasteiung für das Innere Heil und Frieden zu gewinnen. Auch Ferrer war ein solches Gemüth; aber er konnte nicht, als er das Elend und die Noth wachsen sah, wie tausend Andere, seinen Schmerz lautlos im stillen Herzen tragen; ihn, dem das Verdammten der Menschheit am Herzen lag, ihn trieb es hinaus in die Welt, sie zu wecken aus ihrem Sündenschlafe und zur ernstlichen Buße dringend zu ermahnen. Benedict XIII. suchte zwar in selbstsüchtiger Absicht den Ferrer von der Verwirklichung seiner Apostelidee abzuwenden und bot ihm zu dem Ende verschiedene Episcopate, ja selbst die Cardinalwürde an; aber vergebens. Endlich als aller Widerstand fruchtlos blieb,

*) Ferrer gab dieser, sein Zeitalter beherrschenden Idee Ausdruck in seiner Schrift: *de anno mundi et tempore Antichristi. Epistola ad Benedictum XIII., papam Avinionensi sedentem, scripta ex villa Atcanizit die XXVII. Julii 1412*. Sie ist zum Oestern herausgegeben und mehrere Male in's Deutsche und Französische übersetzt. Veranlaßt wurde sie durch den Papst Benedict XIII., der durch ein Schreiben den Ferrer um seine Ansicht über diesen Gegenstand befragt hatte. Der Zweck, den Ferrer bei dieser Schrift vor Augen hatte, war, den Verfall der christlichen Kirche an Haupt und Gliedern darzuthun, und daraus auf die nahe Ankunft des Antichrist und auf das bevorstehende Ende der Welt zu schließen. Der ganzen Darstellung hat er die Schriftstellen: Daniel A. II. V. 31—34., A. III. n. A. IV. V. 7—14. zu Grunde gelegt, die er geschickt mit allegorischer Erklärung für seine Absicht zu gebrauchen wußte.

bestätigte er ihn als apostolischen Prediger mit dem Titel eines Special-Legaten und verließ ihm große Gewalt zu lösen und zu binden.

Im Jahre 1397 begann Ferrer seine apostolische Züge und widmete ihnen die ganze übrige Zeit seines Lebens. Es ist nicht ganz unwahrscheinlich, daß Ferrer durch diese Züge die großen Bußfahrten der sich geißelnden *Fratros de la flagellati*, die in den Jahren 1397—1400 in Italien sich zeigten, zum Mindesten mittelbar veranlaßt habe. (S. meine Monographie S. 62 ff. und E. G. Förstemann, *Gesch. der christl. Geißelergesellschaften*. Halle 1828. S. 110 u. 147.) Sicherlich blieb Ferrer auf diesen Wanderungen nur kurze Zeit ohne Begleitung; schon bald nach dem Beginne derselben finden wir eine große Menge Volks um ihn sich sammeln und mit ihm ziehen. Diese Gesellschaft wurde nach und nach eine förmliche, zu Zeiten sehr zahlreiche, wandernde Gemeinde, die ihre bestimmten Gebräuche und Einrichtungen hatte. Die Selbstkasteiung, in der Ferrer Allen voranging, war ihr erstes Gebot. Sie bestand darin, daß sich Alle mit rüden, am Ende mit Knoten versehenen Striden die entblößten Schultern geißelten. Bei den Processionen durch die Städte und Dörfer wurden geistliche Lieder, die Ferrer zu dem Zwecke gedichtet hatte, abgesungen. Es schlossen sich übrigens dieser wandernden Gemeinde nicht bloß Laien, sondern auch Geistliche aus den verschiedensten Mönchsorden an. Fast an jedem Orte, den der Zug berührte, predigte Ferrer. An manchen Tagen predigte er zwei-, auch wohl dreimal mit gleicher Kraft und Wirkung. Seine geistlichen Reden hat er selbst niemals niedergeschrieben, indeß sind sie, von seinen Zuhörern aufgezeichnet, auf uns gekommen. (Ueber ihre verschiedenen Ausgaben und Uebersetzungen s. meine Monographie S. 45.) Gewöhnlich ist in diesen Predigten zur Erläuterung des Schriftwortes die allegorische Erklärungsweise angewendet, was mehrertheils nicht ohne Geschick und Scharfsinn geschehen; zuweilen freilich ist diese Weise auch übertrieben und gleichsam auf die Spitze gestellt. Im Allgemeinen tritt in den Predigten mehr das moralische, als das dogmatische Element hervor. Allen Jammer seiner Zeit sah Ferrer als die Folge menschlicher Sünde an; darum machte er es zum Verufe seines Lebens, dem Sittenverderben der Mittelebenen kräftig zu steuern und ein reineres Leben wahrzurufen. Wo die dogmatische Ansicht zur Erscheinung kommt, da finden wir, daß Ferrer dem Glauben der Kirche treu war. Auch zeigten sich bei seiner Schaar keine mit der Kirche streitende Glaubenslehren, wie das bei den in der Mitte des 14. Jahrhunderts in Deutschland und den benachbarten Ländern umherziehenden, sich geißelnden Kreuzbrüdern, oder bei den späteren thüringischen Krypto-Flagellanten der Fall war. Von der Art, in der Ferrer seine geistlichen Reden vorzutragen pflegte, wissen seine Zeitgenossen nicht Rühmendes genug zu sagen, und als wunderbar groß wird die Wirkung seiner Vorträge von ihnen geschildert. Die Länder, welche Ferrer während seines Wanderlebens zum großen Theile durchzog, zum Theile auch nur berührte, waren Spanien, Frankreich, Italien, England, Schottland und Irland. Ueberall, wo er in bedeutenden Städten seinen Einzug hielt, kamen ihm nicht bloß das Volk und der Adel, sondern die Geistlichkeit und der Bischof selbst, unter Abingung religiöser Lieder, entgegen; überall wurde er von Königen und Fürsten an ihre Höfe gezogen; überall wurde er vom Volke wie ein Heiliger gehalten und fast angebetet; überall wurde sein Rath von Hohen und Niedern in Anspruch genommen, nicht bloß in geistlichen, sondern auch in weltlichen Dingen*); überall predigte er mit Würde, Kraft und Begeisterung, und die Fälle des Glaubens, die er im eigenen Herzen trug, gab seiner Rede, selbst unter Juden und Muhamedanern, überzeugende Wirkung. Auf diesen Zügen ereilte ihn am 5. April 1419 zu Vannes in der Bretagne der Tod. Der Herzog der Bretagne Jo-

*) So wirkte Ferrerius mit bei der Königswahl für die drei vereinigten Reiche Catalonien, Aragonien und Valencia zu Caspe i. J. 1412; so wurde er i. J. 1416 zu Dijon zur Theilnahme an dem Concll zu Constanz durch eine von demselben abgeordnete Gesandtschaft eigens eingeladen; eine Einladung, der er jedoch nicht Folge gab.

Johann V. trug selbst für die Bestattung der irdischen Ueberreste des Verstorbenen Sorge, nachdem die Herzogin Johanna, eine Tochter Karl's VI. von Frankreich, es sich nicht hatte nehmen lassen, den Leichnam mit eigener Hand zu waschen.

Kanonisirt wurde Vincentius Ferrer durch Pabst Caligt III. am 29. Juni 1455; die Kanonisationsbulle indeß wurde erst durch Pabst Pius II. am 1. Okt. 1458 publicirt. Vergl. Act. Sanct. Antwerp. Aprilis T. I. 5. Apr. p. 479 sqq. *A. Bosii* Ann. Ecc. Colon. Agripp. 1622. T. XV. *O. Raynaldi* Ann. Ecc. Ed. c. nott. J. D. Mansi. Lucas 1747—56. T. VIII.

2. Heller.

Fertum, f. Abgaben, kirchliche.

Ferns, Franziskaner-Prediger, f. Wild, Johann.

Fesch, Joseph, Cardinal der römischen Kirche, geboren den 3. Januar 1763 zu Ajaccio auf der Insel Corsica, stammte väterlicher Seits aus einer durch Gelehrsamkeit und militärischen Ruf ausgezeichneten Basler Familie. Sein Vater Franz Fesch war Lieutenant in einem in französischem Solde stehenden Schweizerregiment, das einen Theil der Besatzung von Ajaccio ausmachte. Dort verliebte er sich in die junge Wittwe Ramolini, deren Tochter erster Ehe Lätitia später die Mutter Napoleons wurde. Um jene heirathen zu können, nahm er den katholischen Glauben an und die Ehe wurde geschlossen. Von den zwei Kindern, die daraus hervorgingen, war das eine Joseph, der frühe zum geistlichen Stande bestimmt, in dem Seminarium von Aix vom 13. Jahre an seine zu diesem Beruf erforderliche Bildung erhielt. Aber nach dem Ausbruch der französischen Revolution verließ er, ergriffen von den neuen Ideen, die geistliche Laufbahn, nahm Kriegsdienste und im Jahre 1796 finden wir ihn als Kriegocommissär bei der italienischen Armee seines Neffen Napoleon Bonapartes. Er machte hier, der Expedition nach Livorno folgend, gute Geschäfte mit englischen Waaren und Ausbeutung der Gemäldesammlungen, für welche er eine große Liebhaberei hatte. Nach Abschluß des Concorbates mit Pius VII. trat er in den geistlichen Stand zurück, wurde zuerst Domcanonicus zu Vastia 1802, am 9. April desselben Jahres zum Erzbischof von Lyon ernannt, am 15. von dem Cardinallegaten geweiht und am 17. Januar 1803 von Pabst Pius VII. zum Cardinal erhoben. Für die Verwaltung seines erzbischöflichen Amtes ertheilte ihm Napoleon in einem Schreiben vom Nov. 1802 eine Reihe von Weisungen, aus denen man sieht, welche Anforderungen er an die restaurirte Staatskirche machte und in welcher Abhängigkeit Fesch von ihm war. Er verlangt die bischöflichen Erlasse vorher zu lesen, ehe sie gedruckt werden. „Nehmen Sie,“ schreibt er ihm, „die Miene an, sich durchaus nicht in die Politik zu mischen; sollte man Ihnen Bittschriften an mich übergeben, so sagen Sie, Ihr Amt sey die Religion. Lassen Sie sich nicht zu sehr von Ihrem hitzigen Eifer hinreißen, selbst wo es die Verwaltung der Hospitäler und des Armenwesens angeht. — Es kann in der jarten Stellung, in der Sie sind, vielleicht ein großer Mißstand seyn, nicht genug zu thun, aber zuviel zu thun ist das Schlimmste von Allem. Mißtrauen Sie der Lebhaftigkeit Ihres Charakters und Ihrer Schnelligkeit, eine Partei zu ergreifen und vorausschreiten.“ Es zeigte sich bald, daß Napoleon mit Recht gefürchtet hatte, der Geist eines römischen Cardinals werde mit seinem politischen System in Conflict kommen. Er findet oft Veranlassung zur Unzufriedenheit mit dem Verhalten Fesch's zu den anticonstitutionellen Geistlichen und schreibt ihm: „Wenn Ihre Haltung den Ausruf der Schwäche trägt, so wird sich Ihnen nie die Einheiligkeit der Stimmen zuwenden, die auf der Achtung vor dem Charakter und dessen Zurückhaltung beruht.“ Dessenungeachtet schickte Napoleon im Sommer 1803 seinen Oheim als Gesandten nach Rom. Dort führte er mit glücklichem Erfolg die schwierige Unterhandlung wegen Napoleons Kaiserkrönung, erregte aber durch Concerte, bei denen er die vornehmste Welt versammelte und die er während der Fastenzeit fortsetzte, solchen Anstoß, daß allen Mitgliedern des heiligen Collegiums der Besuch dieser Concerte untersagt wurde. Am 11. Juli wurde er von Napoleon zum Großalmosenier des Reiches ernannt und als der Pabst sich im November 1804 zur Krönung nach Paris begab, war

Fesch sein Begleiter und sein Beistand bei den Ceremonieen der Krönung. Den Tag zuvor, den 1. Dec. 1804, ertheilte er der bloß bürgerlich geschlossenen Ehe Napoleons mit Josephine die kirchliche Weihe, sowie auch den Ehen Murats und Louis Napoleons. Am 1. Febr. 1805 wurde er zum Mitglied des Erhaltungssenats ernannt, auch mit dem großen Bande der Ehrenlegion beschenkt. Uebrigens ließ er sich für seine Dienste nicht bloß mit Ehrenstellen bezahlen, er brauchte auch Geld. Als Napoleon den Kaiserthron bestiegen hatte, schrieb er ihm sehr beweglich, er habe in Rom, um das Kaiserreich mit Würde repräsentiren zu können, 250,000 Francs Schulden gemacht, und er sehe kein Mittel, wie er ohne Hülfe seiner Majestät ehrenvoll aus der Sache herauströme. Je verwickelter die Verhältnisse des römischen Staates mit dem französischen Kaiser wurden, desto schwieriger wurde auch die Stellung Fesch's, der das Bewußtsein eines römischen Cardinals dem napoleonischen System keineswegs unterzuordnen vermochte. Er stellte zwar dem Papst die Nothwendigkeit einer geschmeidigeren Politik mit eindringlichen Worten vor, aber bekämpfte auch bei Napoleon den Gedanken, mit Woffengewalt der Kurie Respekt einzusflößen, auf's Lebhafteste und schlug ihm eine Reihe von Concessionen vor, mit welchen er den Frieden erkaufen könnte, die aber Napoleon keineswegs zu gewähren gesonnen war. Da er auf Dinge hinarbeitete, zu denen er einen Cardinal nicht brauchen konnte, so fand er sich genöthigt, den Oheim abzugeben, was im Mai 1806 geschah. Um Fesch, der seinen Posten keineswegs gerne verließ, einigermaßen zu entschädigen, sorgte er ihm für eine andere Unterkunft. In dem Schreiben, in welchem er ihm seine Abberufung ankündigt, meldet er ihm zugleich: „Ich habe mit dem Kur-Erzkanzler des deutschen Reichs einen Vertrag unterzeichnet, nach welchem Sie zu seinem Coadjutor ernannt sind. Es ist noch ein Geheimniß, aber wahrscheinlich wird die Sache noch vor Ablauf eines Monats erledigt seyn; so finden Sie sich zu einer neuen Laufbahn berufen, denn die Würde eines Primas von Deutschland stellt Sie an die Spitze des Kurfürstencollegiums.“ Am 27. Mai 1806 machte der Kur-Erzkanzler dem Reichstag in Regensburg die Anzeige, daß er den Cardinal Fesch, „dessen Geschlechtsvorfahren sich schon im 15. und 16. Jahrhundert in öffentlichen Diensten deutscher Lande ausgezeichnet hätten,“ sich von dem Papste zu seinem Coadjutor und Nachfolger erbieten habe. Napoleon ertheilte unter dem 5. Juni seine Bestätigung. In Deutschland wurde der Schritt Dalberg's mit allgemeiner Mißbilligung und Entrüstung aufgenommen. Fesch selbst, der keine Lust hatte, die deutsche Reichsverfassung gegenüber von Napoleon zu vertreten, verbat sich die ihm zugebachte Ehre, durfte aber keine officielle Protestation erlassen.

Nur schwer vermochte Fesch seinen unfreiwilligen Rückzug aus Rom zu verschmerzen. Uebrigens hatte er einen hohen Gehalt und eine einflußreiche Stellung verloren. Er gerieth wieder in Geldnöthen, seine wachsende Kunstliebhaberei veranlaßte ihn zu großen Ausgaben, er wandte sich deshalb wiederholt an Napoleon, der aber nicht geneigt war, für des Oheims Kunstliebhaberei große Summen auszugeben. In kirchlichen Dingen ließ Fesch hin und wieder ungerufen seinen Rath hören, um von dem Bruch abzunehmen. Als er im Jahre 1808 nicht mehr abzumenden war, machte er dem Kaiser die dringendsten Vorstellungen und bat ihn flehentlich, doch nicht den Gewissen gebieten noch einen Zustand herbeiführen zu wollen, dessen Folgen unberechenbar seyen. Napoleon hatte aber für diese und andere Warnungen Fesch's kein Ohr, er antwortete ihm im Tone höhnennden Uebermuths und das Verhältniß wurde immer gespannter. Doch kam es nicht zu einem förmlichen Bruch. Um Fesch mehr in den Bereich seines Einflusses zu ziehen, ernannte Napoleon ihn am 31. Januar 1809 zum Erzbischof von Paris, aber Fesch weigerte sich, das Erzbisthum Lyon, das ihm kirchlichen Einfluß und ansehnliche Einkünfte sicherte, anzugeben und dafür eine Stelle anzunehmen, zu der eine canonische Einführung unmöglich war. Auch als Vorstand der kirchlichen Commission, die Napoleon am 16. Nov. 1809 einsetzte, um die Fragen über Befugniß des Papstes, Concordat und Bannbulle zu erledigen, entsprach Fesch nicht ganz den Wünschen des

Kaisers. Noch unfügbarer bewies er sich aber, als die Galtigkeit der von ihm eingezogenen, aber durch Senatsconsult und ein geistliches Gericht im December 1809 aufgelösten Ehe Napoleons zur Sprache kam. Er hielt am kirchlichen Grundsatz der Unauflöslichkeit der Ehe fest, Napoleon aber rächte sich dafür durch eine Botschaft an den Erhaltungsenat, worin er die Unverträglichkeit der priesterlichen Würde mit weltlicher Herrschaft aussprach und die Handlung des Fürsten Primas, wodurch derselbe den Cardinal Fesch zu seinem Coadjutor und Nachfolger erwählt habe, für ungültig erklärte. Doch glaubte er seinen Beistand bei dem Nationalconcilium, das er durch Dekret vom 28. Febr. 1810 zur Lösung der kirchlichen Wirren berief, nicht entbehren zu können. Fesch mußte als Primas von Gallien den Vorsitz übernehmen und eröffnete als Präsident am 17. Juni 1811 das Concilium, aber anstatt die Versammlung in die Bahn der Concessionen zu leiten, ward er Führer der Opposition, deren Erfolg die Auflösung des Conciliums war. Als er deshalb in Ungnade fiel, zog er sich auf seinen erzbischöflichen Sitz nach Lyon zurück, richtete sich dort in der Karthause prächtig ein und regierte seine Diocese mit Weisheit, Energie und kirchlichem Sinn, bis zum Sturze Napoleons. Am 12. Jan. 1814 verließ er bei der Annäherung der Oesterreicher Lyon, fand zunächst in Parabies, einem von ihm gestifteten Frauenkloster, ein Unterkommen, wurde aber auch hier von einer feindlichen Reiterschaaer vertrieben und begab sich mit seiner Halbschwester Rätitia nach Rom, wo er am 14. Mai eintraf. Dort hielt er sich in der Stille auf, bis er auf die Nachricht von Napoleons Landung von Elba sich aufs Neue an ihn angeschlossen, zu ihm nach Paris eilte, wo er am 2. Juni 1815 zum Pair ernannt wurde. Nach Wiederausbruch des Krieges suchte er abermals seine Zuflucht in Italien, begab sich zunächst nach Neapel und später nach Rom, wo er auch nach dem Abschluß des Friedens blieb, da er als Flüchtling von der bourbonischen Restauration keine Wiedereinsetzung in sein Erzbisthum hoffen konnte. Andererseits setzte er den Zumuthungen der französischen Regierung die entschiedenste Weigerung entgegen, ließ sich auch durch den römischen Hof zu keiner Nachgiebigkeit bestimmen, und verzichtete auf seine Rechte selbst dann nicht, als ein Breve Leo's XII. vom Jahr 1824 ihm jede Ausübung einer geistlichen Gerichtsbarkeit in dem Sprengel von Lyon untersagte. In Rom lebte er prächtig, aber von der Gesellschaft zurückgezogen. Sein Hauptgenuss war die Pflege seiner reichen Gemäldesammlung, die er in günstigen Zeiten, mitunter ohne zu kaufen, zusammengebracht hatte. Sie war für Rom besonders werthvoll durch eine große Auswahl der dort seltenen Niederländer und zählte im Ganzen über 2000 Nummern. Er starb nach längerer Krankheit den 13. Mai 1839, 76 Jahre alt. Seine Gemäldesammlung wurde in Rom versteigert.

S. d. Artikel Fesch von Chr. v. Stramberg in Ersch und Grubers Encyclopädie und den neuesten erschienenen Briefwechsel Napoleons mit Fesch: *Histoire des negociations diplomat. etc. précédées de la correspondance inédite de l'empereur Napoleon avec le Cardinal Fesch*. Publ. par A. du Cassa. 2 vol. Paris 1865. und *Artaud, Histoire du pape Pie VII.* 2 vol. Paris 1837.

Klüpfel.

Fessler (Ignaz Aurelius). Dieser weniger durch seine speciellen Leistungen auf dem theologischen Gebiete bedeutende, als durch seine in die neuere Kirchengeschichte vielfach eingreifende Schicksale und Erlebnisse merkwürdige und zu seiner Zeit viel gelesene Schriftsteller, wurde den 18. Mai 1756 zu Czörendorf in Ungarn geboren. Seine Eltern waren gut katholisch; der Vater, ein pensionirter Wachtmeister, hielt eine Wirthschaft; die Mutter, welche das Kind schon früh in das Gewand des Ordens kleidete, von dessen Stifter es den Namen trug, war gleichwohl duldsam genug, auch die Lutheraner, mit denen sie zusammenwohnte, für Christen zu halten und an ihren Betstunden theilzunehmen, zu denen sie auch den Knaben mitnahm. Neben der Legende, in die der junge Ignaz eingeführt wurde und die seiner Phantasie reiche Nahrung gab, lernte er gleichwohl auch die heil. Schrift kennen, in welcher die fromme Mutter ihm die Stellen bezeichnete, die er lesen durfte. Im Jahr 1764 siedelte die Familie nach Raab über, wo der Vater in den Dienst

des dortigen Weihbischofs trat. Hier nahmen sich verschiedene Welt- und Ordensgeistliche des vielversprechenden Knaben an und gebrauchten ihn auch beim Rehdienste. In seinem zehnten Jahre ward er in das von den Jesuiten geleitete Raaber Gymnasium geschickt, wo er längere Zeit auf der »Eselbank« sitzen mußte, bis er durch die Bemühungen seines Hauslehrers Nagy von derselben erlöst ward. Im Jahr 1770 kam er in die Jesuitenschule zu Preßburg und den 9. Juli 1773 ward er als ein 17jähriger Jüngling als Novize bei den Capuzinern im Kloster Mór (Stuhlweißenburger Comitát) aufgenommen und als Fr. Innocentius eingekleidet. Nachdem er im Jahr 1776 die vier kleinen Weihen erhalten, ward er in verschiedenen Klöstern seines Ordens untergebracht und 1779 zum Priester geweiht. Zwei Jahre verbrachte er in dem Kloster zu Mödling (1780–82) und dann in Wien. Die Zeit seines Klosterlebens bezeichnet er selbst als die Zeit seiner Verirrungen. Von Wißbegierde getrieben, ward er hier mit den Schriften eines Helvetius und der Encyklopädisten bekannt und verbarg hinter der Maske des Mönchthums den trostlosesten Unglauben. Zugleich hatte er Gelegenheit die sittlichen Grabschuldern kennen zu lernen. Er gewann das Vertrauen des Prälaten von Rautenstrauch und anderer einflußreicher Personen geistlichen und weltlichen Standes, durch die er auf den Kaiser Joseph II. zu wirken suchte. Dieser befreite ihn vom Klosterzwange und entzog ihn den Nachstellungen seiner Feinde durch die Berufung an die Universität Lemberg, wo ihm die Lehrkanzel der orientalischen Sprachen und der alttestamentlichen Exegese (1784) übertragen wurde. Nach seinem damaligen theologischen Standpunkte behandelte er die Schriften des A. T. als »hehrwürdige Urkunden von der göttlichen Erziehung des menschlichen Geschlechts« und wußte durch die Lebhaftigkeit seines Vortrags den oft mit Ungeßüm hervorbrechenden Beifall seiner Zuhörer sich zu erwerben. Hier gab er seine *Anthologia hebraica* und *Institutiones linguarum orientalium* heraus. Außerordentlicher Weise las er auch »mehr von Ehrgeiz, als von Verusseiser angetrieben«, Dogmatik und Polemik. Indem er den Spinoza zu bekämpfen suchte, ward er, je mehr er sich in dessen System vertiefte, von demselben angezogen. Um diese Zeit faßte er den Gedanken zu seinem philosophischen Roman »Mark Aurel«. Eine Vorarbeit dazu war das Trauerspiel »Eidney«, das in Lemberg zur öffentlichen Aufführung kam, ihm aber wegen seiner politisch-religiösen Tendenz einen fiskalischen Prozeß zuzog, in Folge dessen er Lemberg verließ und sich nach Breslau flüchtete, wo sein Verleger (Korn) sich für ihn verwendete. Er erhielt eine Hauslehrerstelle bei den Söhnen des Erbprinzen von Schönaich-Karolath. Den Fürsten selbst, der ein großes theologisches Interesse zeigte, unterrichtete er im Hebräischen. Schon früher in den Freimaurerorden eingeweiht, lernte Fehler nun auch die Einrichtungen der Brüdergemeinde kennen, an deren Einseitigkeit er aber Manches anzusetzen fand. Schon längst von der Haltlosigkeit des katholischen Systems überzeugt, trat er in der Stadt Bentzen zur lutherischen Confession über. Nach seiner philosophischen Ueberzeugung aber war er Kantianer und vertheidigte die kritische Philosophie mit aller Leidenschaft, bis er auch dieses System wieder verließ und sich mehr der speculativen Mystik zuwandte. Seine äußere Thätigkeit war durch seine Romanschriftstellerei und durch seine thätige Theilnahme am Logenwesen vielfach zersplittert. So erhielt er unter Anderm von den Brüdern der großen Loge »Royal-York zur Freundschaft« in Berlin den Auftrag, die Statuten dieser Verbindung zu reformiren. Dabei brachten ihn seine Reisen durch Deutschland mit den berühmtesten Gelehrten des Jahrhunderts in Verbindung. (Herder machte einen besonders guten Eindruck auf ihn.) In Berlin, wo er eine Anstellung als Rechtsconsulent für die polnischen Provinzen fand, verheirathete er sich (nachdem seine erste Ehe unglücklich ausgefallen) zum zweitenmal und lebte seit 1803 auf einem Pandfuge Kleinwall, später in Rietz-Schönhäusen. Um diese Zeit entstanden seine »Ansichten von Religion und Christenthum« (1805), sowie seine Romane: Abälard und Heloise, Bonaventura's mystische Nächte, Alonso u. a. m. Nach vielen äußern Drangsalen (er hatte in Folge des Krieges seine Anstellung verloren und all seine Ersparnisse

bis zur äußersten Armuth aufgezehrt) erhielt er im Jahr 1809 einen Ruf als Professor der orientalischen Sprachen an die Alexander-Newsky-Akademie zu St. Petersburg mit dem Titel eines Hofrathes. Die Vertreter der griechischen Orthodoxie, an ihrer Spitze der Erzbischof Theophylakt, verdrängten ihn jedoch aus dieser Stelle. Er zog sich nach Wolok (Gouv. Saratow) zurück, wo er seine schriftstellerischen Arbeiten wieder aufnahm. Besonders beschäftigte ihn seine „Geschichte der Ungarn“ (10 Bde.), die zu seinen besten Büchern gezählt wird. Im August 1815 siedelte er mit seiner Familie nach Sarepta über, wo er sich bei der Brädergemeinde niederließ. Der Umgang mit den Brüdern in einer Zeit, da er von schweren Lebenserfahrungen niedergebeugt war, gaben seiner ganzen Philosophie und Theologie eine ernstere, auf das eigene Seelenheil abzielende Richtung. Er lernte einsehen, „daß der Friede Gottes höher sey, denn alles Treiben und Trachten und Streben des Verstandes, in dem er bisher befangen war“. Von nun an ward „das große ewige Buch, die Bibel, sein tägliches Handbuch.“ Er feierte seit 27 Jahren das erste Mal wieder, und zwar mit der Brädergemeinde zu Sarepta, das heil. Abendmahl. Als der Kaiser Alexander I. für die evangelischen Confessionen in Rußland die Bischofswürde creirte und für die evangelischen Gemeinden der Statthalterchaften Saratow, Astrachan, Woronesch, Tambow, Kasan, Penza, Simbirsk, Kasan und Orenburg ein evangelisches Consistorium niederlegte, wurde Fessler mit der Superintendentur über dieses Consistorium betraut. Bei diesem Anlaß legte er sein mit den Symbolen der alten und den Bekenntnisschriften der evangelischen Kirche übereinstimmendes Glaubensbekenntniß ab*). Den 11. Novbr. 1819 ward er zu Borgö in Neu-Finnland zum Bischof ordinirt. Am richtete er seine ganze Aufmerksamkeit auf das Kirchenregiment. Er ordnete das Schulwesen, die Liturgie, die Kirchenzucht und begann im December 1820 seine Visitationen. Von manchen Seiten, besonders von denen, die in die Aufrichtigkeit seiner Bekehrung Zweifel setzten, wurde er hierarchischer Bestrebungen und jesuitischer Umtriebe beschuldigt**). Aus dieser Zeit stammen seine „christlichen Reden“, ein Schärfelein zur Erbauung der Gläubigen. Riga 1822, und seine „liturgischen Versuche“ 1823, die sehr verschieden beurtheilt und sogar romanisirender Tendenzen beschuldigt wurden***). Im Jahr 1824 erschienen seine „Rückblicke auf seine 70jährige Pilgerschaft“ (Berlin 1824), welcher diese biographischen Notizen größtentheils entnommen sind. Er starb in hohem Alter den 15. Decbr. 1839.

Hagenbach.

Festschrift, I. Feste, kirchliche.

*) Siehe Beilage G zu seiner Selbstbiographie.

**) Besonders trat gegen ihn auf ein von ihm entfelter Prediger R. Zimmer in seiner „unermesslichen Darstellung der jesuitischen Umtriebe des Dr. Ignatius Fessler und seiner Verbündeten in jenen Gegenden“. Eyz. 1823. Gegen diesen schrieb der gleichfalls von Zimmer angefochtene Vizepräsident des evangelischen Reichs-General-Consistoriums in Rußland, Paul Pesarow eine Bertheiligung (1823) und auch Fessler antwortete mit einer geschichtl. Darstellung der Entlassung des Pastor Zimmer aus den Originalakten. (Dorpat 1823.) Vergl. Röhr's Predigerbibliothek Bd. V. (S. 34—46) und den Bericht im „Conversationsblatt“ 1823. (Nr. 266 u. 67: Zimmer, Pesarow und Fessler), selbst zu Gunsten Zimmers, der als ein Opfer der „herrschtsichthumelnden Eitelkeit“ betrachtet wird. Auch Zimmer blieb die Antwort nicht schuldig, worüber gleichfalls Röhr V. S. 651—66 und Deegen, Jahrbüchlein der Elter. Bd. 7. S. 4 ff.

**) Fessler ging darin wieder auf die altkirchliche Tradition zurück, indem er nur das für bewährt erklärt, „was das Eigle der Ueberlieferung an sich trägt“. Ingleich stützte er den Cultus mit vielen äußerlichen Ceremonien an, und verlangte eine strenge Verpflichtung auf die symbolischen Bücher von Seiten der Ordinandien. Darüber wurde er von der Kritik hart angefoßen. So in Röhr's Predigerbibl. IV. S. 622—46, und in der Eelzy. Elter. Jlg. 1825. 224. Eben so ungünstig wurden seine Predigten recensirt. Ein Rec. in den theol. Annalen 1823 (Juni), vergleicht sie indessen „dem Schlagen eines gewaltigen Hammers auf ein und denselben Nadel des Eisens, damit es glühend werde.“ — Bgl. Deegen, a. a. O. S. 175 u. 216.

Feste, kirchliche. Fest, Feiertag (*festus dies*, *feria* oder *feriae*) nennen wir den Tag, an welchem die gewöhnliche Berufsarbeit des alltäglichen Lebens ruht (feiert) und an die Stelle derselben eine Beschäftigung mit religiösen Angelegenheiten tritt, eine Erhebung von der Erde zu Gott. Das Bedürfnis eines solchen Wechsels von Berufs- und Feiertagen liegt schon in der Natur des Menschen selbst, empfängt aber vornehmlich Anregung und Befriedigung in der Verbindung mit anderen und in der geschichtlichen Entwicklung der Nation. Alle die Ereignisse, welche auf die Begründung, Befestigung, Förderung oder auf die Hemmung der Gemeinschaft Einfluß geübt, ruft die Nation von Zeit zu Zeit in ihr Gedächtnis zurück, zur Aeußerung von Freude oder von Trauer; diese Feier wird eine regelmäßige und gestaltet sich zu einem förmlichen Festcyclus. Diesen Ursprung der Feste zeigt uns die Geschichte aller Völker; ihn finden wir auch bei den Israeliten, deren ganze Entwicklung ja auf einer Reihe von Thatfachen beruht, in welchen das Walten reicher, göttlicher Gnade so deutlich hervortritt. Was aber im Judenthume nur Schatten und Vorbild war, dies wurde vollendete Wahrheit in der Erscheinung des Herrn und sollte sich auch als Wirklichkeit in der der ganzen Menschheit bestimmten Gemeinde desselben kund geben. Der alttestamentliche strenge Gegensatz der festlichen und nicht festlichen Tage mußte im neuen Bunde aufhören. Im Geiste des Erlösers (Matth. 12, 8. Mark. 2, 27.) und seiner Apostel (Galater 4, 9–11. Colosser 2, 16. 17. verb. Röm. 12, 1. 14, 5. 6. u. a.) erklärten sich auch die Väter der alten Kirche wider diesen Gegensatz. So *Clemens Alexandr.* Strom. lib. VII. cap. 7. *Origenes*, contra Celsum lib. VIII. cap. 21–23. Hieronymus zu Galater 4, cit. u. a. Ebenso sagt, mit jenen übereinstimmend, Augustin (op. 118. 130. u. a.): „*Observatione sabbati, quae observatione unius diei figurabatur, ablata, perpetuum sabbatum observat, qui spe futurae quietis sanctis est operibus intentus.*“ Dieser Gedanke, daß jeder Tag ein Gott gewidmeter sey und also begangen werden müsse, es sey mit der sonst üblichen Berufsthätigkeit oder ohne dieselbe, war eigentlich auch bereits früher anerkannt worden: denn die Juden nannten nicht bloß den letzten Tag der Woche, sondern die ganze Woche *τὰ σάββατα* und die einzelnen Tage daher: *μία, δευτέρα τῶν σαββάτων* u. s. w. (3 Mos. 23, 15. 5 Mos. 16, 9. Matth. 28, 1. Apg. 20, 7. 1 Kor. 16, 2.). Indem man aber in der Kirche die sieben tägige Woche beibehielt, ging auch die Bezeichnung von *feria prima, secunda* u. s. w. auf die einzelnen Tage der Woche selbst über. Schon im zweiten Jahrhundert finden wir dies sicher (s. *Tertullian*, de jejuniis c. II. vergl. d. Art. Fasten). Darnach konnte nach und nach das ganze Jahr als eine zusammenhängende Reihe von Festen angesehen werden. Der Kirche lag an daran, jedem Tage seine eigenthümliche festliche Beziehung anzuweisen, und damit alljährlich ihre heilige Geschichte zu erneuern und durchzuleben. Die Dignität der einzelnen Tage selbst mußte natürlich der Kirche selbst eine verschiedene seyn und für das bürgerliche Leben erhielt sich daher um so mehr nach wie vor der Unterschied der eigentlichen Feste und Werkstage.

Es ist nicht die Aufgabe dieses Artikels, alle Feste der Kirche mit gebührender Ausführlichkeit zu besprechen, sondern nur eine gebrängte Uebersicht derselben mitzutheilen, indem auf die den einzelnen Festen zu widmenden, speciellen Artikel hinzuweisen ist, außerdem aber wollen wir die allgemeineren kirchenrechtlichen Grundsätze über Feiertage überhaupt auführen.

Sämmtliche Feste der Kirche zerfallen in zwei Hälften, von denen die eine dem Gedächtnisse des Stifters (*semeistro Domini*), die andere dem Andenken der geschichtlichen Ausbildung der Kirche (*semeistro Ecclesiae*) gewidmet ist. Zur Ausfüllung des ganzen Kirchenjahres ist es indessen erst spät gekommen: denn ursprünglich feierte man nur die jüdischen Feste, wenn gleich mit veränderten Motiven, und fügte dann neue Feiertage hinzu. Zunächst hielt man von Seiten der Juden-Christen, obschon nicht in der bisherigen förmlichen Strenge, den Sabbath, als den letzten Tag der Woche, nahm aber dazu auch den Sonntag, als den Tag der Auferstehung (*ἡμέρα τοῦ κυρίου* —

εὐαγγ., dies dominica, Offenb. Joh. 1, 10.). In den heidenschristlichen Gemeinden wurde der letztere bald allgemeiner und nach der Zerstörung Jerusalems der Sabbath allmählig beseitigt. (*Chr. Ludw. Franke*, de diei dominici apud veteres Christianos celebratione. Haino. 1826. Joh. Utr. Dschwald, die christl. Sonntagsfeier. Leipzig 1850. s. die betr. Artikel.) Außerdem entlehnte man von den Juden Passah (Ostern), indem man an des jüdischen Opferlammes Stelle das Opfer des Herrn feierte (s. 1 Kor. 5, 7. 8.); desgleichen das Wochenfest, fünfzig Tage nach Ostern, *πεντηκοστή*, Pfingsten (Apostelgesch. 2, 1.), indem an die Stelle der ersten Ernte und des Gedächtnisses der Promulgation des Gesetzes die Stiftung der Kirche durch die Ausgießung des heiligen Geistes trat (s. v. Art. Ostern und Pfingsten). Erst später, wie es scheint im dritten Jahrhundert, kam dazu Weihnachten, das Fest der Geburt des Herrn (s. v. Art.). An diese Hauptfeste reihte sich eine gewisse Vor- und Nachfeier und so entstanden die drei großen Festkreise, welche das Semestre Domini bilden. Der Weihnachtscyclus umfaßt die vier Adventsontage (s. v. Art. Bd. I. S. 132 f.), die Weihnachtsfeier selbst, an welche sich der Gedächtnistag des Märtyrers Stephanus, des Evangelisten Johannes und der unschuldigen Kinder unmittelbar anschließt; desgleichen acht Tage nach der Feier der Geburt das Fest der Beschneidung (*festum circumcisionis et nominis Jesu*) zu einem allgemeinen Feste erst 1244 erhoben (c. 1. dist. III. de consecr.) und noch später als Anfang des bürgerlichen Jahres überall anerkannt, und wiederum sechs Tage hierauf das Fest der Erscheinung des Herrn (Epiphania), auf welches die Sonntage Epiphania bis zur Grenze des Oftercyclus folgen. Da diese selbst wechselt, so steigt die Zahl dieser Sonntage von einem bis zu sechs (m. s. über den Weihnachtscyclus Augusti, Denkwürdigkeiten aus der christlichen Archäologie Bd. I. Ranke, das kirchliche Pericopenystem. Berlin 1847. S. 370 f.).

Zur Vorbereitung auf das Gedächtniß des Todes des Herrn dienen die großen Fasten (s. v. Art.), die sich früher bis zum Sonntage Septuagesima, Sexagesima, Quinquagesima erstreckten. Der eigentliche Fastensonntag (*carnis privium*) ist der letztere, nach Psalm 31, 3. auch *Estomihi* genannt. Die der Fastenzeit angehörigen Sonntage selbst sind Quadragesima prima bis sexta, oder *Invocavit* (Psalm 91, 15.), *Reminiscere* (Psalm 25, 6.), *Oculi* (a. a. O. 15.), *Quartare* (Jes. 54, 1. 56, 1. Rittsfasten, dominica de panibus, refectionis), *Judica* (Psalm 43, 1. dominica mediana, nigra), *Palmarum* (Ev. Matth. 21. dominica indulgentiae). Daraus folgt die *Lobdomas magna* (sancta, muta), die Charwoche, in welcher der grüne Donnerstag (dies *viridum*, Psalm 23, 2. coena domini), der Charfreitag (*παρασκευή*, *πάσχα σταυρώσιμον*, das Kreuzepassah) und das sabbatum sanctum, des Herrn Ruhetag als die bedeutendsten hervortreten. Das Auferstehungsfest selbst (*πάσχα ἀναστάσιμον*), Ostern betrachtete die Kirche schon zeitig als *corona et caput omnium festivitatum* und begann daher mit ihm eine Feier, welche sonstige Vorzüge des Sonntages auf alle Tage bis Pfingsten übertrug (*quingagesima laetitiae*), bis seit dem vierten Jahrhunderte Einschränkungen erfolgten (Conc. Eliberitan. a 305. cau. 43), indem man als eigentliches Fest den Tag der Himmelfahrt (*ἐορτή ἀνάλυψως, ἐπισωζομένη*) heraufhob. Der Pfingstag bestand schon ohnedies als eigenthümliches Fest. Die zehn Tage von Himmelfahrt bis zur Ausgießung des heiligen Geistes sagte man später als die Vorfeier von Pfingsten und schloß dieses Fest mit dem daraus folgenden Sonntage, dem Trinitätsfeste (m. s. Augusti a. a. O. Bd. II. Ranke, a. a. O. S. 286 ff. 360 f.). Der Osterwoche folgt die weiße Woche, beginnend mit der *dominica in albis* (Quastmodogeniti, 1 Petri 2, 2.), indem die am Sabbath vor Ostern getauften in den weißen Taufgewanden erschienen. Daran schließen sich die Sonntage *Misericordias Domini* (Psalm 89, 1.), *Jubilate* (Psalm 66, 1.), *Cantate* (Psalm 98, 1.), *Regate* (vocoem jucunditatis. Jes. 48, 20.), *Graudi* (Psalm 27, 7.). Das Fest der Trinität, welches vor dem 14. Jahrh. nicht in die Reihe der kirchlichen Feiertage aufgenommen ist, schließt den eigentlichen solennen Festcyclus überhaupt, die römische Kirche feiert aber an der feria V darauf noch das *Trohn-*

Leichnamöfest (festum corporis Christi. Urban IV. 1264: Transitorius (Bullar. Magn. I, 121, 122.) c. un. Clem. de reliquiis. III. 16. von 1311.) Conc. Trid. sess. XIII. de SS. Eucharistiae sacram. cap. 5.) Die Zahl der Trinitätsfonntage, abhängig von dem frühern oder spätern Eintritt Osterns, schwankt zwischen 27 bis 22.

In diese Festcyclen hinein fällt nun eine große Zahl vereinzelter Festtage. Darunter sind die bedeutendsten die Marienlage (Empfängniß 8. Decbr., Geburt 8. September, Opferung 21. November, Verlobung 23. Januar, Verkündigung 25. März, Heimsuchung 2. Juli, Reinigung 2. Februar, Himmelfahrt 15. August), die Johannisstage (Empfängniß 24. September, Geburt 24. Juni, Entanhptung 29. August), die Aposteltage (Matthias 24. Februar [im Orient am 9. August], Philippus und Jacobus Alphii 1. Mai, Petrus und Paulus 29. Juni, Jacobus Hebräi 25. Juli [im Orient 16. April], Bartholomäus 24. August [in Rom am 25.], Matthäus 21. Septbr. [in der griechischen Kirche am 16. Novbr.], Simon und Judas am 28. Oktbr., Andreas 30. Novbr., Thomas 21. Decbr., Johannes 27. Decbr., Barnabas 11. Juni), die Evangelistentage (Matthäus, Johannes [s. vorher], Markus 25. April, Lukas 18. Oktbr.), die Kreuzefeste (Kreuzerfindung am 3. Mai, Kreuzerhöhung am 14. Septbr.), die Tage der Märtyrer (der Raffabäer 1. August, Stephanus 26. Decbr., der unschuldigen Kinder am 28. Decbr.), das Fest des Erzengels Michael 29. Septbr., aller Heiligen 1. Novbr. u. a. m. In den einzelnen Ländern, Diöcesen, ja Pfarochien bildete sich durch Einnahme besonderer Feste, wie der Kirchweihen u. s. w. das Kirchenjahr noch weiter aus. Die Mannigfaltigkeit für die deutschen Bisthümer kann man aus den beschlüssen Synodalschlüssen und sonstigen Erlassen kennen lernen, deren Uebersicht sich bei Hargheim in den Concilia Germaniae, Index Tom. XI, Fol. 217 sub v. festa angeben findet. Aus ihnen erhebt zugleich, daß die übergroße Zahl der Feiertage wegen der für das bürgerliche Leben daraus hervorgehenden Nachtheile schon zeitig Klagen veranlaßte und den Wunsch von Beschränkungen hervorrief. Seit der Mitte des 15. Jahrhunderts wurde dies ernstlicher erwogen, da Petrus von Aliaco zu Constanz forderte: Ut, praeterquam diebus dominicis et in majoribus festis ab Ecclesia institutis, liceat operari post auditum officium: cum quia in festis saepe magis multiplicantur peccata in tabernis, in choreis et aliis lasciviis, quas docet otiositas, tum quia dies operabiles vix sufficiunt pauperibus ad vitae necessaria procuranda (in Gerson. opera ed. in Pin II. 911). Die seitdem regelmäßig wiederholten Beschwerden (m. s. darüber Kopf, die katholische Kirche im 19. Jahrhundert. Mainz 1830. S. 321 f.) konnten um so weniger unberücksichtigt bleiben, als die Reformation einen großen Einfluß auch auf diesen Gegenstand der Disciplin ausübte. Viele bis dahin noch allgemein beibehaltene Feste wurden alsbald abgeschafft. Luther, Zwingli, Calvin wünschten eigentlich nur den Sonntag. In dem Sermon von den guten Werken 1520 sagt Luther: „Man sollte alle Feste abthun und allein den Sonntag behalten — oder auf den Sonntag verlegen“ (Werke von Walch X, 1630) vergl. Zwingli, Erkl. der Art. XXV. Calvin. instit. lib. II. cap. 8 u. a. m.). Später erklärte Luther, daß man nach Gewohnheit, die hierbei entscheidend sey, da es auf Uebereinstimmung nicht ankomme, außer dem Sonntage auch einige andere Feste annehmen möchte. Es wäre auch gut, daß sie eintätiglich feierten die Sonntage Annunciationis, Pacificationis, Visitationis der reinen Jungfrau Mariä, St. Johannis des Täufers, Michaelis, der Aposteln, Magdalena; dieselben Feste wären dann etliche bereits abgegangen und könnten nicht bequemlich alle wieder aufgerichtet werden. Und insonderheit soll man halten den Christtag, Beschneidung, Epiphaniä, die Osterfeier, Auffahrt, Pfingsten; doch abgethan, was nachchristliche Legenden oder Gesänge darinnen gefunden werden“ (Werke von Walch X, 1647). In einzelnen Diöcesen der römischen Kirche kam es nun auch zu Minderungen (m. s. z. B. die Triersche Synode von 1549, c. 10. de moderandis feriis, bei Hartaheim, Concilia Germaniae Tom. VI. Fol. 601), allgemeinere Reductionen folgten aber erst durch Urban VIII. 1642, 22. December Universa per orbem (Bullarium Tom. V. Fol. 378), durch Benedict XIV. in den Jahren

1742–1745 (f. dessen Schrift *de synodo dioecessana* lib. XIII. cap. XVIII. nro. X. sq. Repp a. a. D. S. 327. 328), Clemens XIV. 1772 u. a., doch meistens mit Rücksicht auf einzelne Länder. Da dieses eine kirchliche Angelegenheit ist, die aber zugleich für den Staat ein besonderes Interesse hat, so ist gewöhnlich auf den Antrag des letztern von Seiten des römischen Stuhls die Anordnung getroffen worden, wie in Preußen durch die Erlasse Benedict's XIV. vom 28. Januar 1754, Clemens XIV. vom 24. Juni 1772, Pius VI. vom 19. April 1788, Pius VII. vom 17. Juni 1819, Leo's XII. vom 2. December 1828 u. a. (f. die Nachweisungen bei Piper Kirchenrechnung. Berlin 1841. 4. S. 65. 66). Aehnlich ist in Oesterreich, Bayern u. a. besonders seit Clemens XIV. die Zahl der Feiertage gemindert worden. In der evangelischen Kirche hatten sich durch Gewohnheit, Luthers Rath gemäß, viele Festtage der alten Kirche erhalten, bis seit der Mitte des vorigen Jahrhunderts auch ihre Einschränkung und Aufhebung erfolgte. In Preußen geschah dies durch die königlichen Edikte vom 12. März 1754, 13. Februar 1755, 28. Januar 1773 (Piper a. a. D. S. 69 f.). Darnach wurden insbesondere abgeschafft die dritten Feiertage der hohen Feste, drei Bußtage, der grüne Donnerstag, Himmelfahrt, das letztere Fest aber unterm 4. März 1789 wieder hergestellt. In anderen Ländern ist erst später eine ähnliche Gesetzgebung ergangen, wie in Hannover unterm 26. Januar 1822, 15. November 1830, in Sachsen-Weimar 11. November 1823, Kurhessen 17. December 1826, Königreich Sachsen 13. u. 19. Januar 1831 u. a. m. Dagegen sind aber auch wiederum andere Festtage eingeführt worden, wie ein Dankfest für glücklich vollbrachte Ernte (in Preußen 1773, 1836), ein Kirchensest zur Erinnerung an die im Verlaufe des Jahres Verstorbenen, am letzten Sonntage des Kirchenjahrs (in Preußen durch Cabinetordre vom 24. April 1816 und Verordnung vom 25. November d. J., in Rußland durch Gesetz für die evangelisch-lutherische Kirche vom 28. December 1832, in Sachsen durch Verordnung vom 28. October 1840 u. a.), das Reformationsfest am 31. October oder dem darauf folgenden Sonntage, nach dem Vorgange Sachsens auch in vielen anderen evangelischen Ländern (Piper a. a. D. S. 82–84). Dazu kommen noch Feste casualer Art, wie Bibelfeste, Missionsfeste u. a. (Piper a. a. D. S. 85 ff. vergl. Ranke a. a. D. S. 285). Das Recht, Feste anzuordnen, zu verlegen, aufzuheben, steht in der römischen Kirche für jede Diocese dem Bischöfe zu (Concil. Trid. sess. XXV. cap. 2. de regularibus), für die ganze Kirche dem Papste. In der evangelischen Kirche hat diese Befugniß der Inhaber des Kirchenregiments, also insbesondere der Landesherrn. Daß dem Staate aber überhaupt gehört, bei feierlichen Anlässen Dankfeste u. a. anzuordnen, ist auch kirchlicher Seits anerkannt worden (m. f. z. B. das bayerische Concordat und das Edikt vom 26. Mai 1818 §. 55.; preuß. Landrecht Th. II. Tit. XI. §. 34. 35. u. a.).

Die kirchlichen Feste unterscheidet man in ordentliche (*seriae statutae*), die dem Kirchenjahre für immer angehören und regelmäßig, es sey an demselben Monatstage (*seriae immobiles*), oder an einem anderen (*seriae mobiles*), wiederkehren und außerordentliche (*seriae indictae*), die in Folge besonderer Veranlassung ausgeschrieben werden; der Eintritt der beweglichen Feste hängt immer von Ostern ab, welches selbst zwischen den 22. März und 25. April fallen kann. Die Feste sind ganze (*seriae integrae*), wenn sie mit einem ordentlichen Vor- und Nachmittagsgottesdienste begangen werden, halbe (*seriae intercalae*), wenn nur der erstere stattfindet; davon unterscheiden sich noch *dies liturgici*, Hochengottesdienste mit einer Fröhpredigt, Vestunde u. s. w. Mit Rücksicht auf die Solennitäten unterscheidet die römische Kirche *festa simplicia* und *duplicita*. Doppelte Feste sind diejenigen, welche eigentlich auf zwei religiösen Thatfachen ruhen oder dem Andenken von zwei Personen gewidmet sind, wie Jacobi und Philippi am 1. Mai, Petri und Pauli am 29. Juni u. a. Dies ist auch namentlich der Fall, wenn ein Festtag auf den folgenden Sonntag verlegt und mit diesem zusammen gefeiert wird. Die Kirche feiert aber auch einfache Feste wie doppelte, wenn sie die beim Hochamte gesungenen Responsorien, Antiphonien und Verse verdoppelt von zwei Cantoren wiederholt singen

läßt. Wenn dies nur theilweise geschieht, so heißt das Fest *semiduplex* (Halbdoppelfest). Die evangelische Kirche zeichnet die drei Hauptfeste oder hohen Feste (Weihnachten, Ostern, Pfingsten) allein vor allen andern aus, außerdem noch den Charfreitag, der in der römischen Kirche wegen des Wegfalls der Messe minder solenn, ja eigentlich gar kein Festtag ist. Die Feste sind *feriae mere ecclesiasticae* oder *publicae*, je nachdem sie bloß von der Kirche begangen werden oder zugleich unter Anerkennung des Staats auch auf das öffentliche Leben im bürgerlichen Verkehr einen bestimmten Einfluß haben. Rein kirchliche Feste werden eigentlich nur im Gotteshause, in choro gefeiert, die vom Staate als gesetzliche Feste anerkannten Tage üben auch ihre Wirkung in foro (s. weiterhin). Zu den ersteren gehören insbesondere auch zum Theil aufgehobene Feste, an welchen die Priester die Messe pro populo zu halten verpflichtet sind. (Entscheidung der Congregatio pro interpretat. Conc. Trid. vom 28. September 1852. s. Heuser, die Verpflichtung der Pfarrer für die Gemeinde zu appliciren. Düsseldorf 1850. verb. mit der Tübinger theologischen Quartalschrift 1853. Hft. II. S. 312 ff.) Aus der Uebereinstimmung des Staats und der Kirche ist die Art und Weise festgestellt worden, wie die Feiertage zu begehen sind. Die älteren Normen finden sich im Tit. de feriis. Cod. Theodos. lib. II. tit. 8. Digestor. lib. II. tit. 12. Cod. Justin. lib. III. tit. 12. — Decret. Can. XV. qu. IV.; dist. III. de consecrat. — Tit. X. de feriis lib. II. tit. 9 u. a. m. Kommt auch bei Joh. Conr. Trunfcher, Staats- und Kirchenverordnungen über die christliche Sonntagsfeier. Erlangen 1839, 1840. Piper, Kirchenrechnung u. a. Während in der apostolischen Kirche die streng gesetzliche Sabbathfeier aufgegeben wurde, führte spirituellistische Auffassung (Zertullian u. a.), so wie mönchische Aesche hin und da zum Widerspruch in's jüdische Princip, doch ward dasselbe durch eine dem Geiste des Evangeliums entsprechende Gesetzgebung gemildert. Mit Recht wurde darauf gedrungen, daß der gewöhnliche weltliche Verkehr, insbesondere die Rechtspflege an den Festtagen ruhen solle, daß öffentliche störende Arbeiten unterblieben, keine Herren- und Zwangsendienste geschehen würden u. a. m. Da aber die Feier der Feste als ein besondere Gnade bei Gott erwerbendes Mittel aufgefaßt ward, sah sich die evangelische Kirche genöthigt, den verloren gegangenen richtigen Gesichtspunkt wieder zur Anerkennung zu bringen. »Wir wollen den rechten Verstand aus dem dritten Gebot Gottes nehmen, welches heißt: den Feiertag heiligen, das ist, mit heiligen Dingen, als Gottes Wort gerne hören und lehren, und reichthumlichem Gottesdienste zubringen, nicht mit Andern handeln, wie man sonst auf andern Tage pflegt zu thun und auszurichten« (Luther, in den Werken von Walch VI. 2257 verb. X. 56), »doch sollen die Leute unterrichtet werden, daß solche Feier allein darum gehalten werde, daß man daran Gottes Wort lerne. Und ob Einem Handarbeit vorfiele, mag er dieselbige thun. Dann Gott fordert solche Kirchenordnung von uns nicht anders, denn um Lehrens willen, als St. Paulus 1. Cor. 2, 16. sagt u. s. w.« (a. a. O. X. 1947. vergl. Augsburg. Conf. Art. 26, 28. Apologie der Conf. Art. 4. 8. Concordienformel Art. 10. Conf. Helvetica II. art. 24. u. a.). Von Zeit zu Zeit hat sich der Staat genöthigt gesehen, die Verordnungen über die kirchliche Feier der Feste auch seinerseits zu erneuern und den mannigfachen Uebertretungen und Mißbräuchen durch Androhung von Strafen zu begegnen. Dies ist namentlich neuerdings dringend geworden, da mißverständlich die Forderung der Sonntags- und Festfeier als Religionszwang angesehen und mit der Herstellung religiöser Freiheit die Aufhebung derselben vorausgesetzt wurde. Auf Grund der preussischen Verfassungsurkunde vom 5. Decbr. 1848, Art. 11, »die Freiheit des religiösen Bekenntnisses . . . wird gewährleistet«, hatte z. B. die Regierung zu Posen unterm 20. April 1849 verfügt, daß es einer polizeilichen Erlaubniß zu Feldarbeiten an Sonn- und Feiertagen nicht mehr bedürfe. Derselbe Artikel der Verfassung bestimmt aber auch: »den bürgerlichen und staatsbürgerlichen Pflichten darf durch die Ausübung der Religionsfreiheit kein Abbruch geschehen«. Da nun die Feier der Feste zugleich als eine staatliche Einrichtung anerkannt ist, konnte mit Recht von den Polizei- und Justizbehörden gegen Uebertretung der Gesetze über die Feiertage Strafe verhängt

werden, und deren Rechtmäßigkeit ist auch durch das Strafgesetzbuch vom 14. April 1851 §. 340. Rro. 8. bestätigt worden. Ähnlich ist's auch in andern deutschen Ländern gesehen und daher zugleich die Beobachtung der frühern Verordnungen wieder anbefohlen. So in Hannover im Januar 1851, in Bayern unterm 23. Januar 1853 u. a.

Literatur: Augusti, Denkwürdigkeiten Bd. I—III. (die Feste der alten Christen) und die daselbst zahlreich angegebenen Schriften. Binterim, die vorzüglichsten Denkwürdigkeiten der christl.-latholischen Kirche. Bd. V. Hft. 1. S. 119—560, sowie die oben im Verlaufe der Darstellung selbst angeführten Werke.

H. F. Jacobson.

Feste, der alten Hebräer. Die Heiligung des Zeitlaufs wird nach alttestamentlicher Ordnung im Allgemeinen vollzogen durch das Morgen- und Abendopfer (Num. 28, 3—8. Exod. 29, 38 ff.), durch welches jeder Tag Gott geweiht wird. Doch sind besondere Zeiten ausgehoben, welche, wie sie durch regelmäßigen Wechsel von Arbeit und Ruhe eine dem Bedürfnis des Menschen entsprechende Ordnung des natürlichen Lebens begründen, so zugleich das Substrat darbieten für den im Kultus stattfindenden Verkehr zwischen Gott und dem Volke, und das letztere immer neu veranlassen, seinem Gotte sich als die ihm geheiligte Gemeinde darzustellen. Als solche heilige Zeiten sind im Pentateuch bestimmt: 1) der siebente Wochentag oder der Sabbath; 2) die Neumonde, gleichsam als die Erstgeborenen unter den Monatstagen, übrigens von untergeordneter Bedeutung mit Ausnahme des mit festlichem Charakter ausgestatteten siebenten Neumonds, der den Namen **חַג הַמִּצּוֹת** Tag des Posaunenhalles führte; 3) die drei Wallfahrtsfeste, an denen die ganze Gemeinde beim Heiligthum sich versammeln soll, nämlich a) das den jährlichen Festcyclus im Frühling eröffnende, im ersten Monat des messianischen Jahres (Exod. 12, 2.) am Abend des 14. zu begehende Passah mit den vom 15. an zu feiernden sieben Tagen der ungeäuerten Brode, b) sieben Wochen später das Wochenfest (Pfingsten), c) das Laubbüttenfest vom 15. des siebenten Monats an; 4) der siebente Monat war außerdem, daß, wie bereits bemerkt wurde, kein Neumond festlichen Charakter hatte, noch durch den am 10. gefeierten Versöhnungstag (**יּוֹם הַכִּפּוּרִים**) ausgezeichnet, in ihm schloß nach den sieben Tagen des Laubbüttenfestes die am achten Tage (dem 22. des Monats) stattfindende **חַג הַסֻּכּוֹת** (Lev. 23, 36. — s. das Nähere unter dem Artikel Laubbüttenfest) die festliche Hälfte des Jahres. — Außerdem war 5) je das siebente Jahr als Sabbathjahr und das sieben Jahrabbathe abschließende fünfzigste als Jubel- (Halla-) jahr geheiligt. — Ueber die heiligen Zeiten im Allgemeinen finden sich die gesetzlichen Bestimmungen in Ex. 23, 10—17. Lev. 23 u. 25. Num. 28, 29. Deut. 16. Das Deuteronomium erwähnt wie das Bundesbuch (Ex. a. a. O.) nur die drei Wallfahrtsfeste; geht es doch selbst über den Sabbath (mit Ausnahme des Delalogs 5, 12 ff.) und über die Neumonde mit Stillschweigen hinweg. Dieser Umstand erklärt sich daraus, daß die Einheit des Heiligthums, um deren Einschränkung es sich in den Kultusgeboten des Deuteronomiums vorzüglich handelt, eben nur bei den Wallfahrtsfesten ausdrücklich hervorzuheben war (s. Deut. 16, 5—7. 11. 15. 16. f.). Ueber die sonst in den Festgesetzen stattfindenden Differenzen s. die Artikel über die einzelnen Feste.

Die allgemeinste Bezeichnung für die nach fester Ordnung eintretenden heiligen Zeiten wäre nach der Grundbedeutung des Wortes **חַג** **חַגְגִּים**. Doch steht dieser Ausdruck, auch wo er (wie in der Ueberschrift Lev. 23, 2.) im weitesten Sinn gebraucht wird, nur von denjenigen heiligen Tagen (mit Einschluß des Sabbath), an denen heilige Versammlung **חַג** **חַגְגִּים** und somit eine Zusammenkunft Jehobah's mit der Gemeinde (nach der Bedeutung des Wortes in **חַג** **חַגְגִּים**, s. Ex. 29, 42. Num. 17, 19.) stattfindet, darum (Ezech. 46, 11. (s. Hitzig s. v. St.) auch von den Neumonden, denn diese sollen nach der Weissagung Ezech. 46, 3. vgl. Jes. 66, 23. Tage heiliger Versammlung werden, was sie nach dem Pentateuch noch nicht sind. Häufiger aber wird der Ausdruck mit Ausschließung der Sabbathe und Neumonde nur auf die Versammlungstage der Jahresfeste bezogen. Lev. 23, 4. Ezech. 46, 9. 2 Chron. 8, 13. 31, 3. — Noch enger ist die Be-

bedeutung des Wortes *ἡ*, welches der gewöhnliche Name der drei Wallfahrtsfeste als der Freudenfeste des Jahres ist. Die Bezeichnung scheint (der Verbalstamm bedeutet nämlich eigentlich freisen) von den an diesen Festen (s. Richt. 21, 19—21., vgl. auch zur Erläuterung Ex. 32, 6. mit 19.) aufgeführten fröhlichen Reigen ausgegangen zu sein. Für den Versöhnungstag konnte darum das Wort gar nicht gebraucht werden; dieser führt auch später nur den Namen der Tag *א. ת. קדש* oder der große Tag *קדש קדש*. Daß, wie häufig behauptet wird, der Ausdruck *ἡ* schon im A. T. *א. ת. קדש* vom Laubhüttenfeste, als dem größten Freudenfeste des Jahres stehe, folgt wenigstens aus 1 Kön. 8, 2. Eszech. 45, 25. 2 Chron. 7, 8. nicht sicher, da dort die Beziehung auf das Laubhüttenfest sich von selbst aus dem Zusammenhang ergibt; Richt. 21, 19. aber kann auch vom Passahfeste verstanden werden (vgl. Hengstenberg, Beitr. 3. Einl. in's A. T. III. S. 80). — Den Grundtypus für die Ordnung der heiligen Zeiten bildet die Siebenzahl; dieser Ordnung sind auch die Jahresfeste vermöge der bereits erwähnten Zeitbestimmungen eingereiht, wozu noch kommt, daß die Zahl der während der Jahresfeste stattfindenden heiligen Versammlungen ebenfalls sieben ist. Doch sind von den durch die Siebenzahl unmittelbar bestimmten, einen in sich geschlossenen Cyclus bildenden Sabbathzeiten als besonderes Festgebiet zu unterscheiden die Wallfahrtsfeste, deren Bedeutung theils eine agrarische, theils eine historische ist. Die letztere fehlt indessen im A. Test. beim Pfingstfeste, woraus sich erklären dürfte, daß dasselbe niedriger als die beiden andern zu stehen scheint, wie es denn in der Weissagung Eszech. 45, 21 ff. ganz weggelassen ist. Einzig in eigentümlicher Bedeutung steht der Versöhnungstag da. — Die Zeitordnung der heiligen Tage steht mit Ausnahme des Versöhnungstages in Beziehung zu dem natürlichen Zeitwechsel. Mit dem Mondlauf hängt wohl schon der Wochensabbath zusammen, denn die sieben tägige Woche ist wahrscheinlich aus der Abtheilung des synodischen Monats abzuleiten. Bestimmt aber ist die Beziehung auf den Mondwechsel in der Beziehung der Neumonde und darin ausgeprägt, daß das Passah (so wie das von demjenigen, welche an der Feier desselben verhindert gewesen waren, einen Monat später zu begehende Nachpassah Num. 9, 9—13. vgl. 2 Chron. 30, 2.) und das Laubhüttenfest zur Zeit des Vollmonds begannen (daher Sir. 43, 7. ἀπὸ αὐλήνης σήμερον ἰσορῆς). Weiter kommt in Betracht, daß das Passah ungefähr mit dem Frühlings-, das Hüttenfest mit dem Herbstäquinoccium zusammentrifft, wie denn schon Philo de septen. ed. M. II. 297 diesen Punkt in seiner Weise andeutet. Aber ganz verfehlt ist es, die Bedeutung der alttestamentlichen Kultuszeiten aus diesen kosmischen Verhältnissen abzuleiten. Dem das Leben und Walten der Gottheit mit dem Leben der Welt identisirenden Heidenthum sind freilich die Weltzeiten als solche zugleich Gotteszeiten, und es werden darum die hervorragenden Momente im Laufe der Sonne und des Mondes vorzugsweise als Festzeiten verwendet (vgl. Bähr, Symbolik des mos. Kultus II. 546). Nach alttestamentlicher Anschauung dagegen sollen die Zeichen des Himmels, welche der über den Gestirnen waltende Gott geordnet hat, als Zeitmesser für die theokratischen Institutionen dienen (vgl. Gen. 1, 14., Psalm 104, 19.), damit auch auf diese Weise die Einheit der Natur- und der Bundesordnung zur Erscheinung komme. Unter den Gesichtspunkt der chronologischen Feste, wie George (Die älteren jüdischen Feste 1835. S. 193 ff.) die erste Klasse der alttestamentlichen Kultuszeiten bezeichnet, könnten höchstens die Neumonde fallen; doch gerade diese haben im Pentateuch durchaus untergeordnete Bedeutung; von der Feier des siebenten Neumondes als bürgerlichen Renjahrensfestes findet sich im ganzen A. Test. keine Spur. Der Sabbath aber hat seine religiöse Bedeutung nicht als Zeittheiler, sondern vermöge besonderer göttlicher Stiftung als Zeichen des Bundes zwischen Gott und seinem Volk (Ex. 31, 13.), als thatsächliches Zeugniß, daß bei dem Volk, das Gott sich geheiligt hat und das den Schöpfer und Herrn der Welt erkennt, das menschliche Leben in Wirken und Ruhe nach dem Urbild des göttlichen Lebens sich gestalten soll. (S. das Nähere über die Sabbathbibee unter dem Art. Sabbath.) Man mag immerhin vermuthen, es habe in der vormosaischen Zeit bei den Israeliten eine Feier der Vollmonde,

ferner eine Feier des Frühlings- und Herbst Eintrittes stattgefunden (vgl. hierüber besonders Ewald, de feriis hebr. origines ac rationes, Zeitschrift für Kunde des Morgenlandes III. S. 414 ff.), — wiewohl uns hiefür alle sicheren Data fehlen, — man mag ferner in dem Glanze des Vollmondes eine besondere Verherrlichung des Passah und des Hüttenfestes sehen (vgl. schon Philo a. a. O. S. 297. *ἵνα μὴ μεθ' ἡμέραν μόνον ἀλλὰ καὶ νύκτωρ πλήρης ὁ κόσμος ἦ τῷ παντάλῳ φωτός*, vgl. S. 293). Was die Feste zu Festen macht, ist doch nicht irgend eine an das Naturleben anknüpfende menschliche Wahl, sondern die Stiftung des Bundesgottes, der durch diese Feste einerseits die großen Thatfachen der Erlösung und Führung seines Volkes in lebendiger Erinnerung erhält (vgl. Ex. 13, 9. Lev. 23, 42 f. u. f. w.), andererseits das Volk anweist, seinen irdischen, auf ein agrarisches Leben gegründeten Beruf in stetiger Abhängigkeit von dem Gedeihen alles Natursegens und diesen Segen selbst in unveräußerlichem Zusammenhang mit der Bundesordnung aufzufassen.

Ueber die Feier der Kultuszeiten ist hier, um nicht den besonderen Art. vorzugreifen, nur folgendes zu bemerken. — 1) Neben den für jeden Tag vorgeschriebenen Opfern fanden noch besondere öffentliche Opfer statt, die aber je nach dem Charakter der einzelnen heiligen Tage sich verschieden gestalteten (s. Num. R. 28. 29.). — 2) Wie für den Wochensabbath, war auch für sieben Festtage (den ersten und siebenten Tag der ungesäuerten Brode, den Tag des Wochensfestes, den Neumondsabbath, den Versöhnungstag, den ersten und den Schlußtag des Laubbüttenfestes) die Ruhe von der Arbeit geboten*). Dabei findet aber der Unterschied statt, daß während am Wochensabbath und am Versöhnungstag alle Arbeit (עֲבֹדָה) untersagt ist (Lev. 23, 2. 31. vgl. Num. 29, 7.) an den übrigen der oben aufgeführten Tage nach Lev. 23, 7. 8. 21. 25. 35. 36. vgl. Num. 28, 18. u. f. w. nur עֲבֹדָה עֲבָדָה (*vulg.* servile opus, Luther, Dienstarbeit) verboten wird, die, wie aus Ex. 12, 16. erhellt, z. B. die Bereitung der Speisen nicht ausschloß. (S. die gründliche Erörterung der Sache bei Gussiet, lex hebr. ed. II. S. 817 ff. u. 1582.) Die Talmudisten haben daher den Sabbath der Schöpfung (d. i. den Wochensabbath) und den Festabbath unterschieden. Dieser Unterschied prägt sich weiter darin aus, daß nur vom Wochensabbath und vom Versöhnungstage Lev. 23, 3. 32. der Ausdruck שַׁבָּת קֹדֶשׁ gebraucht wird. Der Name קֹדֶשׁ steht allerdings a. a. O. nach der gewöhnlichen Erklärung von B. 11. u. 15. auch von dem ersten Wochentage; doch ist diese Erklärung keineswegs gesichert (s. dagegen Hupfeld, de primitiva et vera festorum ap. Hebraeos ratione. p. II. S. 4 und den Art. Pfingsten). Im Uebrigen ist merkwürdig, daß die genannte Urkunde von den übrigen Ruhetagen der Feste den Namen קֹדֶשׁ gar nicht, und nur von den Ruhetagen des siebenten Neumondes und des Laubbüttenfestes das Wort שַׁבָּת (= σαββατισμός; über die Form des Wortes vgl. Ewald, aush. Lehrs. S. 163. d) gebraucht, wahrscheinlich deswegen, weil (wie schon Gussiet a. a. O. S. 1581 gesehen hat) diese Tage von dem Sabbathmonat her einen besondern sabbathlichen Charakter gewannen. (Daß, wie Bähr a. a. O. S. 532 behauptet, im A. T. zuweilen auch sämtliche Fest- und Feiertage mit dem Namen Sabbath bezeichnet werden, ist aus den von ihm beigebrachten Stellen nicht zu erweisen.) An den Zwischentagen der längeren Festzeiten war die Arbeit gestattet. Die Satzungen, durch welche später diese Freiheit eingeschränkt wurde, gibt die Mischna II, 11. tract. Mo'ed katon. — 3) Das Positive der Feier der Sabbathe und der oben genannten sieben Festtage ist enthalten in der Lev. R. 23. und Num. R. 28. regelmäßig wiederkehrenden Formel, daß an ihnen stattfinden solle עֲבֹדָה עֲבָדָה. Dieser schon von den LXX und der Vulgata mißverständene, dann auch von Coccejus und Witringa (s. des letzteren Synag. vet. S. 288 ff.), neuestens von Saalschütz (mos. Recht S. 387) fälschlich unter Vergleichung von Ex. 32, 5. Jer. 36, 9. durch indictio sancti, proclamatio sanctitatis gebedeutete Ausdruck ist zu erklären heilige

*) In späterer Zeit scheint auch an den Neumonden eine durch das Gesetz nicht gebotene Beschränkung der Arbeit stattgefunden zu haben (vgl. besonders Am. 8, 5.).

Versammlung (s. Hengstenberg, über den Tag des Herrn S. 32 ff.), und will sagen, daß, wie Ezch. 46, 3. 9. sich ausdrückt, das Volk zum Heiligthum kommen soll, um anzubeten. Doch bestand eine förmliche Verpflichtung zum Erscheinen beim Heiligthum (der מִקְדָּשׁ nach der späteren Bezeichnung) nur hinsichtlich der drei Wallfahrtsfeste und zwar für die männliche Bevölkerung, Ex. 23, 14. 17. Deut. 16, 16. Aus Ex. 23, 14. stammt die talmudische Bezeichnung der Wallfahrtsfeste durch עֲרֵב , indem man diesen Ausdruck, für welchen B. 17. und Deut. a. a. O. עֲרֵב setzen, dahin ausdeutete, daß man zu Fuß beim Heiligthum zu erscheinen habe. (Vgl. *Mischna* II, 12. tract. *Chagiga* C. 1. omnes tenentur comparere excepto surdo etc. et qui *pediles* — nämlich von Jerusalem aus den Tempelberg hinaus — *advenire* non poterant.) — 4) Die zu den Festen Kommenden sollen nicht leer vor dem Herrn erscheinen Ex. 23, 15. vgl. 34, 23. Deut. 16, 16.; nämlich, wie die letztere Stelle beifügt „ein Jeglicher nach dem, was seine Hand geben kann, nach dem Segen, den dir der Herr dein Gott gegeben“. Es geht dies auf die aus freiwilligen Gaben Deut. 16, 10., beziehungsweise aus dem hierfür aufgeschenderten Zehnten Deut. 14, 22 ff. und den Erstgeburten des Viehs Deut. 15, 23. Num. 18, 17 f. (s. über den letzten Punkt Riehm, die Gesetzgebung Moses im Lichte Moab S. 52 ff.) gebildeten Schelamim, denen Brandopfer vorausgingen Num. 10, 10., fröhliche Mahlzeiten folgten, vgl. 2 Chron. 30, 22. Diese Privatfestopfer bezeichnet der talmudische Sprachgebrauch mit dem Namen מִנְחָה ; einige spätere rabbinische Bestimmungen hierüber s. Saalfeld a. a. O. S. 422. — (Vgl. die Zusammenstellung der Requisite der Festfeier bei Jos. Ant. III, 10. 6 An.)

In den im Kanon auf den Pentateuch folgenden historischen Büchern finden sich nur wenige Notizen über die Kultuszeiten. Dies gilt schon von dem Buche Josua, das nur 5, 10 ff. das erste auf dem Boden Kanaans gefeierte Passah erwähnt. Wenn diesel mit dem Pentateuch eng zusammenhängende, denselben anerkanntermaßen voraussetzende Buch Festfeier und dergl. sonst nicht erwähnt, so ist hiernach jedem Unbefangenen deutlich, wie wenig aus dem Schweigen der folgenden Bücher über die Feste auf die Nichtexistenz derselben geschlossen werden darf. Daß die Betribsenheit des theokratischen Lebens in der Richterzeit auch auf die Festfeier bedeutenden Einfluß geübt haben wird, ist vorauszusetzen. Doch ist Richt. 21, 19. 1 Sam. 1, 3. von einem Jahresfeste die Rede, an dem man beim Heiligthum erschien; welches gemeint ist, ob das Passah oder das Hüttenfest, läßt sich nicht ausmachen. Aus der Zeit Salomo's wird zuerst das Hüttenfest erwähnt. In Stellen 1 Kön. 8, 2. 65. vgl. 2 Chron. 5, 3. 7. 9. 10. sind so zu deuten, daß von 8—14. des siebenten Monats die Einweihung des Tempels vorgenommen, vom 15—21. das sieben tägige Laubbüttenfest gefeiert, dann nach 1 Kön. am achten, nach 2 Chron. dagegen, nachdem erst am achten Tage die Azareth stattgefunden, am neunten Tage, also am 23. des Monats das Volk entlassen wurde. Weiter weist 1 Kön. 9, 25. deutlich auf die drei großen Jahresfeste hin, denn ein anderer Grund des dreimaligen feierlichen Opfers ist nicht aufzubringen. Wenn es 2 Kön. 23, 22. vom Passah unter Josia heißt: „denn nicht wurde gehalten wie dieses Passah eines von den Tagen der Richter an, welche Israel richteten, und die ganze Zeit der Könige Israels und der Könige Judas, so liegt darin nicht, wie Thénius meint, daß die Feier des Passah seit der Zeit der Richter überhaupt erst wieder unter Josia stattgefunden habe, sondern nur, daß ein so feierliches, in jeder Beziehung nach den Vorschriften des Gesetzes eingerichtetes Passah in dieser ganzen Periode nicht gehalten worden sey; ein solches war nämlich auch das nach 2 Chron. 30. unter Hiskia gefeierte Passah nicht gewesen (s. Bertheau zu 2 Chron. 30, 27. und Keil, apologet. Versuch über d. Chron. S. 399 f.). Zu vergleichen ist auch die ganz ähnliche Stelle über das Laubbüttenfest Neh. 8, 17. Daß, wie Thénius weiter behauptet, Eschiel der erste und überhaupt der einzige Prophet sey, der das Passah erwähne, ist ebenfalls unrichtig, sofern Jes. 30, 29. nach dem ganzen Zusammenhang auf die Passahfeier bezogen werden muß. Wie sollte auch der Ausdruck in Jes. 29, 1. passen, wenn nur Ein Jahresfest in Juda (das Hüttenfest) begangen wurde! — Besch-

tungswerth sind ferner die Spuren der Festfeier, welche sich im Zehnstämmereich finden. 1 Kön. 12, 32. redet allerdings nur davon, daß Jerobeam für den von ihm gestifteten Kultus das Hüttenfest beibehalten, dasselbe aber von dem siebenten Monat auf den 15. des achten Monats verlegt habe. Davon aber, daß dieses das einzige Fest im Jahre gewesen sey, wird nichts gesagt. Auf eine Mehrzahl von Festen im Zehnstämmereich weist Am. 5, 21. 8, 10.; die Klassifikation der Kultuszeiten in Sabbath, Neumond und Feste Hos. 2, 13. vgl. 5, 7. 9, 5. Am. 8, 5. stimmt ohnehin ganz mit dem Pentateuch überein. Die Uebertragung dieser Ordnungen auf das Zehnstämmereich läßt sich nur daraus erklären, daß auf ihnen die Weiße des höchsten Alterthums ruhte. Ueberhaupt sind diejenigen, welche den mosaischen Ursprung der im Pentateuch angeordneten Kultuszeiten leugnen, bis jetzt die Nachweisung schuldig geblieben, wo denn die Entstehung derselben in der späteren israelitischen Geschichte eingefügt und wie sie erklärt werden sollte. Bildet doch der ganze Cyclus der heiligen Zeiten und besonders die Reihe der Sabbathzeiten ein eng zusammenhängendes, in sich abgerundetes Ganze. **Dehler.**

Feste, der späteren Juden. In der nachexilischen Periode kommen zu den im Pentateuch verordneten Kultuszeiten einige neue hinzu. Dierher gehören schon die Sach. 7, 3. 5. 8, 19. erwähnten, durch Fasten gefeierten Trauergebetstage, nämlich 1) am 9. des vierten Monats, weil an diesem (2 Kön. 25, 3. Jer. 52, 6. 7.) die Chaldäer in Jerusalem eingetrunnen waren; 2) am 10. des fünften Monats zur Erinnerung an die Zerstörung der Stadt und des Tempels (Jer. 52, 12. — In 2 Kön. 25, 8. wird der siebente Tag angegeben, ohne Zweifel dauerte das Werk der Zerstörung mehrere Tage); 3) im siebenten Monat zum Andenken an die Ermordung Gedalja's (2 Kön. 25, 25. Jer. 41, 1. — Der Tag ist im A. T. nicht genannt, nach den Rabbinen war es der dritte); außerdem wurde 4) noch am zehnten Tag des zehnten Monats gefastet, weil an diesem (2 Kön. 25, 1. Jer. 52, 4.) die Belagerung Jerusalems begonnen hatte. (Die späteren Modifikationen dieser Gedenktage s. unten.) — Weiter fällt in die nachexilische Zeit die Umbildung des siebenten Neumondes zum bürgerlichen Neujahrsfeste. Der Ursprung dieser Neujahrsfeier läßt sich nicht sicher bestimmen. Bereits im Pentateuch finden sich Spuren eines von der mosaischen Bestimmung Ex. 12, 2. abweichenden, in den Herbst fallenden Jahresanfangs, nämlich in der Flutherzählung (s. die Commentare zur Genesis von Knoebel, S. 74, von Delitzsch, S. 250 f.), ferner in Ex. 23, 16. 34, 22., endlich in der Bestimmung über den Anfang des Halbjahrs Lev. 25, 9 f., wie denn auch das Sabbathjahr naturgemäß (vgl. Lev. 25, 4.) mit der Saatzeit, also im Herbst beginnen mußte. Nach Jos. Ant. I. 3, 3. wäre der Anfang des Jahres mit dem Tisri vormosaische Ordnung gewesen, und wäre dieser Jahresanfang von Moses für die Geschäfte des bürgerlichen Lebens beibehalten worden. Doch, wie es sich mit dem vormosaischen Jahre verhalten haben möge, die oben angeführten Stellen der mittleren Bücher des Pentateuchs führen nicht auf den ersten Tisri als Anfang des bürgerlichen Jahres. Denn daß unter Voraussetzung dieses Jahresanfangs von den vom 15.—21. Tisri gefeierten Hüttenfeste gesagt werden konnte, es falle an den »Ausgang des Jahres«, bleibt eine unnatürliche Annahme, der auch durch das, was Hupfeld (de primitiva et vera fest. ap. Hebr. ratione II. S. 14) zu ihren Gunsten bemerkt, nicht ausgegossen worden ist. Man beachte, wie auch Deut. 31, 10. das Laubhüttenfest des Sabbathjahres als den Schluß desselben bildend bezeichnet wird. Vielmehr wäre mit Hitzig (Comm. zu Jesaja S. 335) anzunehmen, daß für das gemeine Leben die Rechnung des neuen Jahres vom Schluß des Laubhüttenfestes an datirte, wenn man überhaupt den Beginn des landwirthschaftlichen Jahres (denn so wird dieses sogenannte bürgerliche Jahr wohl am richtigsten bezeichnet) an einen bestimmten Tag knüpfte. — Unter dem Ezech. 40, 1. erwähnten Jahresanfang wollen Manche den 10. Tisri verstehen, an dem das Iobelfahr eingeblasen wurde; es ist aber dort vielmehr der 10. Nisan gemeint (s. Hävernié z. d. St. und Herzfeld, Geschichte des Volkes Israel S. 346). In dem Weissagungsbilde Ezech. 45, 18—20. erscheint eine auf den 1. und 7. Nisan fallende Neujahrsfeier, bestehend in

Entsündigung des Tempels (zur Erläuterung dienen Ex. 40, 2. Num. 19, 19.); es ist aber keine Spur vorhanden, daß eine solche Feier wirklich einmal geschichtlich bestanden habe. — Selbst noch in den nachexilischen Schriften des A. T. bis zu den Büchern der Makkabäer herab werden die Monate, die jetzt mit den persischen Namen bezeichnet sind, nach der Ordnung des mosaischen Jahres gezählt. Nur die zwei Zeitbestimmungen aus der Regierung des Artaxerxes Nehem. 1, 1. 2, 1. setzen deutlich eine andere, und zwar eine dem späteren bürgerlichen Jahre der Juden entsprechende Reihenfolge der Monate voraus*), was gegen die Ansicht spricht, daß erst mit der seleucidischen Ära der Jahresanfang im Herbst zu den Juden gekommen sey. Hiemit ist freilich eine förmliche Festsetzung des 1. Tisri als Neujahrstages für jene ältere Zeit noch nicht erwiesen. Zu dieser hat vielleicht der Umstand mitgewirkt, daß nach Esr. 3, 6. am 1. Tisri nach dem Exil der regelmäßige Opfervienst wieder begann; außerdem wird Neh. 8, 1. 9–12. von einer an diesem Tage durch Esra vorgenommenen Vorlesung des Gesetzes und einer damit verbundenen Freudenfeier berichtet**).

Von den in den nächstfolgenden Jahrhunderten neu entstandenen jüdischen Festen kommt zuerst in Betracht das Purim (פּוּרִים) — über die Bedeutung dieses Namens s. Esth. 9, 24–26. vgl. 3, 7. — ή Μυδοχαϊκή ήμέρα 2 Makk. 15, 36.). Die geschichtliche Veranlassung des Festes wird erzählt im Buche Esther. Das Fest steht anfangs Widerspruch gefunden zu haben; wenigstens erzählt Talm. hieros. Megilla f. 10. 4., daß über die Einführung desselben, als eine unbefugte Neuerung 85 Älteste, worunter 30 Propheten gespottet haben. Aber wenigstens zur Zeit des Josephus (Ant. XI, 6. 12.) war die Feier, und zwar die zweitägige, bereits bei den Juden allgemein verbreitet. Es war kein Tempelfest, sondern wurde in den Synagogen gefeiert durch Verlesung des Buches Esther (der Megilla, daher der Name des von dem Feste handelnden Traktats Mischn. II, 10.), in den Häusern durch Gastmähler und andere Lustbarkeiten, Almosen geben u. s. w. Das Fest fällt auf den 14. und 15. Adar, also gerade einen Monat vor dem Passah. Der eigentliche Tag der Errettung der Juden war freilich der 13. Adar gewesen, der später (s. unten) zu einer in Häusern bestehenden Vorseier des fröhlichen Festes verwendet wurde. Ewald (Gesch. Isr. III, 2. S. 260 f.) vermuthet, daß Purim ursprünglich am 13. irgend eines Monats gefeiert, dann aber, weil man die Erlösung aus der persischen Angst und Noth mit der Erlösung aus Aegypten zusammenstellte, als Vorseier des Passah gerade auf den Vollmond des nächstvorangehenden Monats verlegt worden sey. — Ueber die Feier des Festes in den Schaltjahren s. die Untersuchung in Winer's Chronolog. Synopse der Ev. S. 207 ff. Nach den Ergebnissen dieser wäre, wie schon Ideler behauptet hat, als der eigentliche Schaltmonat der erste Adar betrachtet und demnach Purim im Schaltjahre im Beadar gefeiert worden. Die Anordnung, wonach in Schaltjahren ein doppeltes Purim gefeiert wird, das erste sogenannte kleine Adar, das zweite große im Beadar, soll schwerlich über das zweite Jahrhundert n. Chr. zurückgehen. Auf Esth. 9, 18. 19. gründet sich die Bestimmung Mischn. Megilla C. I. wornach in Flecken und offenen Städten das Lesen der Megilla am 14., in den Städten Palästina's, die schon zu Josua's Zeit (vgl. Deut. 3, 6.) ummauert gewesen, am 15. Adar stattfinden soll. Nach Esth. 9, 18. heißt der 15. Schuschan-Purim. — Zu

*) Ueber die Bestimmung, daß die Jahre der Könige Israels vom 1. Nisan, die der babylonischen Könige vom 1. Tisri zu rechnen seyen, s. Surenhus. zu Mischna rosch haschana fol. II. p. 300 f.

**) In Mischna rosch haschana f. 1. (vgl. die Erläuterung der Stelle in Geiger's Festschriften aus der Mischna S. 25 f.) werden vier Jahresanfänge unterschieden, nämlich außer den zwei oben besprochenen noch einer im Etul (nach A. im Tisri) für die Bestimmung des Fests gebührend, und einer, der auf die Bäume sich bezog, am ersten, nach A. am 15. Schebat. Der letztgenannte Tag gilt noch bei den jetzigen Juden als Freudentag; s. Schröder, Sagen und Gebräuche des talmud. rabbin. Judenthums 1851. S. 164.

13. Adar wurde nach 1 Makk. 7, 49. 2 Makk. 15, 36 ff. als der Tag, an welchem 161 v. Chr. der syrische Feldherr Nicanor besiegt und erschlagen worden war, zum jährlichen Dankfest geweiht, und nach Josephus (Ant. XII, 10. 5.) erwähnt diese Siegesfeier als eine zu seiner Zeit übliche. Damals kann also das Fasten-Esther (רחשן מרדכי), auf welches schon Esth. 9, 31. hingewiesen wird, nicht am 13. Adar begangen worden sein. Nach Cassel (in Grimm's exeget. Handbuch zu 1 Makk. 7, 49.) wurde Fasten-Esther noch zur Zeit des Talmud als dreitägiges, aber erst nach dem Purim begangen und erst spät (die früheste Spur führt in das neunte Jahrhundert), während das Nicanor-fest in Vergessenheit kam, auf den Tag des letzteren verlegt. Das Nähere über Fasten-Esther s. bei Buxtorf, *synag. jud.* C. 29. S. 551. Fällt der 14. Adar auf einen Sonntag, so wird, da am Sabbath und Vossabbath (vgl. schon Judith 8, 6.) nicht gefastet wird, Fasten-Esther auf den vorangehenden Donnerstag, den 11. Adar verlegt. (So J. D. 1855.)

Ebenfalls eine Stiftung der makkabäischen Zeit ist das Fest der Tempelweihe (חג המצות, *ra dykauru* Joh. 10, 22., vollständiger *ai hmeu dykauroum to thrauthele*, 1 Makk. 4, 59.) Es wurde durch Judas Makkabäus angeordnet, als es ihm (im J. 164 v. Chr.) gelungen war, Jerusalem (mit Ausnahme der Akra) einzunehmen, den Tempel zu reinigen und den Jehovakultus wieder herzustellen. Weil der Brandopferaltar am 25. Kislev (der theilweise dem December entspricht) geweiht wurde, an demselben Tage, an dem drei (nach 2 Makk. 10, 3. zwei) Jahre zuvor die Entweihung durch den heidnischen Opferkultus stattgefunden hatte (s. Grimm zu 1 Makk. 1, 54. und 4, 52.), so sollte das Fest jährlich von dem genannten Zeitpunkt an acht Tage lang gefeiert werden „*μετ' ὀγδοονῆς καὶ χαρᾶς*“. Die achttägige Dauer ist wahrscheinlich aus der Nachahmung des Laubbüttensfestes zu erklären, vgl. 2 Makk. 1, 18. 10, 6 f. Das Fest war von Anfang an nicht an Jerusalem gebunden; es wird besonders durch Beleuchtung der Synagogen und der Häuser gefeiert (am ersten Tag des Festes wird ein Licht, an jedem folgenden eines weiter angezündet u. s. w.), woher ohne Zweifel der Name desselben *gwra* bei Jos. Ant. XII, 7. 7. stammt. Den Ursprung dieser Feststille leitet Josephus her *ix to nach Anida tauteu hmeu qarhruu thv ekestar*; er ist wohl mit Bertheau in dem Wiederanzünden der Lichter im Tempel 1 Makk. 4, 50. zu suchen. Nahe liegt die Vergleichung der Illumination, durch welche das Laubbüttensfest verherrlicht wurde. Ueber die rabbinische Fabel, wornach bei Reinigung des Tempels eine Flasche mit Oel aufgefunden wurde, das, obwohl seiner Quantität nach nur für einen Tag ausreichend, acht Tage lang die Lampen speidte, s. Buxtorf, *synag. jud.* C. 28. Außerdem vgl. über dieses Fest Lightfoot zu Joh. 10, 22. und über die gegenwärtige Begehung desselben Schröder, *Sehungen und Gebräuche des talmudisch-rabb. Judenthums* S. 161 ff. — Nach Ewald (Gesch. Isr. III, 2. S. 357) soll es ursprünglich das Fest der Sonnenwende zur Feier des ersten Hervorkommens des neuen Lichtes gewesen sein; und wenn frühere (vgl. Rind, *jüd. Heiligtümer* S. 1069) die christliche Lichtmess von diesem Lichtfest der Juden herleiteten, sieht Ewald in den christlichen Weihnachten eine Umbildung desselben.

Endlich wird aus der makkabäischen Zeit noch das Fest der eroberten Burg angeführt, welches nach 1 Makk. 13, 50–52. zum Andenken an die Einnahme und Reinigung der Akra am 23. des zweiten Monats im Jahr 141 v. Chr. eingefest wurde. Josephus schweigt über dasselbe, und es scheint demnach bald abgekommen zu sein. — Das angebliche Judithfest wird nur in dem Zusatz der Vulgata am Schlusse des Buches Judith erwähnt; in der jüdischen Uebersetzung findet sich keine Spur davon.

Aus der Zeit vor der Zerstörung Jerusalems sind noch zu erwähnen: 1) das Herodesfest, zum Andenken an den Tod des Herodes um die Passahzeit gefeiert (Herodes starb nach Jos. Ant. XVII, 9. 3. einige Tage vor dem Passah; Josephus erwähnt das Fest nicht, eine Anspielung auf dasselbe liegt vielleicht darin, daß er b. jud. I, 33. 6. den Herodes vorher sagt: *olda Ioudaios ton hmon epepasantas tharon*);

2) das Holzfest (*Ευλογίων ἑορτή* Jos. b. jud. II, 17. 6., am 3. Elul gefeiert. Josephus sagt, es sey Sitte gewesen, daß man an diesem Tage Holz zur Unterhaltung des immerwährenden Altarfeuers zum Tempel brachte. Nach Neh. 10, 35. vgl. 13, 31. hätte bereits Nehemia Anordnungen für die Holzdarbringung (*עֲצֵי זָבִיחַ*) getroffen. Mischna Taanith 4, 5. bezeichnet neue bestimmte Zeiten. Im Uebrigen s. Lunt, jüd. Heiligh. S. 1067 f. — Das von Philo in dem von Ang. Majas aufgefundenen Aufzug zu der Schrift *de septem. erwähnte Korbfest* (*καρπάλου ἑορτή*) ist nicht ein solches Fest, sondern bezieht sich auf die Deut. R. 26. gebotene Darbringung der Erstlingsfrüchte, die in feierlichen Zügen nach Jerusalem zum Tempel gebracht wurden. Das Nähere s. im tract. Mischna Baccurim C. 3.

Die Zerstörung Jerusalems und des Tempels durch die Römer gab zunächst zwei der oben erwähnten Trauergebedntage eine neue Bedeutung. In dem vierten Monate (Thammus), in dem die Chaldäer in die Stadt gebrochen waren, wurde auch durch Tind die Stadt erklümt; da es am 17. geschehen seyn soll, so wurde das Fasten auf diesen Tag verlegt, der außerdem der Tag seyn sollte, an welchem Moses wegen der Verführung des Volks mit dem goldenen Kalb die Gesetzestafeln zerbrach u. s. w. Mischna Taanith 4, 6. (zur Erläuterung dieser Stelle vgl. Geiger, Festsstücke S. 31 f.). Wie im fünften Monate (Ab) durch die Chaldäer der Tempel zerstört worden war, so in demselben Monat durch die Römer, nach dem Talmud am 9., der deshalb als Tag der Tempelverbrennung gefeiert wird; und zwar beginnt an diesem Tage wie am Versöhnungsfeste das Fasten schon mit dem vorhergehenden Abend. Nach Josephus b. jud. VI, 4. 5. wäre der Tag der Tempelzerstörung der 10. des (macedonischen) Monats Loos (der — s. Ideler, Handb. der Chronol. S. 400 ff. — eben dem Ab entspricht) gewesen. Josephus steht (a. a. O. und §. 8. vgl. Ant. XV, 9. 1.) hierin einen Beleg für den Sag, daß auch für die Unglücksfälle vermöge einer unemstfiebaren *εἰμαρμένη* ein periböisches Eintreten geordnet sey. In dem Gedenktag der Tempelzerstörung kulminiren die jüdischen Trauertage. In der Synagoge werden die Klagelieder des Jeremia vorgelesen. An sie hat sich vorzugsweise mit Beziehung auf diesen Tag eine reiche elegische Synagogalpoesie angefügt. „Die Kinetz für den 9. Ab,“ sagt Alex. v. Dettinger (die synagogale Elegie des Volkes Israel 1853. S. 54) „sind die schönsten Stücke der gesamten Synagogalpoesie, blutige Thränen eines zerrissenen Herzens, Seufzer, doch nicht der Verzweiflung, sondern der Hoffnung zu einem eisernen Himmel.“

Die Modifikationen, welche die älteren Feste im Laufe der weiteren Geschichte des Judenthums getroffen haben, werden am passendsten bei den Artt. über die einzelnen Feste erwähnt. Zur Erläuterung der gegenwärtigen jüdischen Festerordnung genügt es, noch folgende Punkte hervorzuheben. — 1) An das achttägige Laubbüttenfest fügt sich, vielleicht mit Beziehung auf 2 Chr. 7, 10. am 23. Tisri das Fest der Geseßesfreude (*חֹדֶשׁ מִשְׁפָּחָה*). Die synagogale Verlesung der 54 großen Paraschen, in welche der Pentateuch zerfällt, ist nämlich so geordnet, daß in jedem Jahre am Sabbath nach dem Laubbüttenfest, der deshalb *ראשׁ חודשׁ* heißt, begonnen, am bezeichneten Tage geschlossen wird. Das Alter dieses Festes läßt sich so wenig als das Alter des jetzigen jährlichen Parascencyklus sicher bestimmen; hinsichtlich des letzteren steht nur so viel fest, daß derselbe in der ersten Hälfte des 8. Jahrh. bereits als längst bestehende Einrichtung erscheint (s. Zunz, die gottesdienstl. Vorträge der Juden S. 37). — 2) Für die sabbathlichen Tage der alttestamentlichen Festzeiten erscheinen bei den späteren Juden (mit Ausnahme des Versöhnungstages) je zwei Feiertage. Demnach wird nicht nur das Pfingst- und Kenjähresfest zweitägig gefeiert, sondern es werden auch beim Passah der erste und siebente Feiertag verdoppelt, so daß das ganze Fest acht Tage dauert und nur an vier Zwischentagen die Arbeit, jedoch mit gewissen Einschränkungen, gestattet ist. (Der Name für die letzteren ist *חול המועד*). Ebenso beginnt das Laubbüttenfest mit einem doppelten Feiertag, worauf fünf Halbfeiertage folgen (nach Andern nur vier, da der siebente Tag des Festes, der Tag Heschanna-rabba eine besondere festliche Bedeutung hat — s. den Art.

Landhüttenfest); den Schluß bilden die Tage der Kereth und der Gesetzesfreude. Diese Doppelfeier der Festtage bildete sich in der jüdischen Diaspora noch während der Zeit des zweiten Tempels durch folgende Veranlassung. Die Bestimmung des Neumonds (worunter nicht die Conjunction des Mondes mit der Sonne, sondern das erste Wiedererscheinen des Mondlichtes verstanden wurde) erfolgte durch das Synhedrium in Jerusalem, das zu diesem Behuf immer am 30. des Monats versammelt war. Erlangte man noch an diesem Tage die Aussage zweier glaubwürdiger Zeugen, daß die Mondscheibe sich gezeigt habe, so wurde dieser Tag noch als Neumond geweiht und der abgelaufene Monat für mangelhaft (d. h. für einen Monat von 29 Tagen) erklärt. Erfolgte aber am 30. Tage keine Anzeige, so wurde dieser Tag noch zum alten Monat gerechnet und der darauf folgende ohne Weiteres als Neumondtag begangen. (S. *Mischna*, rosch haschana 2, 5 sq. 3, 1.). Da von der Bestimmung des Neumonds die Feier sämtlicher Feste abhing, so wurden wenigstens die Neumonde, welche für die Festbestimmung von Wichtigkeit waren, durch Feuer, die vom Delberg aus nach bestimmten Stationen sich über das Land verbreiteten, signalisirt; später, da die Samaritaner durch ähnliche Feuer die Juden irre führten, erfolgte die Bekanntmachung durch ausgesendete Boten. (S. rosch haschana 2, 2 sqq. 1, 3.). Die entfernt in Aegypten, Kleinasien, Griechenland u. s. w. wohnenden Juden, welche die Mittheilung des Neumonds nicht mehr zu rechter Zeit erreichen konnte, hatten nun die wichtigeren Feste doppelt zu feiern, damit jedenfalls an einem von beiden Tagen das Fest überall zugleich gefeiert werden möchte. (Vgl. Ideler, *Handb. der Chronol.* I. S. 512 ff. und Grätz, *Geschichte der Juden vom Untergang des jüdischen Staats*, 1853. S. 82). Bei dem Neujahrsfest konnte übrigens in Jerusalem selbst eine doppelte Feier vorkommen, da man den 30. Elul in Erwartung der Zeugen, die im Laufe des Tages den Neumond anmelden konnten, vorläufig als Neujahr zu begehnen anfang, und nur, wenn keine Zeugen, oder wenn sie zu spät kamen, den zweiten Tag als eigentliches Fest noch hinzunehmen mußte. Nach der Zerstörung Jerusalems ging die Bestimmung des Kalenderwesens, wozu namentlich auch die als Geheimniß fortgepflanzte Regutirung der Schaltmonate gehörte, auf das in Jabne neugebildete Synhedrium und seinen Nasi (Patriarchen) über. Als es nun während der Judenverfolgung unter Constantius vorgekommen war, daß, weil das Synhedrium an der Feststellung des Schaltjahrs gehindert wurde, die jüdischen Gemeinden in der Zerstreuung über die Festbestimmungen im Zweifel blieben, sah sich zwar der Patriarch Hillel II. veranlaßt, eine feste Kalenderordnung (den noch jetzt bestehenden jüdischen Kalender) einzuführen; aber die Sitte, zwei Feiertage statt eines zu begehnen, wurde demüthigt von allen Juden außerhalb Palästina's beibehalten (s. Grätz a. a. D. S. 397). Nur die zweitägige Feier des Neujahrsfestes soll mit Rücksicht auf Nehem. 8, 13. auch in Palästina stattfinden. Der Versöhnungstag ist von dieser Doppelfeier ausgenommen, da ein zweitägiges strenges Fasten als ein zu schweres Joch zu betrachten wäre. (S. die rabbinischen Stellen bei Buxtorf, *synag. jud.* p. 639). In Folge jener Doppelfeier beträgt nun die Zahl der Festtage mit sabbathlichem Charakter nicht mehr sieben, wie Lev. K. 23. vorschreibt, sondern dreizehn. Doch gilt noch jetzt die Unterscheidung, daß an den sabbathlichen Tagen der Feste mit Ausnahme des Versöhnungstages, der hierin dem Wochenabbath gleich steht, das Anzünden von Licht und Feuer und die Zubereitung der Speisen gestattet ist, aber nur für den Bedarf desselben Tages und nicht für den folgenden, es wäre denn dieser ein Sabbath. (Ueber die hieher gehörigen Satzungen s. besonders *Mischna* bezah, und vgl. Saatschütz, *mos. Recht* S. 409.) Uebrigens gehört zu den strengen Tagen auch der Trauertag des 9. Ab, an dem ebenfalls kein Geschäft verrichtet werden darf (s. Schröder a. a. D. S. 232). — 3) Durch den Kalender des Hillel ist die Dauer der Monate theils zu 30, theils zu 29 Tagen bestimmt und zwar abwechselnd, wenn nämlich das Jahr regelmässig ist (s. Ideler, a. a. D. I. S. 340 ff.). Dabei wird aber doch bei den Monaten der ersten Klasse der 30. als zum folgenden Monat gehörig betrachtet und in Folge dessen eine doppelte Neumondfeier begangen. (So wird, da der

Nisan immer 30 Tage hat, der Neumond des Jhar zwei Tage gefeiert u. s. w.) Ueber die synagogale Feier der Neumonde s. Duxtorf a. a. O. S. 473, Schröder S. 83. Die Männer dürfen an denselben ihre Geschäfte verrichten, enthalten sich jedoch gern schwererer Arbeiten. Dagegen sollen die Weiber am Neumond der Arbeit sich enthalten; die Begründung dieser Satzung s. Schröder a. a. O. Zum Schlusse möge nun noch eine übersichtliche Zusammenstellung des jüdischen Festkalenders gegeben werden, wobei noch einige Notizen ihren Platz finden. (Im Allgemeinen vgl. besonders Schröder S. 90 ff. und die kürzere Darstellung in Johnson, die Lehren der mosaïschen Religion 3. Ausg. 1829 S. 189 ff.) — 1) Nisan. Der Gottesdienst in diesem Monat trägt einen freudigen Charakter; es soll in der Regel nicht gefastet werden. Der dem Passahfeste vorangehende Sabbath galt für besonders heilig und heißt deshalb חַדְשׁ הַפַּסַּח (s. das Nähere bei Carpzov, app. ant. S. 384 und Schröder S. 174). Vom 14. bis 22. Passahfeier; über die Vorbereitung und Begehung derselben bei den gegenwärtigen Juden s. d. Art. Passah. — Hier ist nur noch Folgendes anzuführen. Nach Lev. 23, 10 ff. sollen von dem Tage des Passahfestes an, an welchem die Webegarbe תְּבִיאָה dargebracht wird (nach jüdischer Ansicht dem 16. Nisan), sieben Wochen bis Pfingsten gezählt werden. Die Webegarbe wird zwar nicht mehr dargebracht, aber das Zählen Omer ist beibehalten und findet jeden Tag in Verbindung mit einem vorgeschriebenen Gebete statt. (Das Nähere s. Schröder S. 208). Daraus erklärt sich nun der Name des einzigen Feier- oder richtiger Halbfeiertags im zweiten Monat Jhar, nämlich des auf den 18. desselben fallenden Tag b'omer d. h. des 33. (ב' ist Zahlzeichen) in Omer. Er ist ein Schülerfest. Nach der Legende sollen dem berühmten Rabbi Akiba, der in der ersten Hälfte des zweiten Jahrhunderts gelebt hat (s. über ihn Grätz S. 60 ff.), in der Zeit vom 16. Nisan bis zum 17. Jhar 24,000 Schüler durch eine Epidemie weggerafft worden seyn, weshalb ein Gebot gegeben wurde, sich in dieser Zeit jeder Freude (namentlich der Hochzeitsfeier) zu enthalten. — Im 3. Monat Sivan am 6. und 7. Pfingsten (über die Vorbereitung und Begehung desselben s. den besondern Art.). Im 4. Monat Thammus am 17. der Gedentag der Eroberung Jerusalems, für den, wie für die andern Festtage, besondere Bußgebete (תְּפִלָּה) angeordnet sind. Die ganze Zeit von diesem Tage an bis zu dem 9. des 5. Monats Ab, dem Gedentag der Zerstörung Jerusalems (namentlich die Tage vom Neumond Ab an) gilt als Trauerzeit, in der keine Hochzeit gehalten werden soll u. dgl. Der 6. Monat Elul ist ohne Fest. Dem Strengeren gilt der ganze Monat als die der Buße bestimmte Vorbereitungszeit für das Neujahrsfest; in den letzten Tagen desselben als תְּשׁוּבָה יְהוּדִית zu werden in der Frühe Bußgebete in der Synagoge gehalten. — Im 7. Monat Tisri am 1. und 2. Neujahrsfest, am 3. Fasten Gedalja, die Zeit bis zum 10., dem Versöhnungstage, gilt als Bußzeit (תְּשׁוּבָה יְהוּדִית); vom 15. — 22. Laubbüttensfest, am 23. Geseßesfreude. — Der 8. Monat Marcheswan ist ohne Feste; im 9. Kislev am 25. Tempelweihe; die Freudenfeier dauert 8 Tage, übrigens ohne völlige Unterlassung der Arbeit. Im 10. Monat Tebeth am 10. Gedentag der chaldäischen Belagerung Jerusalems. Der 11. Monat Schebat ist ohne Fest. Im 12. Monat Adar am 13. Fasten-Esther, am 14. und 15. Purim.

Leher.

Festungen und Festungskrieg bei den Hebräern. — Waren im hebräischen Alterthum auch mehr oder weniger alle Städte im Unterschiebe von den offenen Feldern und Dörfern einigermaßen befestigt (צָרִיךְ 1 Sam. 6, 18.), das heißt etwa mit Mauern umgeben, um wider einen feindlichen Handstreich und herumstreifende Herden gesichert zu seyn, so sind davon doch noch die eigentlichen Festungen (צָרָה 2 Chr. 8, 5. Ps. 31, 22; 60, 11.) zu unterscheiden, welche zumal zu Sicherung der Grenzen und wichtigsten Zugänge zum Lande wie die Hauptstadt selber stärker und künstlicher befestigt und in Kriegszeiten mit Besatzungen versehen (2 Chr. 17, 2.) waren. So war namentlich Jerusalem selbst die Hauptfestung des Landes, an deren Fortification von David an (2 Sam. 5, 7. 9.) bis in die spätesten Zeiten (2 Chr. 32, 5.) gear-

beitet wurde; aber schon Salomo legte noch andere feste Plätze im Lande herum an (1 Kön. 9, 15, 17 ff. 2 Chr. 8, 5.), und es wurden ihrer noch später zu verschiedenen Zeiten je nach dem Bedürfniß erbaut und befestigt, z. B. Rama, Geba, Mizpa 1 Kön. 15, 17, 22. (vgl. eben I. S. 664); 2 Chr. 11, 5; 14, 5 f.; eine noch weit größere Zahl solcher Festungen treffen wir in den unruhigen Zeiten nach dem Exil an, wo Palästina fast anhaltend der Schauplatz der immerwährenden Kriege der vorderasiatischen Reiche war (1 Makk. 1, 33 f. 4, 60 f. 12, 35 ff. 13, 33; 14, 33 f. Jos. Antt. 13, 16, 3; 14, 3, 4.); wie bekannt sind nicht z. B. aus der Zeit des jüdischen Krieges die Namen Alexandrium, Machärus, Masaba u. a. m.! Kein Wunder, daß noch heute von Reisenden Trümmer gewaltiger Festungsmauern hier und dort im Lande gefunden werden.

Diese befestigten Plätze waren vorerst umgeben von einer oder mehreren, oft äußerst tiefen (vgl. z. B. bei Babel, Band I. S. 644) Mauern (2 Chr. 32, 5.), welche mit Zinnen (צִנּוֹת 2 Chr. 26, 15. Sef. 1, 16.), Brustwehren (חֲצִיצֶה, gleichsam »Sonnenstrahlen« Jes. 54, 12.) und Thürmen (מִצְדָּה Ezech. 26, 4; 27, 11. 1 Makk. 5, 65. Jubit 1, 3.) versehen waren. Ueber den starken, mitunter (wie in Babel Jes. 45, 2. Jerob. 1, 179.) mit Erz und Eisen beschlagenen, mit ehernem Riegeln (Deut. 3, 5. 1 Kön. 4, 13.) wohl versehenen Thoren wie in andern Theilen der Burgen erhoben sich Wachtthürme (2 Sam. 18, 24. 33. 2 Kön. 9, 17. 2 Chr. 26, 9.), und um die Mauern herum lief ein Graben mit Wall (לִי, ποταμόγραμμα, περίτοιχος bei den LXX., s. 2 Sam. 20, 15. Jes. 26, 1. 1 Kön. 21, 23. u. a.). Außer solchen größeren Festungen gab es eigene Castelle oder Citadellen an und in den Städten — man denke an Silo, die Burg Antonia in Jerusalem (s. d. Art. Jerusalem und s. Richt. 8, 9; 9, 51 ff.) — sowie Forts (צִדָּה, מִצְדָּה und מִצְדָּה 1 Chr. 11, 7. Jer. 48, 41; 51, 30. 2 Sam. 5, 7. Jes. 29, 7. Ezech. 19, 9. — מִצְדָּה 2 Chr. 17, 12.) und Wachtthürme im Walde und im freien Felde (2 Kön. 17, 9; 18, 8. 2 Chr. 26, 10; 27, 4.). Daß man sich zu allen Zeiten je nach den Umständen auch in den zahlreichen Höhlen, auf Bergen und in Klüften zu verschansen suchte, Richt. 6, 2. 1 Sam. 13, 6. Jos. Antt. 14, 6, 2., versteht sich von selbst.

Ergab sich eine dergestalt befestigte Stadt im Kriege nicht auf die ergangene Aufforderung hin (Deut. 20, 10. vgl. 2 Kön. 18, 17 ff.), so begann die regelrechte Belagerung (צָרָה Ez. 4, 2. 7. 2 Kön. 24, 10; 25, 2.) damit, daß man zum Abschneiden aller Zufuhr die Stadt durch eine mit Thürmen versehene Circumvallationslinie von Holz- und Pfahlwerk einschloß, was man צָרָה צָרָה oder צָרָה (Deut. 20, 22. Richt. 4, 14.), מִצְדָּה ב' (= Belagerungswerke, Qohél. 9, 14.) oder צָרָה ב' (= Belagerungs-, Wardelhürme, collective gebraucht, 2 Kön. 25, 1. Jer. 52, 4. Ezech. 4, 2; 17, 17., vgl. צָרָה Jes. 23, 13.) nannte. Von dieser Operationsbasis aus suchte man sich sodann der Festung zu nähern durch Aufwerfen und Heraufführen eines nach der Stadt zu immer höher werdenden Walles (approche; dies hieß: מִצְדָּה צָרָה 2 Sam. 20, 15. 2 Kön. 19, 32. Jer. 6, 6; 32, 24. Ezech. 26, 8 ff. 1 Makk. 13, 43.), auch, wo möglich, den Belagerten die Wasserleitungen zu zerstören, wogegen z. B. Hiskia die Quellen außerhalb Jerusalems überdeckte, 2 Chr. 32, 2 f. Geling es dergestalt den Mauern genügend nahe zu kommen, so galt es Breschen zu machen vermittelst Mauerbrechern oder Sturmböden (Ezech. 21, 27; 26, 9. Jos. B. J. 3, 7, 19.) und andern Maschinen (Jer. 33, 4 f. 1 Makk. 6, 51; 11, 20; 13, 43.), oder die Mauern zu unterminiren (vgl. LXX Jer. 51, 58. Jos. B. J. 2, 17, 8.), oder Feuer in die feindlichen Thürme und Maschinen zu werfen und endlich mit Leitern die Mauern zu ersteigen. Die Belagerten blieben freilich auch nicht müßig, sondern suchten auf alle Weise die Annäherung der Feinde zu hindern und ihre Arbeiten zu stören, sey's durch Erhöhen der Stadtmauern (Jes. 22, 10. Jer. 33, 4.) und Erbauung neuer Mauern, sey's durch Anschläge, wobei man die feindlichen Werke in Brand zu stecken suchte (1 Makk. 6, 31.), sey's durch Abschießen von Pfeilen, Herabschleudern von Steinen und Balken, Herabgießen von siedendem Oel auf die Belagerer (2 Sam. 11, 21. 24. Jos. B. J. 3, 7, 28.),

wobei man sich ebenfalls eigener Schlenkermaschinen (2 Chr. 26, 15. 1 Raff. 6, 5 f.) bediente. So dauerte die Belagerung von gut besetzten und mannhaft verteidigten Plätzen oft äußerst lange, z. B. bei Asob 29 Jahre (s. Band I. S. 556), bei Samaria 3 Jahre (2 Kön. 17, 5.), bei Jerusalem 1 1/2 Jahre (2 Kön. 25, 1 ff.), wobei oft der Hunger die Belagerten zu den unnatürlichsten Speisen ihre Lust zu nehmen zwang, 2 Kön. 6, 25 ff. 18, 27. Thren. 4, 10. 1 Raff. 6, 53 f. Jos. Antt. 13, 10, 2. B. J. 5, 10, 3; 5, 13, 7. Die Israeliten sollten übrigens bei Belagerung einer Stadt die Frucht bäume schonen (Deut. 20, 19 f.), was freilich nicht immer beobachtet wurde (2 Kön. 3, 25.). Mit Sturm genommene Städte wurden schonungslos zerstört, dem Erdboden gleichgemacht, ihre Städte auch wohl mit Salz bestreut und dadurch zu einer fortan unfruchtbar bleiben sollenden Salzwlste erklärt (Richt. 9, 45. 1 Raff. 5, 51 f.), und ihre Bewohner getödtet (s. d. Art. »Bann« I. S. 678 f.) oder in Sklaverei abgeführt (2 Raff. 5, 13 f. 10, 17. u. o.), während durch Capitulation eroberten Plätzen eine schonendere Behandlung zu Theil ward (Deut. 20, 11 ff. 1 Raff. 13, 45 ff.). Wie eroberte Festungen nennt der Morgenländer passend »Jungfrauen«, vgl. Gesen. Jesaj. I. S. 738. Im Belagerungskriege waren die Chaldäer vor andern Völkern berühmt, Habak. 1, 10. Jes. 23, 13.

Alles hieher Gehörige wird vortrefflich erläutert durch die zahlreichen, auf den wieder ausgegrabenen Ruinen von Ninive befindlichen, bildlichen Darstellungen von Belagerungen, welche das ganze orientalische Kriegswesen veranschaulichen und auch die bezüglichen biblischen Stellen bis in's Einzelnste erklären und bestätigen; man vgl. bes. in dem großen Prachtwerke von Botta und Flandin Tom. I. pl. 49. 52. 55. 68. 69. 70. 77. Tom. II. pl. 85. 86. 89. 90. 93. 96. 97. 145. 147, und in Layard's »Ninive und seine Ueberreste«, übers. von Reissner (Leipz. 1850) Taf. 21 und 57 bis 61 mit S. 376 ff. des Textes. Zur Vergleichung des Belagerungswesens bei Griechen und Römern verweisen wir nur auf Gerlach in Pauly's Realencycl. I. S. 1060 f. **Ninive**.

Festus, M. Porcius, unter Nero, als Nachfolger des Felix, Procurator von Palästina. Der Apostel Paulus wurde von Felix dem Festus als Gefangener zurückgelassen, bei letzterem, als er kurz nach seinem Amtsantritt von Cäsarea nach Jerusalem hin- ausging, von den Juden verklagt, bald darauf von Festus in Cäsarea verhört, zum zweiten Mal in Gegenwart des Königs Agrippa II. und dessen Schwester Bernice. Festus wußte ihn, da er kein nach den Staatsgesetzen strafbares Vergehen an ihm fand, losgegeben haben, wenn nicht Paulus selber zuvor an den Kaiser appellirt gehabt hätte, Apostelgesch. R. 25. 26. Josephus berichtet die Verwaltung des Festus antiqq. 20, 8, 9. bell. jud. 2, 14, 1. Darnach hatte er, wie schon Felix mit den zu ganzen Scharen und revolutionären Parteihäufen herangewachsenen Räubern (sicarii) zu thun, scheint aber eine gesegnmäßigere Verwaltung geführt zu haben, als seine Vorgänger und Nachfolger. Die Zeit seiner Amtsdauer, welche bei dem Mangel an Zahlenangabe nur durch Combination erschlossen werden kann, scheint kaum zwei Jahre umfaßt zu haben, und fällt ohne Zweifel in die Jahre 60—62 n. Chr., denn nach Jos. antiqq. 20, 8, 9. kam er in sein Amt, als Pallas noch in Gnade bei Nero stand; Pallas aber wurde nach Tacit. ann. 14, 65. im Jahre 62 vergiftet. Die nähere Zeitbestimmung hängt mit der chronologischen Frage über die Amtsdauer seiner Vorgänger und Nachfolger zusammen, auf welche hier nicht weiter eingegangen werden kann. Vergl. Winer, Reallexikon, die Art. Festus und Paulus. Anger, de temporum in actis apost. ratione 99 sqq. Reander, Pflanzung der christl. R. 493. Besonders Wieseler, Chronologie der Apostelgesch. 89—99. **Kaiser**.

Fetischismus. Mit diesem Worte bezeichnet man die niederste Form, in welcher das religiöse Leben in der Menschheit vorhanden ist. Bei eigentlichen Kulturvölkern findet er sich als herrschende Religion nicht mehr (wiewohl er als Rest oder Rückfall auch hier noch vorkommen mag), sondern nur bei denjenigen Völkern, welche ihrer

ganzen Lebensart und ihrer geistigen Bildung nach auf der untersten Stufe stehen, den Wilden. Besonders ist Afrika derjenige Welttheil, die Negerrace derjenige Menschenstamm, für welchen diese Religionsform (der Götzendienst im engsten Sinne des Wortes) charakteristisch ist. Die rohen Völkerschaften des Nordens von Asien und Nordamerika, sowie einige zum Kannibalismus herabgesunkene Stämme Ozeaniens können gleichfalls noch als dieser Religionsform angehörig betrachtet werden, wiewohl der Schamanismus, der bei den zwei erstgenannten Gruppen sich findet, von dem Fetischismus, mit welchem er allerdings in mancher Hinsicht zusammenfließt, doch wieder, wie wir unten bemerken werden, unterschieden werden kann. — Ob es wohl sehr schwer ist, in das dumpfe, vermorrene Seelenleben, dem diese Religion eignet, sich hineinzuversetzen, so ist sie doch gerade dadurch merkwürdig, daß sie uns gleichsam das erste Hineintreten des specifisch menschlichen, d. h. religiösen Bewußtseyns, in ein sonst von dem thierischen nur wenig verschiedenes Leben zeigt. Mit dem bloßen Selbstbewußtseyn (welches nach einer Seite hin nur die höchste Zusammenfassung des schon in der Thierwelt sich immer mehr concentrirenden Selbstgefühls ist) ist das thierische Leben noch nicht prinzipiell durchbrochen, sondern erst mit der Ahnung göttlicher über dem Menschen und der Welt waltender Mächte. Das erste noch trübe Hervorleuchten dieser Ahnung nun stellt der Fetischismus dar. Der Mensch dieser Stufe steht, wie schon bemerkt, sittlich und intellektuell noch unendlich tief: er hat weder klare Selbst-, noch eine durch die Denkgesetze, besonders die ätiologischen, geregelte Naturerkenntniß; seine Seele ist nur mit einem ungeordneten Conglomerat sinnlicher Einzelschauungen angefüllt. In Hinsicht auf den Willen ist er noch der rein begehrliche und leidenschaftliche; die Gegenstände um ihn her treten ihm nicht in ihrem freien Fürsichseyn gegenüber, sondern kommen nur in Betracht und haben nur Werth für ihn, sofern er in unmittelbar praktischem Verhalten zu ihnen steht, d. h. soferne sein sinnlicher Lebenstrieb von ihrer Seite her befriedigt und erhalten oder bedroht und beeinträchtigt wird. Denken wir uns nun in diesem dämpften Anschauungs-, Gefühls- und Begehrungsleben den religiösen Trieb — wir können nicht sagen erwachend, sondern nur erst wie im Traume sich regend, so wird das Object, welches er gleich Anfangs intendirt, nämlich Gott, wiewohl in der Vollziehung seiner Idee etwas über alles Empirische hinausgehendes angestrebt wird, doch noch in den Umkreis dieser empirischen Anschauung fallen müssen: nur was als sinnlich angeschauter Einzelne da ist, ist für den Menschen dieser Bildungsstufe eba. Es wird also das Höchste mit dem Niedersten, das Allgemeine mit dem Einzelnen zusammengeschaut; das Gottesgefühl macht die ersten schwachen Versuche, seine Schwingen zu entfalten; aber da kommt es erst recht zu Tage, mit welcher furchtbaren Bann die Sinnenwelt es umstrickt hat: Gott wollend ergreift es den nächsten besten Gegenstand, dessen Bild in dem chaotischen Wallen der Anschauungen und Vorstellungen zufällig obenausschwimmt und trägt nun das religiöse Verhältniß der Abhängigkeit auf denselben über; daher kommt ihm Gutes, durch seine Verbindung mit jenem Gegenstand wird das Subjekt vor Uebel und Schaben beschützt. Aus der bisherigen Beschreibung geht bereits hervor, daß die so vom religiösen Gefühl ergriffenen Gegenstände keineswegs bloß, vielmehr, daß es in der Regel gerade nicht solche Gegenstände seyn werden, welche durch ihre ästhetische Herrlichkeit oder durch den weiten Umfang und die Größe ihrer Wirkungen etwa diese Ehre zu verdienen scheinen könnten, wie der gestirnte Himmel, die Sonne, das Meer u. dergl.; sondern mehr nur einzelne, augenblickliche, besonders hervortretende, pathische Beziehungen des Subjektes zu bestimmten Naturgegenständen lenken die Wahl der Gegenstände der Verehrung. Der ungeheure Mißgriff, die enorme Unvernunft in jener Uebertragung der Gottesidee auf derartige Gegenstände muß aber dem Menschen, wenn er nicht aufhören soll, ein solcher zu seyn, doch zum Bewußtseyn kommen oder wenigstens in's Gefühl treten und einigermaßen corrigirt werden. Dies geschieht nun theils durch die Vielheit dieser Gegenstände, von denen jedes den Mangel des Andern ergänzen soll, theils durch den Wechsel derselben in verschiedenen Zeiten. Fügen wir hinzu, daß der

Mensch dieser Stufe nur das wahrhaft hat, was er in sinnlicher Nähe und äüßerm Besitze hat, und daß er darum auch diese Götterrepräsentanten oder Theile desselben in unmittelbarer leiblicher Nähe haben will; ferner, daß er, seiner niedrigen Willensbildung gemäß, diese Götterdinge zugleich als bloße Mittel gebraucht, durch welche (auf eine ihm selbst völlig unerklärliche zauberhafte Weise) ein Gut ihm zugewandt oder ein Uebel von ihm abgewendet werden soll, so haben wir den vollständigen Begriff der Fetische. Es sind sinnliche Einzelheiten, welche der Wilde aus der ihn umgebenden Natur herausgreift und zu welchen er sich in ein religiöses Verhältniß setzt. Wir betrachten nun jene Objecte selbst und sodann die Gestaltung des religiösen Verhältnisses.

Das Wort Fetisch wurde in die Sprache eingeführt von de Brosse durch seine Schrift *du culte des dieux Fétiches* 1760. Er selbst hatte es von französischen Handelsleuten erhalten, die es aus dem portugiesischen *Fetisso* verdorben hatten. Pehrles ist nicht (wie in Ersch und Gruber u. d. Art. geschieht) mit *facere*, sondern mit *facere* zusammenzustellen in dem Sinne des deutschen machen, anthun, d. i. zaubern, und bedeutet einen gesetzten, verzauberten und Zauber ausübenden Gegenstand. Es gibt nun Fetische, welche in einem ganzen Stamme allgemeine Verehrung genießen; so ist es bei den Ambosern in Nordguinea und im Königreich Dahomey der Tiger, bei den Whidanganen die Schlange, bei den Osiäken der Bär; in Benin (Oberguinea) halten gar die Regent (vgl. Ritter, Erdk. I. 317) ihren eigenen Schatten, der sie überall hin begleitet, für einen der vornehmsten Fetische. Außerdem hat aber auch wieder jedes Dorf, jede Familie, jeder Einzelne seine eigenthümlichen Fetische. Ein Holz oder Stein, an den ein Regent seinen Fuß stößt, ein Thier oder Baum, welcher in dem Traume der vorigen Nacht eine Rolle gespielt hat, wird von ihm deshalb vielleicht zu seinem Privatfetisch (*Obi*, *Kissey* etc.) ausersehen. Manchmal kommt jemand in den Ruf, einen besonders mächtigen, eben deshalb für Andere besonders gefährlichen Fetisch zu besitzen; um den Besitz eines solchen sich anzueignen, scheut der darnach Begierige oder dadurch Gefährdete weder Mühe noch Kosten (vgl. Ausland 1854, S. 200). Da es eine unbestimmte Menge von Fetischen gibt, an welchen das Abhängigkeitsgefühl haftet und von denen Gutes oder Böses kommt, so entsteht die Neigung, Sammlungen derselben anzulegen, wie denn ein Reisender an der Küste von Guinea in der Hauskapelle eines Regenten, in die er durch Zufall Eintritt erhielt, bei 20,000 derselben aufgestaut fand (Römer, Nachrichten von der Küste Guineas, Kopenh. 1769, S. 62). Eines allseitigen oder doch möglichst vielseitigen göttlichen Schutzes kann man sich in dieser Religion natürlich nur auf diese Weise verschern. — Was nun aber die Beschaffenheit der Fetische selbst betrifft, so unterscheidet man natürliche und künstliche. Von den erstern wurden schon Beispiele angeführt. Pehrles sind theils andeutende Stellvertreter von Naturgegenständen, z. B. ein Büschel Haare, eine Haut, ein Horn, eine Klaue, ein Kopf eines Thieres, welche, etwa an einen Pfahl befestigt, das Thier selbst bezeichnen und Träger seiner mächtigen, geheimnißvoll wirkenden Gegenwart sind, theils auch sinnlose und abenteuerliche Zusammensetzungen von Naturgegenständen, welchen eben die wunderliche Sinnlosigkeit mit dazu verhilft, daß sie zum Gegenstand der schwärben Verehrung und des religiösen Grauens gemacht werden. Nachdem einmal der religiöse Trieb den ungeheuren Mißgriff gemacht hat, den Gegenstand der Verehrung in der umgebenden, angeschauten Welt zu suchen, ist er ebendamit auch in den Zauberling der ungezügeltsten Phantasie gebannt worden, welche ihm gerade unerhörte Zusammensetzungen sinnlicher Dinge als die eigentlichen Götterwesen vorgaukelt. Insofern ist in der Hervorbringung künstlicher Fetische schon ein höheres Bewußtseyn thätig, welches dem Menschen sagt, daß das Göttliche jenseits der gewöhnlichen, angeschauten Wirklichkeit (ein transcendentes) seyn müsse. Exemplare solcher künstlichen Fetische weisen öffentliche Sammlungen (wie im brit. Museum in London, in Berlin im Schlosse Monbijou) und private (wir führen hier die berühmte von G. Klemm in Dresden an) in Menge auf. Von Berichten vergleiche man nur z. B. den in Cruikshank's *Gold coast of Africa*,

Lond. 1854 über einen großen Streit, der wegen eines Fetisches entstand; dieser Fetisch war eine kupferne Pfanne mit einem Klumpen Lehm, worin Papageiensfedern saßen.“ Weitere zahlreiche Beispiele liefert das unten ausführende Werk von Meiners. Eine vollständige Aufzählung der so verehrten Götterdinge ist natürlich nicht möglich; denn es können jeden Augenblick neue zu den bisherigen hinzukommen; nirgends ist so sehr wie hier Furcht und Einbildungskraft (nicht die Quelle aber) die Bildnerin der Religion und die Schöpferin der Göttergestalten.

Ehen wir noch auf das religiöse Verhältniß selbst, in welches sich der Fetischdiener zu seinen Fetischen setzt, so ist wohl zu beachten, daß dieselben keineswegs in erster Linie Zaubermittel sind (wozu sie allerdings im wirklichen Kultus zum Theil herabsinken), sondern wirkliche Götterwesen, oder, wie wir den Begriff Fetisch am besten ausdrücken können, Götterdinge, Dinggötter. Es wird ihnen Morgens und Abends ein Opfer dargebracht (Wasser, Milch, Brautwein, Tabak oder Speisen) und bei jeder Gelegenheit Verehrung bezeugt; man sucht auch durch bedeutendere persönliche Leistungen, wie regelmäßiges Fasten, oder durch Ehelosigkeit ihr Wohlgefallen zu verdienen; sie werden um Schutz gegen verderbliche Gewitter und Raubthiere, gegen Vergiftung und Mord, gegen Krankheit und Unfälle angerufen; ehe man in den Krieg zieht, wird ihnen besonders feierlich gehuldigt und nach dem Sieg werden, was am meisten ihre Gunst erwirbt, die Kriegsgefangenen ihnen zu Ehren geschlachtet. Auch ethische Elemente in ihrem Dienste fehlen übrigens nicht ganz. Sie sind häufig als Wächter des Eigenthums gedacht: ganz dieselbe Figur, welche auf einer unserer Anpflanzungen als Vogelscheuche dient, könnte auf dem Felde eines Negers als Gott des Rechts fungiren, der über dem Eigenthum wacht. Bei einem Eide nimmt der Neger, Kalmücke, Ostjake einen Fetisch zum Zeugen, den er zugleich berührt (Benj. Constant übers. v. Petri I. S. 313); im künftigen Leben, dessen Ahnungen auch bei den Negern nicht fehlen, werden sie von ihren Fetischen zur Rechenschaft gezogen werden (von den Minnegern, Ritter Erdl. I. 317). Wie wenig aber im Ganzen die Hinwendung der Seele zu solchen Götterwesen sie von den eigensüchtigen sinnlichen Zwecken abziehen kann, wie völlig ungebrochen der rohe selbstliche Wille des Menschen bei diesem Glauben bleibt, zeigt sich an Nichts deutlicher, als daß das religiöse Verhältniß der Abhängigkeit vom Gotte aufgegeben wird, sobald der Mensch mit seinen Begehrunen und Wünschen seine Rechnung nicht mehr dabei findet. Fetische, welche ungeachtet der ihnen dargebrachten Gaben und Opfer ihre Verehrer im Stiche und deren Wünsche unerfüllt gelassen haben, werden häufig verlassen, weggeworfen, verkauft, mißhandelt, zerschlagen, verbrannt. Eben hiemit hat nun allerdings das religiöse Verhältniß sich völlig aufgelöst: an die Stelle der Abhängigkeit des Menschen von seinem Gotte ist die des Gottes von dem ihn besitzenden Menschen getreten. Die Fetische erscheinen so als bloße Zaubermittel, durch welche man etwas auszurichten beabsichtigt, was man selbst mit eigener Kraft nicht auszurichten vermag. Als solche Zaubermittel werden die Fetische besonders behandelt von den Priestern oder Fetischmännern, an welche der Neger sich wendet, um Verbrechen zu entdecken, Unheil abzuwehren, die Zukunft zu erfahren, Segen zu einer Unternehmung zu gewinnen. Nach dieser Seite hin zeigt der Fetischismus schon eine Verwandtschaft mit dem Schamanenthum, in welchem der Fetisch und der Gott nicht mehr zusammenfließt, sondern der Fetisch zu einem Zaubermittel herabgesetzt ist, mittelst dessen man die Geister und Gespenster beschwört, welche die ganze Natur erfüllen.

Diese kurze Skizze wird unser obiges Urtheil rechtfertigen, daß der Fetischismus die denkbar niedrigste Stufe der Religion darstellt. Er ist die Religion der sinnlichen Einzelheit, des noch ungebrochenen, bloß begehrenden Willens, der abrupt pathischen Naturanschauung; er ist seinem allgemeinen Wesen nach Naturpantheismus, aber noch durchaus roher Naturpantheismus, der darum sogleich in den Kult unzähliger, ungeistig gedachter Götterwesen auseinanderfällt. Nicht einmal die ersten Vorbedingungen des Mythos sind daher in dieser Religion gegeben (vgl. meine Abhandl. über Eintheilung

der Religion in Theol. Stud. u. Krit. 1855, 2.). Dabei dürfen wir zweierlei nicht außer Acht lassen: 1) daß doch auch bei den fetischistischen Völkern gewisse Anfänge höherer Religionsstufen zu bemerken sind. Die Gallaneger z. B. sind nach neueren, nur leider nicht gehörig verbürgten Darstellungen schon über die roheste Form des Fetischismus hinausgeschritten. Bei andern Stämmen (wie den Fantinegern, Ritter, Erdl. I. 313, vgl. auch Basler Magazin für die neueste Gesch. der Miss. 1853, 2. S. 85 f.) tritt die Idee der Einheit der obersten Gottheit, wieder bei andern (den Congonegern, Ritter I. 291) der Dualismus eines höchsten guten und bösen Prinzips mehr oder wenig deutlich hervor. Die Keimansähe späterer höherer religiöser Bildungen sind also schon in diesen chaotischen Religionsanfängen zu bemerken. 2) Umgekehrt sinken auch höhere Religionen in einzelnen ihnen angehörigen Erscheinungen in den Fetischismus zurück oder enthalten noch Reste desselben. Der Thierdienst in Aegypten, ob er wohl später einer höheren Religion zur Folie diente, ist ursprünglich doch nichts Anderes als derselbe Fetischismus, der noch heute die Religion der Whida- und anderer Negerstämme ist; die *Soava* der griechischen Ursämme waren wohl, wie Schleiermacher mit Recht bemerkt (Christl. Gl. I. §. 8.), auch eigentliche Idole (Fetische); mit Recht erinnert man, was Bedrohung und Bestrafung der Götter betrifft, an die bekannte Maßregel des Keres (Herobot VII. 34 f.), an das Gebahren der alten heidnischen Römer bei gewissen öffentlichen Unglücksfällen (Sueton. Aug. 16. Calig. 5.) und die Mißhandlung von Schutzpatronen und deren Bildern durch die modernen, christlichen Römer (Meiners I. 179 f.). Der unter dem christlichen Volk aller Länder verbreitete Glaube ferner an Hexen, Zauberei und Zaubermittel bietet in manchen Einzelheiten viele Ähnlichkeit mit Vorstellungen der Fetischdiener dar. — Meiners Allgemeine kritische Gesch. der Religionen, 2 Bde. Hannov. 1806. bes. Buch 2. Ritters Erdkunde, Bd. 1. Afrika. Das Basler Missionsmagazin und das Ausland passim. De Wette, Vorlesungen über die Religion, ihr Wesen u. f. w. Berlin 1827. S. 197—241. H. Parei.

Feuerprobe, s. Gottesurtheile.

Feuer- und Wolkensäule (עַמֹּד אֵשׁ וָעָנָן Ex. 14, 24., einfach auch עַמֹּד Ex. 40, 34 ff., עַמֹּד אֵשׁ B. 38.) ist die fortwährend sichtbare Erscheinung der Gegenwart Jehovahs unter seinem Volk Israel bei dessen Zug von Aegypten durch die Wüste nach Kanaan. Sie wird erstmals Ex. 13, 21 f. genannt, sodann 14, 19 f. 24., wo sie eine schirmende Scheidewand zwischen den Israeliten und den sie verfolgenden Aegyptern bildet, 16, 10., wo die Herrlichkeit des Herrn auf besondere Weise in ihr erscheint. Nachdem sich so das Volk an den Anblick der Erscheinung gewöhnt und ihre Macht erfahren hatte, gibt Gott, auch hier der Thatoffenbarung das Wort folgen lassend, eine nähere Erklärung darüber 23, 20 ff. Der Engel des Herrn oder der Herr selber ist in der Feuer- und Wolkensäule, zunächst um Israel auf seinem Wege zu behüten, zu leiten und an den Ort seiner Bestimmung zu bringen. Darum soll sich das Volk vor der Erscheinung als dem gegenwärtigen Gotte scheuen und allen von ihr ausgehenden Offenbarungen gehorchen. Denn in der Säule vermittelte sich nun alle Offenbarung Gottes an das Volk. Von ihr aus redet er mit Mose und Andern (Ex. 33, 9. Num. 12, 5.); von ihr aus schaut er auf die Aegyptier und verwirrt ihr Heer (Ex. 14, 24.); von ihr aus geht ohne Zweifel auch das »Feuer von Jehovah«, welches die Frevler verzehrt (Lev. 10, 2. Num. 16, 35.); in ihr erscheint bei besonderen Anlässen die Herrlichkeit des Herrn, wahrscheinlich in einem außergewöhnlich starken, majestätischen Lichtglanze, der die Wolke durchdrang (Ex. 16, 7. 10. Num. 14, 10; 16, 19; 17, 7.). Sobald daher die Stiftshütte, dieser irdische Ort der Gegenwart Jehovahs, aufgerichtet ist, tritt die Wolkensäule in Beziehung zu ihr: sie bedeckt gleich nach Vollendung des Baues die Hütte von außen und oben, und auch inwendig erfüllt die Herrlichkeit des Herrn die Wohnung (Ex. 40, 34 f. vgl. 1 Kön. 8, 10 f.). Von da an blieb die Säule über der Hütte stehen und war des Tages wie eine Wolke, des Nachts wie Feuer anzuschauen (Num. 9, 15 f.). So oft Mose zur Stiftshütte ging, um den Herrn zu fragen, ließ sich die Wolkensäule

zu ihm hernieber, stand in der Thür der Hütte und redete mit ihm (Ex. 33, 7—11. vgl. Num. 12, 5. Deut. 31, 15.). Ihrem ursprünglichen und nächsten Zweck der Führung des Zuges diente sie nun auf die Weise, daß sie sich von der Hütte erhob, wenn die Kinder Israel aufbrechen sollten, und stille stand, wenn sie sich lagern sollten, eine Weisung, die immer genau befolgt wurde (Ex. 40, 36 ff. Num. 9, 17 ff. 10. 11 f.). Näher ist es die Bundeslade, die mit ihren Cherubim der eigentliche Thronstul der göttlichen Gegenwart war, zu welcher die Wolke Jehovahs in Beziehung tritt: sie wird dem Zuge vorangetragen, und die Wolke schwebt darüber (Num. 10, 33 ff. vgl. Deut. 31, 8. Ps. 68, 8.). Hieraus ist wohl auch die Stelle Lev. 16, 2. zu erklären, welche den Rabbinen Anlaß zu ihrer Lehre von der אֲרָצָה, der beständig über der Bundeslade zwischen den Cherubim schwebenden Wolke Jehovahs gegeben hat, und in welcher man die Wolke, in der Jehovah über der Kapporeth zu erscheinen erklärt, schwerlich mit Winer (Realwörterb. I. 204.), Bähr (Symbolik des mos. Kultus I. 396 f.), Baumgarten (theol. Comm. zum Pentateuch II. 183 f.) u. A. von der durch den Hohenpriester gemachten Weihrauchwolke (V. 13.) verstehen darf. — Die Substanz der Feuer- und Wolkensäule ist das Feuer. Dieses wird in der genauesten Benennung der ganzen Erscheinung Ex. 14, 24. vorangestellt, und Deut. 9, 3. sagt Mose zum Volk: Jehovah geht vor dir her, ein verzehrendes Feuer; von der analogen Theophanie auf dem Sinai heißt es: es war eine schwere Wolke auf dem Berge . . . und der ganze Berg rauchte, weil Jehovah im Feuer auf ihn herabfuhr (Ex. 19, 16. 18. vgl. 24, 15—18.); auch an den brennenden Busch darf erinnert werden. Feuer und Licht, dies reinste und glühigste Element, erscheint in der Schrift überall als die adäquateste Bezeichnung der Erscheinung, ja des Wesens Gottes (Ex. 24, 17. Ezek. 1, 4. 13. 27. 1 Joh. 1, 5. Hebr. 12, 29. 1 Tim. 6, 16. Matth. 3, 11. Apostelgesch. 2, 3.). Die Wolke ist nur gleichsam der Rauch dieses Feuers (Ex. 19, 18.), welcher seinen tödtenden Strahl verhält und seinen Anblick den Sterblichen möglich macht. Kurz (Gesch. des Alten Bundes II. 151.): »Die Wolke war ohne Zweifel die Hülle des Feuers, die, vom Feuer durchleuchtet, dem Sonnenlicht gegenüber als ein matter Lichtnebel, auf der Folie der natürlichen Finsterniß aber in feurigem Glanze erschien.« In dem Feuer sieht daher Kurz zugleich ein Symbol der göttlichen Heiligkeit, in der umhüllenden Wolke ein Symbol der göttlichen Gnade.

Der Rationalismus hat auch dieses Wunder, freilich der gewaltigsten eines, natürlich zu erklären gesucht. Man dachte entweder an das heilige Altarfeuer, wie Hermann von der Hardt und Ewald, welcher dabei noch verschiedene Entwicklungsstufen der ganzen »Vorstellung« bei seinen verschiedenen Erzählern unterscheidet (Geschichte Israels II, 164 ff.), oder an das gewöhnliche Karavansenfeuer, wie Tolland, Winer (Realm. II, 696.), Stidcl (Stud. u. Krit. 1850) u. A. Es werden hiefür besonders zwei Stellen aus Curtius angeführt. Dieser sagt von den Perserheeren: *Ordo agminis fuit talis: ignis, quem ipsi sacrum et aeternum vocant, argenteis altariis praeferebatur* (III, 3, 9); und von dem Heereszug Alexanders: *Tuba, quum castra movere vellet, signum dabat: cuius sonitus plerumque, tumultuantium fremitu exoriente, hand satim exaudiebatur. Ergo peritiam, quae undique conspici posset, supra praetorium statuit, ex qua signum eminebat pariter omnibus conspicuum. Observabatur ignis noctu, fumus paterdin* (V, 2, 7.). Dort haben wir also das Altar-, hier das Karavansenfeuer. Es leuchtet aber zweierlei ein, für's Erste die innere Unmöglichkeit, einem so ungeheuren Zuge, wie der israelitische war, der aus mehr als zwei Millionen Menschen bestand, durch den Rauch eines Feuers, das der Natur der Sache nach nur klein seyn konnte, Signale zu geben; für's Andere die Unvereinbarkeit dieser Hypothese mit der hohen Bedeutung, welche der Feuer- und Wolkensäule in dem heiligen Texte zukommt, wo sie ja wesentlich als Trägerin der Gegenwart Gottes erscheint. Man muß daher neben der rationalistischen noch die mythische Erklärungsart zu Hülfe nehmen, wie z. B. Ewald thut. Indessen hat auch hier diese ganze Auffassung insofern ein Wahrheitselement in

ſich, als ſie den menſchlichen Anknüpfungspunkt für das göttliche Wunder anſetzt und ſo die Form deſſelben näher motivirt.

Die Feuer- und Wolkensäule gehört zu den wunderbaren Gnaden, mit denen die Gründung des altteſtamentlichen Gottesreiches ebenſo verherrlicht iſt, wie die des neueſtamentlichen durch die Zeichen, die Jeſus that, und die Charismen der apoſtoliſchen Zeit. Es iſt aber jene Erſcheinung ganz dem damaligen Stand der Offenbarungsentwicklung angemessen, welche noch nicht die neueſtamentliche, auch noch nicht die ſchon innerhalb des N. T. mögliche prophetiſche Stufe erreicht hatte, ſondern nur erſt die geſchliche, auf welcher das Göttliche dem Menſchlichen äußerlich gegenüberſteht. Gott iſt gegenwärtig unter ſeinem Volk, aber noch in der äußerlichſten Weiſe: er wandelt nicht menſchlich unter Menſchen, es iſt auch keine innere Leitung der Gemeinde durch den heiligen Geiſt, ſondern eine äußere Führung durch eine ſichtbare Himmelerſcheinung. Und zwar bedient ſich Gott für dieſe Offenbarungen an das ganze Volk durchaus der Natur (ägyptiſche Plagen, Waſſer aus dem Felsen, Manna, Wachlein u. ſ. w.) und, wo es ſeine perſönliche Offenbarung gilt, der Elemente (Gewitter am Sinai, Feuer- und Wolkensäule), nicht bloß im Unterſchied von den patriarchaliſchen Theophanien, weil es bei einer ſo großen Volksmaſſe zu einem perſönlichen Verkehr zwiſchen Gott und Menſchen nicht kommen konnte, ſondern namentlich im Gegenſatz zum Heidenthum, um das iſraelitiſche Bewußtſeyn von Anfang an daran zu gewöhnen, nicht die Welt der Sichtbarkeit zu vergöttern, ſondern durch ſie hindurch zu dem lebendigen heiligen Gott zu dringen, der alle Naturelemente als Mittel ſeiner Offenbarung zu freier Diſpoſition hat. So ſtellte ſich die Wundergnade Gottes auf dem ganzen Zug durch die Wäſte täglich äußerlich ſichtbar dar, auf Erden durch das Manna, am Himmel durch die Feuer- und Wolkensäule. Gott ließ ſich dadurch herab, die beiden nächſten Bedürfniſſe des wandernden Volks zu befriedigen, er übernahm ſelbſt die Speiſung und die Führung der Karawanen; und dieſe Herablaſſung vollendete ſich in dem Anſchluß des Wunders an die Natur und menſchliche Sitte, indem ja auch ſonſt Manna vorkommt und Heereszüge ihre Feuer- und Rauchſignale zu haben pflegen. Gerade dieſe Hulderweiſungen ſind denn auch im iſraelitiſchen Volksbewußtſeyn bis in die ſpäteſten Zeiten hinab vorzüglich lebendig geblieben (Keh. 9, 12. 15. 19 f. Pf. 106, 39 f.; 78, 14. vgl. Jeſ. 4, 5. Weiſh. 10, 17; 18, 3; 19, 7. 1 Kor. 10, 1. 2.).

Literatur: Winer, Ewald, Stidcl, Kurz a. a. O., *Vitringa, observ. sacrae* V, 14—17. Aubertin.

Feuertauſe, ſ. Märtyrer.

Feuillanten, urſprünglich ein Zweig des Cisterzienser-Ordens, ſo benannt nach der ſechs Stunden von Toulouse gelegenen Abtei von Feuillans, welche unter Cîteaux ſtand. Sie verdanken ihren Beſtand als beſondere Congregation der Reform eines Jean de la Barrière, welcher 1574 Abt daſelbſt geworden war und die alte Zucht und Ordnung unter großen Kämpfen wiederherſtellte, in Folge deſſen das Kloſter ſo ſehr an Anſehen gewann, daß der Reid des Hauptkloſters zu Cîteaux und aller andern, die von keiner Aenderung ihrer ungebundenen Lebensweiſe wiſſen wollten, rege ward. Um ſich gegen Hinderniſſe und Widerwärtigkeiten zu ſichern, die ihm von da aus bereitet wurden, ließ Barrière das Werk der Verbeſſerung durch den Papſt beſtätigen, welcher 1586 und 1587 nicht nur den Cisterziensern verbot, die Feuillanten in ihren Einrichtungen zu ſtören, ſondern auch die Erlaubniß gab, andere Klöſter nach ihrer Verbeſſerung ſowohl für Mönche als Nonnen zu gründen, ja ſelbſt eine Anzahl Mönche von dort nach Rom verlangte, wo ſie in der Folge zwei Klöſter erhielten. Auch König Heinrich III. von Frankreich verlangte von dem genannten Abte ſechzig ſeiner verbeſſerten Mönche nach Paris und wies ihnen ein neues, ſtattlich errichtetes Kloſter*) in der Rue St. Honoré

*) Bemerkenswerth iſt, daß in dieſem Kloſter zur Zeit der erſten franzöſiſchen Revolution im Gegenſatz von der politiſchen Partei der Jakobiner (die ihren Namen von dem Kloſter des

an. Der Nachfolger de la Barrière's erhielt den Titel eines Generalvikars der Congregation und erwirkte von Pabst Clemens VIII. völlige Befreiung derselben von aller Gerichtsbarkeit des Klosters Cîteaux; ja dieser stellte die Verbesserten von Feuillans allein unter die Befehle des röm. Stuhls und gestand ihnen sogar das Recht zu, sich besondere Satzungen zu entwerfen, wodurch sie nothwendig zu einem eigenen und unabhängigen Orden erhoben wurden. Die neuen im J. 1595 entworfenen und vom Pabst bestätigten Satzungen führten mildere Observanzen an die Stelle der von Barrière eingeführten Strenge ein, die sich als gesundheitswidrig erwiesen hatte, und blieben mit geringen Minderungen bis in die neuere Zeit in Geltung. Hatten die Verbesserten von Feuillans schon zu Lebzeiten ihres Stifters eines nicht unbedeutenden Fortgangs sich zu erfreuen, indem sie außer ihrem Hauptkloster und den genannten noch eines zu Bordeaux und einige in Piemont besaßen: so ward in der Folgezeit ihr Glück noch weit größer. Unter König Heinrich IV. erhielten sie das Recht, ihren Vorsteher selbst zu wählen und ihr Oberhaupt den Titel eines Generals oder eines regulirten Abts der Feuillanten mit dem Recht, den Pontificalschmuck zu tragen. Um so mehr wuchs die Zahl ihrer Klöster sowohl in Frankreich als Italien, wo je 20—30 derselben bestanden, was Pabst Urban VIII. bewog, zu Erhaltung der Ordnung dieselben in zwei besondere Congregationen zu theilen, jede mit eigenem General und Generalkapitel, in die französische unter dem Namen: Congregation de Notre Dame de Feuillans und die italienische, mit dem Namen »die Verbesserten des heil. Bernhard.« Der Orden blühte bis zur Revolution. Mitglieder desselben waren u. a. der als Kirchenschriftsteller berühmte Charles de St. Paul, Bischof von Avranches, der Kardinal Bona; Joseph Morotio, der Geschichtschreiber seines und anderer Orden.

Diese Congregation der verbesserten Cisterzienser hatte auch Schwestern aufzuweisen. Schon Barrière fand Veranlassung, an Errichtung neuer Frauenklöster seiner Verbesserung zu denken und schon 1588 ward ein auf seinen Betrieb neu erbautes Kloster zu Montesquieu in der Diöces Nîmes mit fünfzehn von ihm selbst für das Klosterleben genommenen und erstmals eingesegneten Schwestern besetzt, die in strenger Haltung ihres Gelübdes den Feuillanten und sich selbst so große Ehre machten, daß sie im ganzen Lande bewundert wurden. Ihr Haus zu Montesquieu wurde bald zu klein und 1599 ein andrer Sitz in Toulouse für sie ausgemittelt, wohin sie in demselben Jahre übersiedelten. Viele vornehme Damen nach dem Vorgang der Prinzessin Antonie von Orleans ließen sich dafelbst aufnehmen und schon 1622 wurde ein weiteres Nonnenkloster dieser Congregation auf Verlangen der Königin zu Paris in der Vorstadt St. Jacques mit sechs Klosterfrauen von Toulouse eröffnet. Die Ordensregel derselben ist die gleiche wie die der Feuillanten, ebenso die Kleidung in Bezug auf Farbe und Stoff. Nur von letztern werden sie beaufsichtigt, nicht von Cîteaux, von dessen Gerichtsbarkeit sie ebenso befreit sind wie die Mönche des Ordens. Vgl. Ersch u. Gruber, Encyclop. Bd. 43. und die dort verzeichneten Quellen. S.

Fèbre, f. Faber Stapulensis.

Fichte, J. G., f. Kant.

Ficius, Marilius, ward am 19. Okt. 1433 zu Florenz geboren, in demselben Jahr und Monat, in welchem der aus seiner Vaterstadt Florenz vertriebene Cosmus, der Medicer, zu Venedig eine Aufnahme gefunden hatte, von wo er nach Verfluß eines Jahres glanzvoll nach Florenz zurückkehrte. Die Schriften des Cicero hatten schon in der Schule des Lukas Quarqualius den jungen Marilius auf Plato aufmerksam gemacht, und als er von Bologna aus, wo er nach dem Beispiel des Vaters, der ein ausgezeichneter Chirurg war, die Arzneikunde trieb, einst seinen Vater besuchte, führte ihn dieser in das Haus des Cosmus, der den Verstand und Ernst des Jünglings ahnte und

beil. Jakob haben) die Königlichgekauften einen Klub hielten und in dessen Kirche sich versammelten, daher sie „Feuillanten“ genannt wurden, 1791.

Real-Encyclopädie für Theologie und Kirche. IV.

den Vater fragte: Welcher Laufbahn bestimmst Du Deinen Sohn? Den Studien, war die Antwort, wenn es unsere Umstände gestatten. Da versetzte Cosmus: Du heißt die Wunden des Körpers, doch diesem Deinem Sohn ziemt es, ein Seelenarzt zu werden. Sofort behielt er den strebamen Jüngling in seinem Hause und ermunterte ihn, Platons Werke zu übersetzen, und dessen Philosophie durch Schriften, Briefe und Vorträge zu verbreiten. Die beiden Söhne des Cosmus, Pietro und Giovanni, waren Jüglinge Ficins. Auch den Söhnen von Pietro: Lorenzo und Giuliano, wie den Söhnen von Lorenzo blieb Ficin innig verbunden: ihnen ist die ganze Reihe seiner Werke gewidmet. Zwölf Jahre, erzählt Ficin, habe er mit dem Cosmus philosophirend zugebracht; er mag also im achtzehnten Lebensjahr das Haus seines großen Gönners betreten haben. Fünf Jahre darauf brachte er diesem seine vier Bücher institutionum ad Platonicam disciplinam, zu welchen ihn sein Freund Christophorus Landinus veranlaßt hatte. Dieser sowohl als Cosmus waren zwar befriedigt durch die Arbeit, und Lepterer bezogene seine Anerkennung durch das Geschenk eines Landguts zu Monteverchio; doch riethen beide, die Schrift noch zurückzulegen, bis er durch hinlängliche Kenntniß der griechischen Sprache in den Stand gesetzt wäre, die platonische Philosophie, welche er nur aus lateinischen Uebersetzungen kannte, aus den Quellen selbst zu studiren. Cosmus war es auch, der den Ficinus zu einer lateinischen Uebersetzung sämtlicher platonischen Schriften veranlaßte. Zwar erlebte Jener die Vollendung dieses großen Werkes nicht, da er 1464 starb, Ficin aber beendigte diese Arbeit, auf welche er fünf Jahre verwandte, erst 1468 in einem Alter von 35 Jahren. Um diese Zeit scheint er auch zuerst als öffentlicher Lehrer aufgetreten zu seyn. Begierig sogen die Florentiner, die Fremden, die damals der Ruf florentinischer Bildung aus ganz Europa zusammenzog, in seinen Vorträgen die neue Lehre ein, und wer ihn hörte, wurde sein und Platons Freund. Auch Reuchlin, der später mit Herzog Eberhard im Bart von Württemberg nach Rom reiste, soll hier im Umgang mit den Platonikern seine Neigung zu orientalischen Ansichten empfangen haben. Begeistert rief Ficin aus: das Jahrhundert ist gekommen, woran der Geist Platons sich erfreuen, und ob dem wir, seine Angehörigen, frohlocken dürfen. Es war die Zeit einer religiösen Verehrung Platons, den man als den Stifter eines neuen Glaubens zu betrachten anfing. Vielleicht ist es gegründet, was später von Ficin, um ihn der Ketzerei zu beschuldigen, erzählt ward, daß in seinem Zimmer, worin weder die Mutter Gottes noch irgend ein Heiliger abgebildet war, vor dem einzigen Bilde, das er besaß, dem Bilde Platons, eine ewige Lampe brannte. Ficin fand in dem Leben des Sokrates, von dem delphischen Orakelspruch bis auf die Zahl seiner Lebensbeschreiber, den Hahn, den er opferte, den Kelch, den er leerte, die letzten Worte, die er sprach, andeutende, wenn auch nicht wie etwa im Ijob vorbildliche Darstellungen der Geschichte Jesu. Seine Genossen nannte er Brüder in Platon. Während Ficin so bemüht war, die Uebereinstimmung des Christenthums mit der Lehre Platons nachzuweisen, und zu diesem Behuf die beiden Schriften Theologia Platonica und de religione christiana verfaßte, erhielt er die priesterliche Weihe und die Aufsicht über zwei Kirchen (im J. 1477). Sieben Jahre später ward ihm das Kanonikat an der Kathedrale zu Florenz übertragen, und er predigte nun mit großem Beifall. Damals übersetzte Ficin auch die Enneaden Plotins, und eine Reihe anderer Uebersetzungen neuplatonischer Schriftsteller folgte. In den sieben letzten Jahren seines Lebens (1492—1499) wandte er sich aufs Neue der Abfassung von Commentaren des Platon zu; zugleich hielt er auch Vorlesungen über die paulinischen Briefe, die darüber geschriebenen Commentare blieben jedoch in Folge seines Todes unvollendet. Dieser erfolgte am 1. Oktober 1499. Seine Leiche ward in der Kathedrale von Florenz an dem für die Chortherrn bestimmten Ort beigesetzt, und ihm später dort eine marmorne Büste errichtet. Von Körper sehr klein und kränklich, war Ficinus überaus arbeitsam, mäßig, sanft und verträglich, ein treuer Freund. Seine gesammelten Werke erschienen zu Venedig 1516, zu Basel 1561 und 1576, zu Paris 1641. Ficin glaubte nicht, daß die platonische Philosophie und das System der Neuplatoniker, das er mit jener geradezu

identificirte, dem Christenthum entgegenstehe, sondern hielt eine Verbindung beider für möglich. Diese Wechseldurchdringung der Religion und Philosophie war die Aufgabe, welche sich Ficin stellte, er wollte, wie er sich ausdrückte, die Religion der Unwissenheit, die Philosophie der Gottlosigkeit entreißen. In seinen Werken finden wir allenthalben den Ausdruck einer frommen Gesinnung, welcher jedoch nicht ohne Ueberladung und Schmuck ist. Er erklärt, da die Poeten wie die Philosophen seiner Zeit, die fast alle Peripatetiker seyen, die christliche Religion meistens für eine Fabel hielten, so dürfe man ja nicht wohnen, daß man der Gottlosigkeit solcher scharf gebildeter Geister durch einfache Predigt des Glaubens beikommen könne; vielmehr müßten sie durch dasselbe Mittel, welches sie zum Abfall von der Religion verführt hätte, durch die Philosophie zur Religion zurückgebracht werden, und dazu biete nur die fromme Philosophie der Platoniker die rechte Hülfe dar. Um subjective Frömmigkeit ist es Ficin vor Allem zu thun, wie sie auch objectiv beschaffen sey. Daher läßt er in verschiedenen Ländern verschiedene Gebrauche zu, gestattet aber nicht, daß irgend ein Land ohne Religion bleibe. Lieber, sagt er, will Gott in jeder, auch in abgeschmackter Art, wenn sie nur menschlich ist, verehrt werden, als aus Stolz gar nicht. Doch geht diese religiöse Duldung nicht so weit, daß er sich dem Christenthum entzogen hätte. Er ist zu zeigen bemüht, daß nur Diejenigen Gott rein und wahrhaft verehren, welche der Lehre Christi und seiner Schüler folgen; er will mit platonischem Ney für das Christenthum flüchen. Leider ist seine Lehre sehr unbestimmt gefaßt und in einen Schwall tönender Worte gehüllt. Er vergleicht und verschmilzt die Gedanken der Platoniker mit den Lehren der Scholastiker, und läßt sich unter den Letzteren von Thomas von Aquino am meisten beherrschen. Die Frage nach der Unsterblichkeit der Seele hatte für ihn die größte Bedeutung. Seine Hauptschrift »die platonische Theologie« führt den Nebentitel: Von der Unsterblichkeit der Seele. Er rüstet eine lange Reihe von nicht Neues herbeibringenden Gründen aus, welche auch die Ungläubigen von der Unsterblichkeit der Seele überzeugen sollen. Von seinen theologischen Schriften sind außer der bereits genannten über christliche Religion zu nennen: Erklärung des Briefs Pauli an die Römer; Sechs Reden; Abhandlung über Gott; Gespräch zwischen Paul und der Seele, daß man nicht ohne Gott zu Gott gelangt; Rede der Christen an Sirtus IV.; Abhandl. von der Göttlichkeit des christl. Sittengesetzes; Ueber die Liebe u. s. w. Vgl. H. Ritter, Gesch. der christl. Philosophie Bd. V. S. 272—291. Sieveking, Gesch. der platonischen Akademie zu Florenz (Wett. 1812). Dr. Th. Pressel.

Fidelis, St., Märtyrer (der römischen und österreichischen Eroberungspläne), eigentl. Marcus Roy 1577 zu Sigmaringen in guter Familie geboren, erhielt in Freiburg im Breisgau eine wissenschaftliche Erziehung als Jurist, trug schon als Student das Büßerkleid. Von 1604 bis 1610 bereiste er als Hofmeister die Hauptstädte Europa's. In seine Heimath zurückgekehrt, erfuhr er, daß der Advokatenstand ihm hinderlich sey Gott von ganzer Seele zu lieben und trat 1612 in den Kapuziner-Orden, wobei ihn der Guardian mit den Worten der Offenb. 2, 10. Esto fidelis usque ad mortem anredete, und ihm damit den Namen Fidelis gab. Nachdem er in den Kapuzinerklöstern zu Constanz und Frauenfeld Theologie studirt hatte, wurde er als Prediger und Beichtiger verwendet und 1621 Guardian zu Feldkirch im Vorarlberg. Hier hielt er streng über der Regel, nahm nur die zum Lebensunterhalt nöthigen Geschenke an und besuchte bei einer Seuche die Kranken ohne Unterschied der Confession, und gewann Manche wieder für die römische Kirche. Er erschien als der Mann zur Förderung weitstehender Pläne. Die österreichische Regierung längst darauf bedacht, die wegen ihrer Verbindung mit Mailand so wichtigen Pässe Graubündtens zu gewinnen, gereizt durch die Theilnahme, welche der reformirte Böhmenkönig Friedrich hier gefunden hatte und durch das Wüthen der zeitweise vereinten venetianisch-französischen und reformirt-radikalen Parteien in Graubündt, ermutigt durch die Abschachtung der Protestanten im Betslin (1620), fiel im Herbst 1621 in das untere Engadin und in das Prättigau ein; unter Sengen und Brennen wurden diese freien Bundesgenossen der Schweiz gezwungen, Dörflein zu huldigen.

Als Graubündten geschreckt jene beiden Thäler abtrat, begann die systematische „Vethe- rung“ durch Soldaten und Kapuziner. Fidelis wurde zum Vorstand der durch die röm. Propaganda für Rhätien errichteten Mission bestellt. Obgleich bei der Huldigung die Religionsfreiheit vorbehalten war, zog der Trunkenbold General Baldiron mit seinen Dragonern von Gemeinde zu Gemeinde, sie zu Vertreibung der reformirten Geistlichen zu zwingen. Die Prättigauer antworteten: in allen weltlichen Dingen wollen wir dem Erzherzog gehorsam seyn, aber lieber sterben als die Religion ändern. Einige im Ver- steck zurückgebliebene Geistliche feuerten den Muth der Verzweiflung an — die nothwendige Folge der vorangehenden Mißhandlung; da ihnen alle Waffen genommen waren, schla- gen sie Nägel durch Stangen, 24. April 1622 ward zuerst bei Küblis ein Haufe Deströ- der geworfen; der Kirchhof zu Schiers wurde seshort blutig erstürmt. Thaten wüthig der Zeiten der Massabäer und der Tyroler von 1809 wurden besonders von Weibern ge- than. Seit jenem Tage haben die Weiber von Schiers das Vorrecht, zuerst zur Kom- munion zu treten; jedes Osterfest wird die Fahne auf dem Felde geschwungen. Infolge der reformirten Eidgenossen erhöhten die Todesverachtung; nur 85 Mann sollen durch Ueberfall sechs Hunderten den Tod gebracht haben. Als die Churer ihnen zur Unter- werfung riefen, „da sie gegen Spanien-Deßreich zu rechnen seyn wie ein geringes Bäch- lein gegen den Ocean,“ antworteten die Prättigauer: wir fürchten die Gewaltthaten der österreichischen Soldaten mehr als den Tod. Im Juni 1623 mußte Baldiron kapitu- liren; man ließ ihn durch die Reihen der siegreichen Bauern abziehen, obgleich das von einer abziehenden Besatzung gegebene Wort: „nicht mehr gegen sie zu sechten“ kurz zuvor den Keßern gebrochen worden war. Die alten Bünde wurden nun in Graubündten er- neut, alle, welcher Gesinnung sie auch mochten gewesen seyn, amnestirt und aus der Ver- bannung heimgerufen. Aber bald kehrt Baldiron in die beiden Thäler über die Sids- ren zurück; er sengt und brennt, läßt die Gefangenen hinrichten, ein Haufen Prättigauer stürzt sich die „Sparren“ in der Haust in die dichten Feindeshaufen und in den ehr- lichen Tod. Abermals traten die Graubündtner Prättigan und Unter-Engadin an Deß- reich ab, „aber Häuser, Dörfer anzünden blieb der zügellosen Soldateska ein Freuden- feuer, Menschen morden ein Scherz.“ Die Prättigauer mußten abermals huldigen; ob- gleich ihnen die vorbehaltene Religionsfreiheit zugesichert war, wurden die Kirchen aber- mals den Kapuzinern übergeben und der reformirte Gottesdienst verboten. Aber im Sommer 1624 wurden die braven Prättigauer durch das eidgenössisch-französische Heer und nach abermaliger Unterjochung durch einen Vertrag 1637 befreit.

Mitten in diese Gräuel trat Fidelis 1621 als Missionsprediger; mit Todesahnungen betrat er das Prättigau 1622 wieder. Das Kriegsvolk, das ihn auch bei seinen Predi- gen begleitete, wurde zum Theil erschlagen; nachdem schon in der Kirche auf ihn geschont worden war, wurde er eben an jenem 24. April 1622 zwischen Seewis und Grösch von den Bauern erschlagen; es mag wohl seyn, daß es auf grausame Weise geschah. — In den Extremen bald unwidderstehlichen Muths, bald verderblicher Sorglosigkeit spiegelt sich der romanische Charakter der obgleich jetzt deutsch redenden Prättigauer. — Vene- dikt XIV. sprach Fidelis heilig.

Nachst.

Fidelissimus, rex, f. Allergläubigster König.

Fillogue, f. Trinität.

Finnen, ihre Vefehrung. Erst in der Mitte des zwölften Jahrhunderts dran- gen die ersten Strahlen des Christenthums nach Finnland. Kein europäisches Land ist durch Bäche, Flüsse und Sümpfe so getrennt, wie dieses; kein Volk war eben darum auch schwerer an Gemeinamkeit der Lehre und des Kultus zu gewöhnen, als die Finnen, deren Sprache es für Kirche, Altar und Priester sogar an eigenen Worten fehlen soll. Im Mittelalter hieß der Name Finne so viel als Zauberer, so sehr wurde die schwarze Kunst dieses Volkes von allen umwohnenden Völkern anerkannt. In ihrer alten Religion tritt eine tiefe Naturanschauung bedeutender als bei irgend einem andern nordischen Volke hervor, wie ihr Kultus durch ein auffallendes Festhalten und Hervortreten der Dreieit

die Beziehung zu den übrigen Religionen der nordischen Völker beurlundet. Bei der Zähigkeit des finnischen Stammes mußte die Verbreitung des Christenthums unter ihm auf besondere Schwierigkeiten stoßen, wie wir denn auch schon lange nach der Bekehrung des Volkes die seltsamste Verschmelzung von heidnischem und christlichem Kultus, von Aberglauben und Glauben bei ihm gewahr werden. Zwar hatte sich des nordischen Apostels Ansgar Vollmacht vom Papst Gregor IV. sowohl über Finnland als den ganzen Norden erstreckt, aber kein Priester hatte sich dahin gewagt, wo nicht ein Erik, der dort erschlagen worden seyn soll. Die Finnen verharrten im blindesten Heidenthum, hatten vom Christenthum wenig oder gar keinen Begriff und trieben, gleich den heidnischen Esen, des alten Nordens löbliches Handwerk — die Seeräuberei, mit der sie die schwedischen Küsten unausgesetzt beunruhigten. Diese Ueberfälle gaben Erik IX., dem Heiligen, König von Schweden, eine willkommene Veranlassung, die Finnen mit Krieg zu überziehen. Zu diesem Feldzug verband sich mit ihm ein besonders eifriger Dränger Bischof Heinrich in Upsala, ein Engländer von Geburt, welchen der Cardinal Nikolaus mit sich nach Schweden genommen hatte. In Schweden waren seit 1008 die Könige Christen, und König Inge verbot endlich (1075) allen Götzendienst, und hatte nach einem schweren Kampfe mit den sich empörenden Heiden den vollkommenen Sieg des Christenthums in Schweden entschieden. Bischof Heinrich hatte sich die päpstliche Bulle, welche alle Fürsten zur Bekehrung der Heiden mit Feuer und Schwert aufmunterte unter Versprechung einer ewigen Belohnung, zu Herzen genommen, und Strafe und Gewalt, deren sich Rom, so oft es gekonnt, bedient hat, um im Norden Christen zu machen, sollte auch fast das einzige Mittel werden, die Finnen zum Christenthum zu bekehren. Der Bischof selbst griff zum Degen und zog mit in den Krieg. Ehe Erik abreiste, hatte er eine Gesandtschaft an die Finnen geschickt und ihnen den Krieg angekündigt, falls sie sich ihm nicht gütwillig unterwerfen und den christlichen Glauben annehmen würden. Als sie dieses trotzig ablehnten, landete der König an der Stelle, wo jetzt Abo liegt, und schlug die Finnen in einer blutigen Schlacht, so daß sie genöthigt waren, von den Siegern Geseze anzunehmen. Obgleich Erik glaubte, Gott einen Dienst damit zu thun, war er doch über das furchtbare Blutbad und besonders darch tief betrübt, daß so viele Seelen aufgeopfert würden, ehe sie Christum kennen gelernt; jedoch wollte er diesen Schaden an den Uebriggebliebenen wieder gut machen. Er ließ durch den Bischof Heinrich den größten Theil der Finnen taufen, sonderlich in der Quelle zu Upsala, die hernach St. Heinrichs Quelle genannt wurde, und erbanete die Kirche zu Nendamedi, legte auch daselbst einen Bischofsstiz an, unter welchen auch Esthland gehörte, der im J. 1300 nach Abo verlegt wurde. Kolof, ein Westgothe, war der erste Bischof in Nendamedi, ihm folgten Holquin, Julius und der Engländer Thomas. Bischof Heinrich, der nach des Königs Rückkehr nach Schweden unter den Finnen zurückblieb, sollte unter ihnen auch seinen Tod finden. Er war in das Haus eines Edelmanns Valli, den er für ein Verbrechen nach dem Kirchengesetz bestraft hatte, in dessen Abwesenheit eingedrungen und hatte sich darin Speise und Trank erzwungen. Der bald nachher heimkehrende Edelmann eilte dem Bischof nach und erschlug ihn auf dem Eise des Riulo-Sumpfes im Anfang des Jahrs 1158, hieb ihm auch die Finger ab, damit er sich des Bischofs goldene Ringe aneigne. Wunder in Menge sollen nun an der Stelle geschehen seyn, wo sein Blut geflossen war, und Heinrich wurde vom Papst unter die Heiligen versetzt, für einen Schutzpatron von Schweden und Finnland erklärt, und ihm zu Ehren ein jährliches Fest auf den 19. Januar angeordnet. Sein Bild, das ihn in vollem Bischofsornat mit einer Streitart an der Seite und den Mörder zu seinen Füßen zeigte, wurde in den finnischen Kirchen zur allgemeinen Verehrung aufgestellt, und zu seiner Ehre wurden nachher die Domkirche zu Abo errichtet und nach ihrer Vollendung im J. 1300 wurden seine Gebeine mit großer Feierlichkeit dorthin gebracht und als ihr größtes Kleinod betrachtet. Um das Jahr 1174 stießen sich die Russen in Wätska an, wodurch die Ausbreitung des Christenthums in diesem nordischen Gebiete unter dem finnischen Völkerstamm ihren

Anfang nahm (vgl. Stahl, Gesch. der russ. Kirche I. S. 172). Doch leuchtet von selbst in die Augen, daß alle diese angeblichen Bekehrungen nur Eroberungen waren, und höchstens die Einführung eines heuchlerischen Kultus, keineswegs aber die Sinnesänderung der mit dem Schwert und nicht mit dem Geist zu Christen gemachten Finnen zur Folge haben konnten. Besonders blieben die Tawastien geschworne Feinde des Christenthums und seiner Sendboten, und so unternahm Carl Birger im Frühjahr 1248 mit einer großen Armee einen Feldzug gegen sie. Er war Sieger, ließ die Finnen mit Gewalt taufen und legte das Schloß Tawasthus an, um von hier aus durch eine starke Besatzung das Volk im Zaum zu halten. Dennoch wurde eine dritte Unternehmung nöthig, um die Herrschaft der Schweden über Finnland und dadurch angeblich das Christenthum in denselben zu befestigen. Dieser längst vorbereitete Zug wurde im J. 1293 während der Winterjährigkeit des Königs Birger von seinem Vormund, dem Reichsvorsteher Torkel Knutson ausgeführt. Der Papst hatte denselben nicht nur genehmigt, sondern den daran sich betheiligenden Rittern und Kriegseuten dieselben Indulgenzen wie den Kreuzrittern verliehen. Der Reichsvorsteher führte selbst das Kriegsheer an, besiegte die widerspenstigen Finnen und ließ durch seinen Gefährten den Bischof Peter in Westerdås, überall das Evangelium predigen und taufen. Da er aber einsah, daß sich die Finnen durch Taufen und Messen nicht allein im Zaum halten ließen, legte er die starke Festung Wiborg an. Im Jahr 1300 ward vom Papst ein Jubeljahr für die ganze Christenheit ausgeschrieben. Torkel Knutson feierte dasselbe in Finnland, wo der Bischofsitz nun von Mendamedis nach Abo verlegt wurde. Er führte mit Eifer und Mühsung Recht und Ordnung unter die Landeseinwohner ein, und so drang allmählig unter den folgenden Statthaltern Finnlands christliche Sitte und Bildung weiter vor, während das Heidenthum auf immer engere Grenzen zurückgebrängt wurde, und nur noch in den entferntesten Gegenden von Tawastland, Lestebotten und Sawolax Anhänger fand. Der Bischof von Abo und sein Kapitel kamen zu hehem Ansehen und der Gottesdienst wurde daselbst mit großer Pracht gefeiert. Die Zahl der Kirchen vermehrte sich, und gegen Ende des 15. Jahrhunderts wurden die bis dahin nur aus Holz aufgeführten Gotteshäuser mehr und mehr mit steinernen vertauscht. Die Aboer Domkirche wurde sehr zahlreich besucht und nach und nach sechs Klöster angelegt, von denen das Dominikanerkloster zu Abo das älteste war. Die Geistlichen erhielten ihre Zehnten und Stolgebühren meist in Hermelinfellen und andern kostbaren Pelzwaaren. Doch bestand in den oberen, vom Meer entfernten Gegenden das Heidenthum noch lange neben dem Christenthum, und erst später verlor sich der gegründete Haß der Finnen gegen diejenigen, welche mit bewaffneter Hand ihnen das Evangelium des Friedens hatten aufzuringen wollen. Vgl. Olof Dalin's Geschichte Schwedens Bd. II. Hr. Ruch's, Finnland und seine Bewohner. Leipzig 1809.

Dr. Preßel.

Firmilianus, Bischof von Cäsarea in Kappadocien, in der Mitte des dritten Jahrhunderts, einer der angesehensten asiatischen Bischöfe, insbesondere Freund des Origenes, welcher mit ihm in wissenschaftlich theologischem Verkehr stand (Euseb. VI. 27.) und sich nach seiner Verbannung aus Alexandrien während der Verfolgung unter Maximus Thrag eine Zeit lang bei ihm aufhielt. Firmilian's Name kommt insbesondere in dem Streit Cyprians mit dem römischen Bischof Stephanus über die Revertanten vor (s. diesen Art.). Wie es scheint, hatte Stephanus schon vor dem Ausbruch seines Streites mit Cyprian, aber aus der gleichen Veranlassung die Kirchengemeinschaft mit den kleinasiatischen Bischöfen (darunter Firmilian) und Gemeinden aufgehoben. Bei dem Ausbruch seines Zwiespalts mit Stephanus suchte nun Cyprian eine Verbindung mit den Kleinasiaten, gab dem Firmilian Nachricht über die Sache und erhielt auch von demselben ein Antwortschreiben, in welchem er die vollkommene Uebereinstimmung der Kirchen seiner Provinz sowohl hinsichtlich der Ungültigkeit der von Ketzern, Schismatikern und Gefallenen erteilten Taufe, als der ungegründeten Annahme des römischen Bischofs in sehr starken Worten ausdrückte. Dieser Brief, das einzige schriftliche Document, wel-

ches wir von Firmilian besitzen, ist in einer lateinischen, fast wörtlichen Uebersetzung unter den Briefen Cyprians enthalten (Cypr. ep. 75.) und bildet eines der werthvollsten Dokumente über den genannten Streit. Um seines für die römische Doctrin von der Unfehlbarkeit und der Oberherrlichkeit des römischen Episcopats gefährlichen Inhalts willen hat man von römischer Seite zuerst versucht, ihn ganz zu unterdrücken, daher er in den Ausgaben von Erasmus und Manutius fehlt, und späterhin zugleich mit einigen Cyprianischen Briefen als unächt anzusehen. Das Ergebniß der mannigfachen kritischen Untersuchungen ist jedoch die unzweifelhafte Richtigkeit. Vergl. in der Kürze die literar. Uebersicht bei Retberg, Cyprian 189, auch Walch, Reperbist. 2, 321 ff. Raiber.

Firmathen, s. Pathen.

Firmung, s. Confirmation.

Fisch, Fischfang bei den alten Hebräern. Der Fisch kommt im jüdischen Alphabet als Zeichen, jedoch mit dem syrischen Namen: „Run“ vor und bedeutet als Zahlzeichen: 50. In dem fischreichen Aegypten hatten sich die Israeliten an diese äußerst billige Speise so sehr gewöhnt, daß nach 4 Mos. 11, 5. den Vöbel vor allen Genüssen Aegyptens nach Fischen gelüftet. Der Mensch ist als Herr über sie gesetzt, 1 Mos. 1, 26; 9, 2. Ps. 8, 9.; Moses erlaubt Fische aus Meer- und Säß-Wasser zwar nicht zu opfern, aber zu genießen, sofern sie Flossfedern und Schuppen haben; wo aber diese fehlten, wie bei dem Aal, sollte es ihnen ein Gräuel seyn, 3 Mos. 11, 9—12. Als gewöhnliche Speise kommen sie vor: Matth. 7, 10; 14, 17; 15, 36. Luk. 24, 42. Darum erscheint das Sterben der Fische als göttliches Strafgericht, Jes. 50, 2. Hof. 4, 3. Jerh. 1, 3. (Ezech. 29, 4. 5., wie Habak. 1, 14—17. sind die Fische ein Bild von Völkern). Gefangen wurden sie mit Haden, Fischreusen, die großen mit Harpunen, am meisten mit Netzen, im See Genesareth während der Nacht, wie die Jünger pflegten, und nach Plinius besonders gegen Tag. Auf der Westseite Jerusalems war das Fischthor, wohl nach dem Fischmarkt genannt. Nehemia muß (13, 16.) gegen den Verkauf von Fischen am Sabbath durch ansässige Tyrier eifern. In den Philisterstädten, zumal Asdod, wurde Dagon verehrt, der einen Menschenkopf und Hände, aber einen Fischrumpf hatte; ähnlich waren die Gottheiten Derceto und Atergatis. Herz, Leber und Galle des Fisches bezeugen uns als Baubermittel gegen Dämonen und als Heilmittel, Tobias 6, 8. 17.; 8, 2. 3; 11, 11—13.

Es ist jetzt außer Zweifel, daß das Tote Meer, außer an der Jordanmündung, keine Fische hegt, obgleich Ezechiel K. 46. auch auf Hebung dieses Fluchs vertritt, was man auch geistig von Menschenfischern deutet. Um so fischreicher ist der See von Genesareth. Josephus in boil. Jud. III, 10. 7. beschreibt seine Fische. Der zuverlässige Hasselquist fand i. J. 1750 den Silurus, Mugil (Großkopf) und Sparus Galilaeus (eine Art Brassen); neuestens erhielt der berühmte Forscher im Gebiet der vergleichenden Anatomie W. v. Kopp durch Dr. Barth in Calw aus dem See Genesareth einen Fisch, der sich als den Chromis niloticus Cuvier's oder Labrus nilot. Hasselquist's (bei den Alten Coracinus) zu erkennen gab. Diese Fische finden sich auch im Nil und in den Seen bei Alexandria, woher die Meinung entstand, als hingen jener See und einige fischreiche strome Quellen Samariens und Galiläas mit den ägyptischen Gewässern zusammen; daß ganze Heere von Kreuzfahrern mehrere Tage lang sich von den Fischen einer solchen Quelle nährten, ist ein charakteristischer Mythos. Neuchlin.

Fisch (ΙΧΘΥΣ), ein altchristliches Symbol, bald auf Christum selbst, bald auf die Christen gedeutet. Auf Christum selbst, insofern in den Buchstaben des Wortes ΙΧΘΥΣ die Initialen zu der Formel Ιησους Χριστος Ουις Υιου Θεου (Jesus Christus, Sohn Gottes, Erlöser) gegeben sind, *) auf die Christen, weil Jesus die Apostel

*) Auch in den thalmudischen Schriften wird der Messias \aleph genannt und mit dem Simmelzeichen der Fische in Verbindung gebracht. So ward auch der vom Tobias gefangene Wunderfisch auf den Heiland der Welt gedeutet. Optat. Milor. contra Parmenian. III. 2.

Menschenfischer genannt hatte. (Matth. 4, 18.) Da die Fische im Wasser leben, so wurde das Taufwasser als das rechte Lebenselement der Christen betrachtet und daher auch die Wasserbehälter der Baptisterien *piscinae* genannt. Die Ketter dagegen erschienen als die Schlangen und Kröten, die in den unreinen Sümpfen und Pfützen ihren Aufenthalt haben. Vielfach wurde der Fisch mit dem Monogramm Christi oder auch das *IXOYS* auf Siegelringen und Grabeslampen oder auch auf Grabsteinen angebracht. Auch nennt Clemens von Alexandrien in seinem Hymnus (am Schluß des Pädagogon) Christum den Fischer der Sterblichen, der die reinen Fische fängt und Tertulian (de baptismo) bedient sich ähnlicher Bilder. S. Münter, Sinnbilder und Kunstvorstellungen der alten Christen. Altona 825. S. 48. Augusti, Archäologie XII. S. 367 ff.

Fagenbach.

Fischerring, f. *Annulus piscatorius*.

Fischer, Johann, Bischof von Rochester, wurde zu Beverley in Yorkshire i. J. 1453, 1455 oder 1459 geboren. Schon als Student in Cambridge zeichnete er sich durch den Ernst seiner Studien so vortheilhaft aus, daß er noch als junger Doktor zum Rector dieser Hochschule berufen wurde. Nachdem er in den geistlichen Stand getreten war, gab er sich mit Feuereifer dem Geschäft der Seelsorge hin und bekleidete bei der vermittelten Gräfin von Richmond, Margaretha von Beaufort, Mutter König Heinrichs VII., das Amt eines Beichtvaters. Unter seinem wohlthätigen Einfluß machte die Gräfin die Stiftung des Christi- und Johanniscollegiums zu Cambridge, deren erstes von der Gräfin dotirt und mit geprüften Lehrern besetzt, das andere vom Grund auf gestiftet wurde, nachdem sie hiezu den Executoren ihres Testaments, den Bischöfen von Rochester und Winchester, die Aufträge und Mittel hinterlassen hatte. Heinrich VII. schenkte gleichfalls Fischer ein unbegrenztes Vertrauen, dem er in der Uebertragung des Bisthums Rochester im J. 1504 einen Ausdruck verlieh. In der Verwaltung dieses Amtes bewies Fischer seltenen Eifer und Treue, und geehrt von der Nation wie von dem König, von seinen Diöcesanen fast angebetet, von denen ihn kein Anerbieten von glänzenderen und reicheren Kirchen zu scheiden vermochte, erlebte Fischer ein glückliches Alter. Auch der jugendliche Heinrich VIII., der 1509 den Thron bestieg, achtete Fischer so hoch, daß er von ihm erklärte: er habe auf allen seinen Reisen keinen einzigen Mann kennen gelernt, der in Gelehrsamkeit und Charakterlichkeit dem Bischof von Rochester an die Seite gestellt werden könnte. In der Bekämpfung Luthers stand Fischer seinem Könige treulich zur Seite, und wenn auch das unter des Königs Namen ausgegebene Buch de septem sacramentis nicht unmittelbar aus Fischer's Feder stammt, so ist doch ausgemacht, daß dieser den größten Einfluß auf Heinrich VIII. bei Abfassung dieses Werks übte. Fischer zeigte sich als einen der eifrigsten, wenn auch keineswegs der scharfsinnigsten Vertheidiger der katholischen Kirche in seinen im J. 1597 zu Würzburg in einem Folioband vereinigten Schriften: *Votumen, quò Lutheri errores refutavit; aliud, in quo sacri sacerdotii auctoritatem defendit; homiliae ad plebem adversus 41 Lutheri articulos*, ursprünglich in der Landessprache, aber von Paines in das Lateinische übersezt; *de veritate corporis et sanguinis Christi in eucharistia lib. 5. adversus Oecolampadium; de septem sacramentis: meditationes in septem psalmos Davidicos poenitenciales; contra captivitatem Babyloniam Lutheri; de matrimonio regis Angliae; precationum liber; pro Lutheri damnatione liber; tract. de charitate*. Berühmter aber als durch diese literarischen Arbeiten war der ehrwürdige Bischof durch sein tragisches Ende, indem er als Märtyrer für die Freiheit der Kirche fiel. Veranlassung gab die unselige Leidenschaft des Königs für die Anna Boleyn. Alle Bischöfe außer Fischer hatten die Urkunde unterzeichnet, worin die Ungültigkeit der ersten Ehe Heinrichs ausgesprochen wurde; dieser hierüber verlegt, ergriß mit Vergnügen die Gelegenheit, den lästig gewordenen Rathgeber zu demüthigen und dessen Widerspenstigkeit zu bestrafen. Zu Addington in Kent war ein Mädchen, Elisabeth Barton, welche sich für eine Prophetin ausgab, sie erregte immer größeres Aufsehen, je zahlreicher die Gesichte und Offenbarungen der Seherin waren. Ein gewisser Deering schrieb

eigens ein Buch, in welchem er das Ganze für einfältigen Blunder erklärte, und so wurde keine Notiz mehr am Hof davon genommen, bis die Scheidungsfrage und die Trennung von ihm die Gemüther in Aufregung brachte. Dann wurde sie auf's Neue auf die Bahn gebracht, und die angebliche Seherin wurde von der Gegenpartei benutzt, und ihr aufgetragen, zum Könige zu gehen und ihm drei Dinge anzubefehlen: dem Papst seine Rechte zu lassen, die Anhänger des neuen Glaubens auszurotten und seine rechtmäßige Gemahlin beizubehalten. Auch erklärte sie, daß, wenn der König sich mit Anna Bolyn vermähle, er nicht länger als einen Monat auf dem Thron bleiben und eines schmachvollen Todes sterben werde. Zwei Unterhändler des Papstes bearbeiteten sie nun, und Bischof Fisher war so schwach, sich gleichfalls mit ihr in's Einvernehmen zu setzen. Als nun das heilige Mädchen von Kent verhaftet und in's Verhör genommen wurde, gestand sie ihren Betrug ein, bemerkte aber ganz richtig, daß ihre Helfershelfer als gelehrte Männer viel mehr zu tadeln seyen, als eine unwissende Dirne wie sie. Nachdem die Prophetin des Hochverraths schuldig erkannt und hingerichtet worden war, wurde auch Fisher wegen Einverständnisses mit ihr angeklagt, wobei Cromwell ihn wissen ließ, daß er wohl Verzeihung finden dürfte, wenn er sich unbedingt der königlichen Gnade anheimstelle. Das wollte Fisher nicht, und durch Alter und Gebrechlichkeit in seine Stube gebannt, richtete er eine schriftliche Erklärung an die Lords, worin er zu seiner Rechtfertigung anführt: »darin könne keine Uebertretung des Gesetzes liegen, daß er auf das Zeugniß gelehrter und rechtschaffener Männer die Barton für eine tugendhafte Person gehalten, in dieser vorgesezten Meinung mit ihr gesprochen und von ihr gehört habe, der König werde die Scheidung nicht lange überleben. An einer Verschwörung sey er nicht schuldig, er wisse auch Nichts, und das wolle er vor Christi Thron betheuern, von irgend einer Uebelthat der Bosheit, so die Barton oder irgend ein anderer Mensch auf Erden gegen des Königs Hoheit beabsichtige.« Fisher wurde trotz seiner bündigen Vertheidigung verurtheilt, in die Schatzkammer 300 Pf. St. als Verkauf für sein persönliches Vermögen zu bezahlen. Vierzehn Tage nach der Verurtheilung (13. April 1534) der Barton wurde der Bischof und More vor den Rath gefordert, um ihnen den Successionseid abzufordern. Beide erklärten sich bereit, die vorgeschlagene Thronfolge ohne Rückhalt zu beschwören, weigerten sich aber die erste Hälfte der Eidesformel zu beschwören, in welcher die erste Ehe des Königs für ungiltig erkannt war. Sie wurden Beide in den Tower gesetzt, und für ihre Lebzeit des Bezugs der Einkünfte aus ihren Ländereien entsezt. Länger als zwölf Monate war Fisher im Kerker, an solchem Mangel leidend, daß er selbst Kleimgeschenke, damit seine Blöße zu bededen, als ein Almosen von dem Tyrannen sich erlösen mußte. Da fand es Paul III. für gut, den Bischof dem Könige durch seine Erhebung zur Kardinalswürde verdächtig zu machen (21. Mai). Fisher, der schon an der Schwelle der Ewigkeit stand, schlug die Ehre sehr gering an; »wenn der rothe Hut,« ließ sich vernehmen, »mir vor den Füßen läge, so würde ich mich nicht bücken, ihn aufzuheben.« Der König dagegen soll erklärt haben: »Mag ihm Paul den Hut schicken, ich werde dafür sorgen, daß er keinen Kopf mehr hat, ihn aufzusetzen.« So wurde er (17. Juni) vor dem Kanzler, den Richtern und einigen Pairs zur Untersuchung gezogen, unter der Beschuldigung, die geistliche Oberherrschaft des Königs geläugnet zu haben, und verurtheilt, den Tod eines Hochverräthers zu sterben. Am 22. Juni 1535 wurde der 78 jährige Bischof zum Tode geführt, nachdem sich noch der König von Frankreich vergeblich für ihn verwendet hatte. Am Morgen dieses Tages hatte er sich mit großer Sorgfalt angethan. Als ihm sein Diener bemerkte: »Mylord, gewiß Ihr vergesst, daß Ihr schon ach zwei Stunden Alles das ablegen und nie wieder tragen werdet,« erwiderte er: »Was ich, denkst Du nicht daran, daß heute mein Hochzeittag ist?« Wegen seiner Körperchwäche mußte er in einem Sessel zur Richtstätte getragen werden. Er hielt ein Neues Testament in der Hand, was er auf Gerathewohl aufschlug, und auf die Stelle Joh. 7. 3. 4. traf. Als er diese gelesen, schlug er das Buch zu und sagte: »Hier ist Weisheit genug für mich bis zu meines Lebens Ende.« Am Schaffot angekommen, warf er

seinen Stab weg und rief: „Muth meine Füße, ihr werdet wohl noch das Bösen Wegs zurücklegen können, das Euch noch übrig ist!“ Er bestieg das Schaffot ohne Hilfe, hielt eine kurze Anrede an die Zuschauer, in welcher er bezeugte, er komme, um für den Glauben der heiligen katholischen Kirche Christi zu sterben, und legte hinst auf sein Haupt geduldig sein Haupt auf den Block, was auf Einen Schlag vom Rumpfe getrennt wurde. So starb dieser ehrwürdige, geradsinnige und gottesfürchtige Prälat, ein Märtyrer für die Gewissensfreiheit. Bald nachher hatte Morus dasselbe Schicksal. Des Königs Muth war noch nicht erfüllt: das Haupt Fisser's wurde auf einer Längsmauer der Londonbrücke aufgestellt, sein Rumpf ward nackt ausgezogen und dem Volk einige Stunden zum Schauspiel ausgesetzt; dann erst wurde der Leichnam ohne Grabhübe in Sarg eingescharrt. Alle Manuscripte, die sich zahlreich von seiner Hand im Reiche fanden, wurden verbrannt. Tiefer Schmerz erfüllte alle Herzen über das Ende dieses würdigen und wenigstens im Tod großen Mannes; aber Niemand wagte in England laut die Abscheulichkeit dieses Todes zu brandmarken. Um so edler strahlt das Bild des Märtyrers im Urtheil der Nachwelt, und auch die protestantische Kirche, deren tüchtiger Gegner er im Leben war, legt auf sein vom Henterschwert des Tyrannen geküßtes Haupt den Kranz der Hochachtung und Liebe.

Dr. Persch.

Fistula (auch canna, cannula, calamus, arundo, pugillare, Siphon, pipa) wurde die Saugröhre genannt, welche in der abendländischen Kirche des Mittelalters vor Ende des 8. Jahrhunderts an bis zur Kelchentziehung im 12. und 13. Jahrhundert im Gebrauch war, während die Griechen sich eines Pössels bedienten. Man wollte damit das Verschütten des Abendmahlweines verhüten. Vgl. J. Vogt, historia fistulae eucharisticae. Bremæ 1740. Spittler, Geschichte des Kelchs im Abendmahl. Pango 1780. Augusti, Archäologie VIII. S. 485.

Sagenbuch.

Flacius, Matthias (Flacich) von seinem Geburtslande Illyricus zuenannt, hat sich als eine der bedeutendsten Persönlichkeiten der zweiten Generation des reformatorischen Zeitalters dar, ausgezeichnet wie durch Energie und Beharrlichkeit im Kampfe für die reine lutherische Lehre und für die Behauptung eines derselben entsprechenden Kaltes und Verfassungsstandes, so durch ein tragisches Geschick, eine Folge seines reinen, wenn auch mitunter leidenschaftlichen und rücksichtslosen Eifers für die Sache der evangelischen Wahrheit und Freiheit. Für diesen Eifer hat er auch bis auf die neueste Zeit schmerzlich gebüßt, indem er im Gedächtniß der Nachwelt als ein streitsüchtiger, unlänterter, um sich selbstverschuldetem Unglück untergegangener Mensch dastekt, als ein Mensch, der durch maßlosen Eigensinn sich selbst und Andern geschadet und überall hin Unfrieden und Verheil gebracht. So schildern ihn seine Zeitgenossen, heftige und erbitterte Widersacher zum Theil solche, die früher auf seiner Seite gestanden, aber sich von ihm abgewandt und um so tieferen Groll gegen ihn hegten. Und ihren gehässigen Angriffen schloß sich eine unparteiisch sehr wohlwollende pragmatische Geschichtschreibung an, welche bei großer und bleibendem Verdienst um diesen Theil der Geschichte der Kirche, doch auch hier eine bedeutenden Zurechtstellung sich bedürftig erweist — Flacius's Geschichte des protestantischen Lehrbegriffs. Ein Historiker, der in seiner Zeit der Vermittlung und dem Frieden zwischen den streitenden Parteien so gerne das Wort redete, konnte sich nicht finden in der Theologen, der den Vermittlungsversuchen jener Zeit, wodurch ihm das Kleinod der lutherischen Lehre und des unverfälschten Bestandes der evangelischen Kirchengemeinschaft zu führen schien, mit unerbittlicher Schärfe, ja wohl auf eine herbe und verlegende Weise entgegentrat, ihre Schwächen aufdeckte, und mit allen Waffen, die sich ihm darboten, dagegen ankämpfte. So hat denn Flacius in jenem berühmten Werke ein höchst ungünstiges Gerich über sich ergehen lassen müssen, und der subjektive Pragmatismus, der in den Seelen der Menschen zu lesen geübt ist, hat neben der zu Tage liegenden Heftigkeit, welche übrigens in gleichem Maße auch bei seinen Gegnern sich findet, unlänterliche persönliche Motive bei ihm finden wollen, wozu freilich die Streifschristen der Gegner darbieten, die aber vor der unbefangenen Untersuchung, die in ihm einen rechtlichen, zu

Sache im Auge behaltenden Kämpfer erkennt, verschwinden. Seine geschichtliche Ehrenrettung ist ihm aber geworden in der kleinen gehaltenen Schrift: *Matthias Flacius Illyricus*, eine Vorlesung von Dr. H. Twisten. Mit autobiographischen Beilagen und einer Abhandlung über Melancthon's Verhalten zum Interim von Hermann Kossel. Berlin bei G. Bethge 1844. Hier ist einerseits Flacius auf eine geschichte und ausdruckende Weise, mit eben so seinem wie gründlichem Urtheil in seinem Leben und Wirken, in seinen Leiden und Kämpfen, nach seiner Stellung und seinem Charakter von dem theologischen Meister gezeichnet und dieses Bild durch einige treffliche, den Stempel der Wahrhaftigkeit an sich tragende Verteidigungsschriften des Flacius selbst aus verschiedenen Zeiten vervollständigt, andererseits aber der historischen Gerechtigkeit dadurch Genüge gethan, daß von einem jüngeren Manne, dem nach menschlicher Ansicht zu frühe hingeshiedenen Lieblingschüler Reanders, H. Kossel, der Gegenstand der schärfsten Angriffe des Flacius, Melancthon's Verhalten zum Interim, zwar keineswegs gerechtfertigt, aber mit aller Umsicht so beleuchtet ist, daß es als etwas erscheint, „was angestammte Schwäche seiner Natur ihn gegen Willen verfehen ließ,“ und was er schwer gebüßt habe, wie seinerseits Flacius die Fehler entgegengesetzter Art, die in sein ernstes und gewissenhaftes Streben sich einmischten.

Wir versuchen nun eine nähere Schilderung seines Lebens und Wesens.

Matth. Flacius erblickte das Licht dieser Welt zu Albona, damals venetianischen Gebiet. Nachdem sein ihm frühe entrißener Vater ihn eine sorgfältige Erziehung zu geben angefangen, hatte er in Venedig seine weitere Ausbildung erhalten. Der 17jährige Jüngling glühte von Liebe zur Religion und h. Schrift, und sein ganzes Streben ging dahin, „in der Gottesgelehrsamkeit etwas vor sich zu bringen, um so seiner Zeit der Kirche Christi dienen und dann zum Herrn heimkehren zu können.“ Dieses glaubte er am sichersten erreichen zu können, wenn er in den Mönchsstand träte. Er wandte sich deshalb an einen Verwandten, den Minoriten-Provinzial Pupetinus, mit der Bitte, ihn in seinen Orden aufzunehmen, und nach Padua oder Bologna zu schicken, damit er in jenen berühmten Klöstern den heiligen Wissenschaften obliegen könne, und versprach ihm dafür die Hälfte seines väterlichen Erbtheils. Dieser aber ein frommer und gelehrter Mann, der hernach als Bekenner der evangelischen Wahrheit in den Kerker geworfen, darin von deutschen Kaufleuten 20 Jahre lang erhalten und endlich ertränkt wurde, gab ihm, nachdem er ihn näher kennen gelernt und seines großen Eifers sich versichert hatte, eine andere Weisung. Er erzählte ihm, wie Luther das Evangelium wieder zu Ehren gebracht, machte ihn mit einigen Schriften desselben bekannt und rieth ihm, da er in den Klöstern Italiens die rechte Theologie nicht finden könne, zu diesem Ende nach Deutschland zu gehen. Zuerst bezog er sich nun nach Basel, wo ihn Dr. Grynaeus mit väterlicher Liebe aufnahm, so daß er erfahren durfte, „wie Gott für diejenigen sorgt, welche ihm vertrauen.“ Von da ging er 1540 nach Tübingen, wo er als Repetent seines gelehrten Landesherrn, Matthias Illyricus, seinen Unterhalt fand und an dem gelehrten Arzt Leonhard Fuchs einen Freund gewann, mit dem ihn der gemeinsame Eifer für das reine Evangelium bis an dessen Tod auf's Innigste verbunden hielt. Im folgenden Jahre zog er weiter nach der Metropole des evangelischen Glaubens, Wittenberg, wo er sich durch Privatstunden im Griechischen und Hebräischen seinen Unterhalt erwarb und mit Dr. Eber und Anders in genaue Verbindung trat. Mit Luther kam er in nähere Berührung in Folge einer schweren Anfechtung, worüber er selbst sich folgendermaßen ausdrückt: „Ohne daß schlechte Lehrer oder ein bedeutendes Vergehen von meiner Seite daran Schuld gewesen wären, versiel ich in die schwersten Anfechtungen, in gänzliche Verzweiflung und alle Qualen der Hölle, welcher Zustand drei Jahre lang dauerte, während deren mein Uebel werst tagtäglich sich verschlimmerte, dann aber ein Jahr lang wieder abnahm. In dieser Zeit habe ich den Zorn Gottes, die schreckliche Herrschaft des Teufels über uns elende Menschen, die Gewalt der Sünde, die Bosheit des alten Adam und dessen Wuth gegen Gott an mir selbst erfahren und erlebt. Dazwischen nur seltene und vorübergehende

Tröstungen des heiligen Geistes. Da zweifelte ich denn nicht, daß auf mich jenes Wort des Herrn passe: Mein Gott, warum hast Du mich verlassen? Ich glaubte mich ganz verlassen und dachte oft an den Tod. Der Herr aber hat mich behütet nach seiner unendlichen Barmherzigkeit. Zuerst nahm sich der Diaconus Dr. Badofen, bei dem er wohnte, und der, als er wahrnahm, daß er vor innerlicher Zerrüttung gar nicht arbeiten konnte, so lange in ihn drang, bis er ihm gestand, was ihm fehlte, mit Zuspruch und Gebet seiner an; und auf seine Verwendung brachte ihn Bogenhausen zu Luther. Dieser, durch die schwersten inneren Kämpfe selbst hindurchgegangen, war der rechte Arzt für den jungen Mann. Er überzeugte ihn, daß er nicht ein Verworfener, sondern ein Versuchter sey, und führte ihn so der Heilung entgegen. Flacius selbst äußert sich darüber so: »Als er mit seinem eigenen und Anderer Beispiel und aus dem Worte Gottes mich getröstet, auch die Gemeinde mich in ihr Gebet aufgenommen hatte, wich das Uebel von Tag zu Tag, und in Jahresfrist war ich genesen.« — Aus dieser großen Erfahrung heraus ist es zu begreifen, daß er für die evangelische Wahrheit in der Gestalt, wie sie durch Luther zu Tage gefördert worden, sortan Leib und Leben einzusetzen entschlossen war, und Allem, was als Verläumdung, Verfälschung, Verkümmern derselben erschien, mit glühendem Eifer entgegenwirkte. Es war in ihm keine bloße Theorie, sondern etwas Erlebtes, und sein Eiferu nicht eine bloße Nachahmung Luthers aus blinder parteiischer Anhänglichkeit, sondern eine rechthaffene Nachfolge in demselben Geist des lebendigen Glaubens. Zuvörderst nahm nun mit dem wiedergekehrten innern Frieden auch sein äußeres Lebensgeschick eine freundliche Wendung. Er erhielt eine feste Anstellung durch Uebertragung der alttestamentlichen Professur, und trat jetzt auch (1545) in den Stand der Ehe, wobei er die Freude hatte, daß Luther seiner Hochzeit beizuwohnte. Aber die Zeit ungestörten Wohlergehens gieng schnell vorüber, und sein ganzes übriges Leben war, mit kurzen Unterbrechungen, eine Kette von Trübsalen aller Art. Den Anfang machte die Vertreibung aus Wittenberg in Folge der kläglichen Wendung des Schmalkaldischen Kriegs (1547). Flacius begab sich nach Braunschweig, wo er Schulunterricht erteilte. Zwar wurde auch er mit den übrigen Professoren von dem neuen Kurfürsten Moriz, der die Universität wiederherstellte, zurückberufen; aber die Tage der Ruhe waren für ihn zu Ende. Auf die Zeit des unglücklichen äußeren Kampfes folgte eine Zeit unseliger innerer Zerrwürfnisse, in die er kämpfend und leidend verwickelt war, und die sein Leben glück für immer zerstörten. Dem Kaiser lag Alles daran, seine das protestantische Gewissen wesentlich verletzende, vom katholischen Theile von vornherein abgelehnte Anerkennung, wie es in Sachen der Religion bis zum Austrag des Concils im Reich gehalten werden sollte, das Augsburger Interim, überall durchzusetzen; und sein Verbündeter, Kurfürst Moriz, ihm zum Dank für seine Erhöhung verpflichtet, hätte sich gerne gefügt, wenn nicht die Stimmung seiner Unterthanen ihm im Wege gestanden wäre. Dieses Hinderniß sollte vornehmlich durch Melancthon's Ansehen beseitigt werden. Melancthon stand jetzt an der Spitze der Evangelischen in Deutschland, aber es fehlte ihm Luthers Energie und tapferer Muth. Von jeher war er geneigt zu Concessionen in dem, was er als Nebenbinge, als nicht fundamental ansah, sein weiches Gemüth gab sich leicht einer hangen Sorge um die Erhaltung der evangelischen Gemeinschaft hin, und um des Friedens und der Sicherheit willen Opfer zu bringen, wenn nur die Hauptsache gerettet würde, schien ihm das Richtige und Heilsame. Zwar das Augsburger Interim gieng zu weit, tastete zu offenbar das an, was er heilig achten mußte, als daß er darauf hin eingehen können. So wurde denn die Ablehnung desselben begnädigt. Aber er ließ doch mit sich unterhandeln, und als das Ergebniß vieler und langer Unterhandlungen kam endlich das kleine oder Leipziger Interim zu Tage, ein Vermittlungsversuch, in welchem Nachgiebigkeit in den Stücken, die man als nicht wesentlich für das evangelische Bewußtseyn, als Adiaphora ansah, empfohlen wurde. — Dazu gehörte denn freilich Manches, was den Strengen und Entschiedenen keineswegs als Adiaphoron galt, was sie als bedenklich, gefährlich, die Gewissen verwirrend, den Schwachen Kergerniß gebend, ver-

weisen mußten. Unter diesen ragte Flacius hervor, und obwohl noch ein jüngerer Mann, simpfte er, gedrungen durch die Noth der Kirche und den Eid, dadurch er sich bei seiner Promotion zur Aufrechterhaltung des Glaubens verpflichtet hatte, in den vordersten Reihen gegen die Schwäche, Unentschlossenheit und Jaghaftigkeit derer, die die Sache des Evangeliums vertreten sollten. Mit unermüdlichem Eifer bot er Alles auf, was die Gefahr abwenden zu können schien: mündlichen Zuspruch, schriftliche Mahnung und Warnung, Berichtigung der das Augsburger Interim ablehnenden Gutachten zur Stärkung des evangelischen Bewußtseyns. Als aber alle Bemühungen, das Leipziger Interim zu hinterreiben, fehlgeschlagen und man nun anfang, die neue Ordnung in's Werk zu setzen, da konnte er es in Wittenberg nicht länger aushalten, er nahm Urlaub und verließ seine ruhige und gesicherte Stellung in einer Zeit, wo er keinerlei Aussicht auf ein anderweiliges Auskommen hatte. Mit Zurücklassung seiner Gattin, die ihrer Niederkunft entgegen sah, zog er, nachdem er seine Vorlesungen einem Andern übertragen hatte, über Magdeburg nach Hamburg, wo er Gleichgesinnte fand. Auf deren Rath ging er nach Magdeburg zurück, um von da aus dem Verderben Widerstand zu leisten. Eine Vertheilungsschrift an die Wittenberger, worin er sich unter der Bebingung freien und sichern Bekenntnisses zur Rückkehr erbot, blieb unbeantwortet, weshalb er sie veröffentlichte. Das Ueberhandnehmen der strengen Maßregeln zur Durchführung des Interim bestimmte ihn, einige Schriften dagegen herauszugeben. Und man muß ihm Recht geben, daß es nicht geringfügige Dinge waren, die man in Lehre, Ordnung und Brauch der Kirche darangegeben oder wieder zugelassen hatte, Dinge, die man um so weniger für gleichgültig ansehen durfte, da das Nachgeben darin als durch Furcht vor Verfolgung abgelerungen erschien, und da die dem Leipziger Interim beigelegten prinzipiellen Erklärungen noch weiteres Nachgeben in Aussicht stellten, auch die Erklärung der Bischöfe, sie nehmen das Ueberreichte in dem Sinne an, daß man dem Kaiser und seinem Interim gehorchen wollte, und daß Alles, was in jener (der Leipziger) Schrift kurz, dunkel oder undeutlich ausgedrückt sey, aus dem kaiserlichen Buche (dem Augsb. Interim) selbst erklärt werden solle, nicht widersprochen wurde. Auch darf man dem Flacius, Alles ermogen, glauben, daß weder persönlicher Haß noch Ehrgeiz ihn getrieben, da er bei allem Ernst in Bekämpfung des Irrthums, bei aller Schärfe des Tabels gegen ein die Frommen verlesendes und verwirrendes, die gute Sache dem Hohn und den Angriffen der Feinde preisgebendes Verfahren, doch so viel als möglich die Personen gesont und ohne Nennung ihrer Namen ihr Verhalten gerügt hat, andererseits aber anstatt Ruhm und Ansehen Schmach und Trübsal in reichem Maße zu erwarten war und ihm auch mehr und mehr zu Theil wurde.

In Magdeburg, wohin er sich zurückgezogen, hatte er nun die Gefahr der Belagerung der geächteten Stadt zu theilen, und er war es, der die Bedrängten ermutigte, obwohl er persönlich des Schlimmsten sich zu versehen hatte, da die Feinde ihm mit dem Strange drohten, wenn sie hineinkämen. Er ging aber frei aus, denn als die Stadt auf's Aeußerste gekommen, wandte der Belagerer, Kurfürst Moriz, sich einmal gegen den Kaiser und trat als Beschüzer der evangelischen Sache auf. — Wie wenig Flacius in blindem Parteigeist befangen war, bewies er bald darauf im osländrischen Streit, wo er gegen Oslander, der mit ihm das Interim und die Adiaphoristen bekämpft hatte, auf Melancthon's Seite trat, da es galt, die reine Rechtfertigungslehre gegen eine mystische Verdunklung zu sichern. Und das that er, obwohl der Herzog von Preussen ihn durch ein bedeutendes Geschenk für die osländrische Sache zu gewinnen suchte, die Wittenberger aber eben damals darauf drangen, daß er von Rößen, wohin er sich geflüchtet hatte, ausgewiesen werde. — Eine Reihe von theologischen Controversen nahm ihn auch in den folgenden Jahren in Anspruch. Gegen G. Major, der die Nothwendigkeit der guten Werke zur Seligkeit in einem für die lautere evangelische Rechtfertigungslehre bedenklichen Sinne behauptete, und gegen B. Strigel, der die Mitwirkung des freien Willens zur Belehrung in einer Weise geltend machte, die mit der ursprünglichen lutherischen Lehre

vom natürlichen Unvermögen des Menschen in Widerspruch kam; gegen Schwertfeld, dem gegenüber besonders die Bedeutung und Wirksamkeit der Gnadenmittel, des Wortes und der Sacramente, zu verteidigen war, trat mit Andern wiederholt auch Flacius in die Schranken. — Aber neben dieser polemischen Thätigkeit fand der rastlose Geist des Mannes auch noch Muße zu größeren Arbeiten. Schon in Magdeburg begann er seine kirchenhistorischen Werke. Das Bedürfnis der Vertreibung der evangelischen Wahrheit gegen ihre scheinbare römische Einwürfe führte ihn zur Abfassung des Verzeichnisses der Wahrheitszeugen — *catalogus testium veritatis*. Die Römischen pochten auf das Alter der »katholischen Kirche« und sahen auf die Evangelischen als auf eine neu entstandene, unberechtigte Sekte herab. Schon die Augsb. Confession suchte diesem Angriff zu begegnen, indem sie die evangelische Lehre als die ursprünglich apostolische und durch die als urchristlich anerkannten Kirchenväter bezeugte, hinstellte. Aber diese Andeutungen reichten nicht hin, es galt eine historische Nachweisung, daß zu allen Zeiten der evangelischen Wahrheit von rechtschaffenen Christen Zeugnis gegeben worden, daß diese »als neu verkündeten Lehren sich in den Aussprüchen der größten Kirchenlehrer, der frommsten Väter, der erleuchtetsten Glaubenshelden aller Jahrhunderte wiederfinden.« Dies hat Flacius mit einem großen Aufwand von Studien, Reisen und Nachforschungen geleistet, und es war, als wenn jene unsichtbare Gemeinde der frommen, edelsten Geister, die den Anfang an das Licht der Welt, das Salz der Erde gewesen waren, Sprache gefunden hätten, um die Befenner der evangelischen Lehre als ihre Glaubensbrüder zu begrüßen. — Schon durch diese Schrift hat sich Flacius ein großes Verdienst um die Befestigung der evangelischen Kirche erworben. Aber noch Größeres bot er ihr dar in seinem umfassensten Werke der Kirchengeschichte, die er nach einem wohl angelegten, in der Hauptsache noch immer befolgten Plane bearbeitete, nur daß er das Ganze noch nicht in großen Perioden, sondern nach Jahrhunderten darstellte, in sogen. Centurien; daher das Titel (vom Ursprungsorte) den Titel: Magdeburgische Centurien führt. Uebrigens hat Flacius zwar die Seele dieses großen Unternehmens, dem er mit unermüdetem Eifer zuhingab; die Arbeit war aber getheilt, nicht nur unter einige einsichtige und fleißige Gehilfen, sondern auch unter mehrere Mitarbeiter, denen mehr untergeordnete Geschäfte (Excerptiren u.) übertragen waren. In 13 Folianten erschien nach und nach das treffliche, durch Sorgfalt der Behandlung und gesunde Kritik ausgezeichnete Werk, 13 Jahrhunderten umfassend; von dem dadurch veranlaßten ähnlichen Unternehmen, den *Annales des Cardinaux Baronius*, dem doch weit ansehnlichere Hülfsmittel zu Gebote standen, so weit übertroffen, daß dieses vielmehr in mehr als einer Hinsicht weit dahinter zurückbleibt.

Bald nach dem Beginn dieses Werks (1557) wurde Flacius von dem Herzog Johann Friedrich zum Professor an die neugegründete Universität Jena ernannt, welche ein Eifer für das verlorne Wittenberg seyn sollte, und von wo aus das strenge Luthertum im Kampf gegen den wittenbergischen Philippismus zu führen sich berufen fand. — Verurteilung der reinen Lehre durch scharfe, unzweideutige Bestimmung derselben mit ausdrücklicher Verwerfung der Irrlehren — das schien den Männern dieser Richtung, an deren Spitze Flacius stand, der einzige Weg zur Erzielung wahrer Einigkeit der Kirche, während Melancthon Festsetzung der wesentlichen Punkte in möglichst biblischen Ausdrücken mit Unterlassung alles weiteren Streitens und alles gegenseitigen Verdammens für das Richtige und Heilsame erklärte. Auf ihren Rath wurde die »sächsische Confessionsurkunde« entworfen, auf welche die Kirchen- und Schuldiener verpflichtet und welche sonntäglich in den Gemeinden verlesen werden sollte. Die Strenge, mit der nun verfahren wurde, hatte zuletzt den Sturz des Flacius zur Folge, der übrigens Gewaltmaßregeln nicht geübt, sondern durch öffentliche Disputationen und Entscheidung sachkundiger Richter, zuletzt Instanz durch Synoden die Irrthümer beseitigt wissen wollte. Das scharfe richterliche Verfahren einzelner Geistlichen schien das Gedeihen der Universität zu bedrohen, und der Herzog wollte den Mißbräuchen der geistlichen Gewalt einen Damm setzen durch ein Consistorium, welchem auch die Theologen ihre Druckschriften zur Censur einreichen sol-

ten. Flacius und seine Kollegen remonstrirten aufs Nachdrücklichste gegen die Beschränkung des Berufs der Theologen, aus dem Worte Gottes die Wahrheit zu bezeugen und den Irrthum in aller Weise zu bekämpfen und gegen die Hemmung der Schlüsselgewalt der Geistlichen als gegen einen das Gericht Gottes nach sich ziehenden Eingriff in das Amt des heil. Geistes. Nur was sie innerhalb des Landes drucken ließen, wollten die Theologen der Censur unterwerfen. Das Hofregiment in geistlichen Sachen aber erklärten sie für etwas Ungebührliches und Verlehrtes. Dies war dem Herzog zu viel. — Gegen Ende des Jahres 1561 wurden Flacius und seine Genossen ihrer Stellen entsetzt. Er hielt sich nun fünf Jahre in Regensburg auf, folgte dann einem Ruf nach Antwerpen, wo er von aller gewaltsamen Erhebung gegen die Obrigkeit um der Religion willen abstand, ging hierauf, als die Diener der Religion um des Evangeliums willen aus Antwerpen vertrieben wurden, nach Frankfurt, wo seine sehr zahlreiche Familie schon früher, des Winters und der Kriegsgefahren wegen, Halt gemacht hatte. Aber auch diesen Zufluchtsort mußte er nach einem Jahre wieder verlassen; er begab sich nach Straßburg, wo er Anfangs Aussicht hatte, an der hohen Schule angestellt zu werden; aber bald mit seiner in einer zweiten Ehe noch mehr angewachsenen Familie in eine immer traurigere Lage hineingerathen. Schon in Regensburg hatte er unter bedrängten Umständen und großer häuslicher Trübsal ein neues größeres Werk in die Hand genommen, wodurch er der evangelischen Kirche nicht weniger, als durch die kirchengeschichtlichen, zu innerer und äußerer Befestigung förderlich war. Sowohl der römischen Beschuldigung gegenüber, daß der Glaube der Evangelischen in willkürlicher Schriftauslegung beruhe, daß sie subjektive Meinung von objektiver Wahrheit zu unterscheiden nicht vermögen, als auch zur tieferen Begründung der evangelischen Theologie selbst, durch Eindringen in Sprache und Begriffe, in Sinn und Zusammenhang der h. Schrift verfaßte er seine *clavis scripturae sacrae* (Schlüssel der heil. Schrift), bestehend in einem biblischen Wörterbuch und in Abhandlungen, worin die Grundsätze der Auslegung festgestellt werden; eine kritische Zusammenstellung des Früheren mit ergänzenden und erweiternden Bemerkungen. Die Anwendung dieser Grundsätze führte er später, während seines Straßburger Aufenthalts, durch in der Glosse (kurzen Commentar) zur h. Schrift, und brachte auch die zum N. T. fertig, wegegen die zum A. T. unvollendet blieb. — Der Tod erlitt ihn, nachdem er erst 55 Jahre alt geworden, und noch zuletzt durch viel Trübsal, Schwermuth und Jammer hindurchgegangen war. Eine der clavis beigefügte Abhandlung, worin er die schon früher in einer Disputation ausgesprochene Behauptung, daß die Erbsünde nicht bloß etwas Accidentelles, dem Wesen Beigemischtes sey, während die Substanz gut geblieben, daß sie vielmehr die Substanz des natürlichen Menschen ausmache, die böse Natur selbst sey, das steinerne Herz u., weiter ausführte, erregte einen heftigen Sturm wider ihn. Wie er sich auch rechtfertigen, die Beschuldigung, als sey ihm das Böse eine Substanz, ablehnen, und auf Luther, die Apologie u. a. sich berufen mochte, man warf ihm manichäische Ketzerei vor. Alle Vermittlungsversuche führten zu Nichts, seine Hoffnung auf eine evangelische Synode, die schlichteten und entscheiden sollte, blieb unerfüllt; auch seine Freunde wandten sich gegen ihn, um nicht mit in den Geruch der Ketzerei zu gerathen. Er mußte Straßburg verlassen, und starb in Frankfurt im Hospital, wo man ihn kaum noch duldete, verzehrt von Kummer und Arbeit — ein Mann des Glaubens, einer aus jener Wolke von Zeugen, deren die Welt nicht werth war. Kling.

Flagellanten, s. Geißler.

Flavianus, Patriarch von Antiochien, gegen das Ende des 4. Jahrhunderts, stammte aus einer der ersten Familien daselbst und war noch als Laie einer der eifrigsten Gegner des Arianismus gewesen. In Verbindung mit seinem Landsmann Diodor, nachmaligem Bischof von Tarsus, widersetzte er sich dem Umsichgreifen jener Ketzerei, welcher der Bischof Leontius Vorschub geleistet, und nöthigte sogar diesen zur Wiederabsetzung des Diakon Aetius, der eine völlige Unähnlichkeit zwischen dem Sohn und Vater behauptete. Als der auf den Patriarchenstuhl erhobene Meletius seiner Rechtgläubigkeit wegen

durch Kaiser Valens in's Exil verwiesen worden, blieben Flavian und Diodor in Antiochien, von ihm zuvor noch zu Priestern geweiht, um ihnen mehr Aufsehen zu geben und seine Stelle bei der ihres Hirten beraubten Gemeinde nach Möglichkeit auszufüllen, insbesondere den Arianismus zu bekämpfen, Flavian mittelst seiner Schriftkenntniß, Diodor durch seine Beredsamkeit. — Gegen das Ende des Jahr's 381 wurde Flavian Bischof. Er hatte den Meletius, der unter Kaiser Julian zu seiner Gemeinde zurückgekehrt war, auf das Concil zu Constantinopel begleitet, auf welchem dieser den Vorsitz führte, ehe noch vor Beendigung desselben starb. Nun waren aber die Rechtgläubigen oder Katholiker zu Antiochien selbst in einem schon lange dauernden Schisma begriffen, indem ein Theil den Meletius, der andere den Paulinus für den rechtmäßigen Bischof erkannte. Diese Spaltung endlich zu heben, war eine feierliche Uebereinkunft getroffen worden, daß im Fall des Todes des einen der beiden Gegenbischofe der andere als alleiniger und allgemeiner Bischof anerkannt werden sollte. Dessenungeachtet erhoben jetzt nach des Meletius Tode die Anhänger desselben den Flavian zum Bischof, als welcher er auch von den zu der Constantinopel. Synode versammelten Bischöfen trotz des Widerspruchs des Gegen von Nazianz bestätigt und anerkannt wurde. Die abendländischen dagegen, an ihm Epize Damasus von Rom, erklärten sich für Paulinus und weigerten sich aller Gemeinschaft mit Flavian, dessen Wahl von den 382 zu Constantinopel versammelten Bischöfen des Orients aufrecht erhalten wurde; was nicht nur den Bruch innerhalb der Kirche von Antiochien, sondern auch die Spannung zwischen dem Morgenland und Abendland vergrößerte. Den Flavian selbst beschuldigten seine Gegner des Meineids, weil er eine von den fünf angesehenen Männern gewesen seyn sollte, welche nach Socrates und Sozomenus Verzicht sich eiblich verpflichteten, keine Wahl zum Bischof von Antiochien im dem Ableben der beiden Gegenbischofe Meletius und Paulinus anzunehmen. Inwiefern findet sich diese Nachricht nicht bloß bei keinem andern Autor, sondern Paulinus, der doch die Wahrheit wissen mußte, hat entschieden niemals dergleichen Etwas gegen Flavian's Wahl vorgebracht. Derselbe behauptete sich übrigens bis an seinen Tod, 388, ja er hat entweder selbst in der Person des Evagrius seinen Nachfolger bestimmt oder seine Anhänger hatten es gethan, worin die Nachrichten nicht übereinstimmen. Ihre Zahl eben zahlreiche Partei hielt sich sogar noch aufrecht, als auch ihr neugewählter Bischof 392 mit Tod abgegangen war. Flavian brachte es zwar durch sein kluges Benehmen dahin, daß dem Evagrius kein Nachfolger gegeben wurde und erlangte auch 398 mittelst des Chrysostomus, nunmehrigen Patriarchen von Constantinopel, und Theophilus von Alexandrien völlige Anerkennung von Seiten der übrigen Bischöfe, namentlich Innocenz I. von Rom. Indeß wurde erst nach seinem 404 erfolgten Tode die Zwietracht vollkommen beseitigt, und durch den zweiten Nachfolger Flavian's, den Patriarchen Alexander um's Jahr 313, die Einigkeit in der Gemeinde hergestellt. — Im Jahr 388 leistete Flavian der Stadt Antiochien einen höchst wichtigen Dienst, indem er trotz seines Alters und der strengen Jahreszeit an den Hof reiste, um den Zorn des Kaisers wegen eines schweren daselbst ausgebrochenen Aufruhrs zu besänftigen und dessen Verzeihung zu erwirken. Die Rede, die er bei dieser Gelegenheit hielt und die den Kaiser bis zu Thränen rührte, soll von Chrysostomus, dem von ihm zum Diakon und Priester Geweihten, gefertigt gewesen seyn, der sehr hoch von ihm dachte, ihn als seinen Vorgesetzten hielt und in die Reihe der größten Kirchenhäupter setzte.

Flavian's Härte in Verfolgung der schwärmerischen Sekte der Messalianer (s. d. Art.), die listige Art, wie er ihnen das Bekenntniß ihrer Irrthümer ablockte, ihre gewaltsame Vertreibung aus Syrien kann vom Standpunkt der Religion der Liebe nimmermehr gebilligt werden, mag sie auch ihre Erklärung oder Entschuldigung in dem Geist der Zeit und der im Laufe des 4. Jahrhunderts ausgebildeten kirchlichen Orthodoxie und in der Tendenz der katholischen Kirche sich immer mehr in ihrem Innern zu consolidiren finden.

Flavian, der gegen das Ende des Jahr's 447 Nachfolger des Proklus auf dem

Bischofsstuhl der Hauptstadt des oriental. Kaiserthums geworden, war zuvor Presbyter und Kirchenschatzbewahrer an der Hauptkirche daselbst. Gleich bei Antritt seines Amtes bewies er sich als unerschrockener rechtschaffener Mann, indem er den allmächtigen Günstling des schwachen Kaisers Theodosius II. durch Zurückweisung eines ungehörlichen Verlangens sich zum Feind machte. Auf der ersten unter seinem Vorsitz zu Constantinopel am 8. Nov. 448 eröffneten Synode (keiner allgemeinen), welche zunächst Anklagen einiger Bischöfe von Seiten ihres Metropolitens Florentin zu Sardes betraf, ließ er die Klage des Bischofs Eusebius von Doryläum als Vertreters der antiochenischen Christologie gegen den Archimandriten Eutyches (s. d. Art.) vortragen, auf dessen Verfolgung die Bischöfe bestanden, während der Patriarch die Streitsache beizulegen suchte. Eutyches ward abgesetzt, ruhete aber nicht, sondern berief sich auf die Bischöfe von Alexandrien und Rom. Ersterer, Dioskur, nahm denselben in die Kirchengemeinschaft auf, wodurch er sich als offenbaren Gegner Flavians hinstellte, der freilich schon dadurch mit jenem sich verfeindet, daß er die von Dioskur um Amt und Vermögen gebrachten Anverwandten und Freunde Cyrillus unterstützt hatte. Der Bischof Leo von Rom, an den sich Eutyches gleichfalls gewendet, sprach sich in einem Schreiben an Flavian verlegt darüber aus, daß er über die Streitsache nicht sofort unterrichtet worden sey, fand die Excommunication des Eutyches befremdend und verlangte genauen Bericht, tabelte auch in einem Schreiben an den Kaiser das Stillschweigen des Flavians. Die Partei des Dioskurus hatte inzwischen wie es scheint den Hof mit einigem Verdacht gegen jene Synode zu erfüllen gewußt und wenn dieser auch den Streit in Güte zu befeitigen suchte, wurde doch ein Hinneigen auf die Seite des Eutyches bemerkt und dem Flavian ein Glaubensbekenntniß abgefordert, um eine Ausgleichung zu versuchen. Schon bei der Verurtheilung des Eutyches hatte der Patriarch im Einverständniß mit allen Anwesenden die Erklärung gegeben: „wir bekennen, daß Christus nach der Menschwerdung aus zwei Naturen und Einer Person sey Ein Christus, Ein Sohn, Ein Herr. In seinem spätern Glaubensbekenntniß fügte er nun bei: doch läugnen wir nicht, daß man auch sagen könne, „Eine Natur Gottes des Logos, die aber Mensch geworden ist — weil aus beiden Einer und derselbe unser Herr Jesus Christus ist.“ An Leo von Rom aber, gegen den er nunmehr sein Stillschweigen zu brechen sich gemüthigt sah, schrieb er zwei Briefe und sandte ihm die sämmtlichen Akten des Constantinopol. Concils zu. In seinem zweiten Brief (Witz. 449), der schon mehr als der erste den Ton bereitwilliger Verantwortung angenommen, stellte er es so vor, als meinte Eutyches, die Eigenthümlichkeit beider Naturen sey zusammengeworfen und vermischt in der Vereinigung und der Leib Christi sey nicht menschliche Masse. Er gibt ferner dem Leo zu verstehen, daß der Kaiser für Eutyches Partei nehme, und bittet ihn, die gemeinsame Sache sich anzueignen, zu seiner Absetzung zustimmen und den Glauben des Kaisers zu befestigen; denn es komme nur auf seinen Rathschlag und Beistand an, so lehre der Friede wieder u. s. w. Jetzt erblickte auch Leo, dem Flavian so bedeutende Angelegenheiten in Beziehung auf seinen Vorrang gemacht, eine Reperen im Eutychianismus und billigte dessen Verdammung in einem Schreiben an Flavian vom 13. Juni 449, das schnell theils durch diesen und seine Freunde, theils durch seinen innern Werth große Verbreitung und Anerkennung fand. Die Spannung beider Parteien stieg auf's Höchste: und da es in Dioskurus Interesse lag, die auf der constantinopler Synode erlittene Niederlage der ägyptischen Richtung in der Christologie durch ein allgemeines Concil wieder gut zu machen, wozu ihm sein mächtiger Einfluß am Hofe die günstige Aussicht bot, erbat er sich eine Revision des ganzen Processes wider Eutyches unter dem Vorwand einer kirchlichen Beilegung des Streits. Ein öumenisches Concil wurde durch kaiserlichen Willen nach Ephesus auf 1. Aug. 449 berufen, in erklärter feindseliger Absicht gegen den constantinopol. Patriarchen, indem Dioskur den Vorsitz führen, des Eutyches Richter aber ohne Stimmrecht gegenwärtig seyn sollten. Ueber den Hergang dieser Synode s. den Art. Ephesus, Räubersynode. Flavian, beschuldigt, den ganzen Handel erregt und fortgesetzt zu haben gegen die Vorstellungen des Kaisers,

wurde nebst dem Ankläger des Eutyches als Unruhstifter von allen gottestehlichen und bischöflichen Würden abgesetzt, indem man sich auf den Standpunkt stellte, daß die Lehre von zwei Naturen in Christus gegen den Sinn der ersten ephesinischen Synode vom J. 431, mithin die Verdammung des Eutyches ungerechtfertigt und die constantinopolitanische Partikularsynode häretisch sey. Gegen dieses Urtheil legte Flavian in Uebereinstimmung mit Leo's Abgesandten, dem Diakon Hilarus, Protest und Berufung an eine unter Synode ein, ward aber dafür bei den nun ausgebrochenen Greueltheten körperlich mißhandelt, geschlagen und mit Füßen getreten und starb, wenn auch nicht drei Tage darauf an den Folgen — worüber die Angaben sich widersprechen — so doch das folgende Jahr im Exile. Sein Gedächtniß wurde bald gerächt; unter Theodos Nachfolger, Kaiser Marcian (450) änderte sich die Hosiologie. Dießem Gegner gewannen wieder die Oberhand und setzten ihn auf der neuen Synode von Chalcedon ab. Flavians kirchliche Reste wurden nach Constantinopel gebracht und auf's Feierlichste in der Apostelkirche beigesetzt, er selbst zum Kirchenheiligen erhoben und galt seitdem für eines der majestätischen Kirchenhäupter. *Baron. Martyrol. rom. 18. Febr. Acta Sanct. Tom. III. 3. Febr. und die im Art. Eutychianismus angeführten Werke.* E.

Hécher, Esprit, wurde zu Vernes, einem Städtchen der Grafschaft Roignen, den 10. Juni 1632 von armen Eltern geboren. Sein Oheim, der gelehrte Mönch Henric Autissier, nahm sich der Erziehung des talentvollen Neffen an, der in der Erregung der christlichen Lehre seine Kenntnisse rasch erweiterte. Nach dem Tode seines Oheims verließ Hécher den Jesuitenorden, in den er in der Absicht getreten war, den geistlichen Stand zu erwählen. Er ging nach Paris und widmete sich zunächst der Dichtkunst. Die Beschreibung eines von Ludwig XIV. mit großer Pracht gehaltenen Carrouffels in lateinischer Sprache erwarb dem jungen Mann mehr Beifall als seine französischen Poesien. Doch der Mangel an Schutz und Aufmunterung durch einen einflussreichen Gönner zwang ihn, auf dem Lande erst die Stelle eines Hauslehrers, dann die Leitung einer öffentlichen Schule zu übernehmen. So lehrte er nach Paris zurück, als Kanzelredner und Schriftsteller daselbst zu wirken. Ludwig XIV. ward auf ihn aufmerksam, und durch seine ausgezeichneten Talente mußte er sich die Gunst des Königs dauernd zu gewinnen. Insbesondere wandte er großen Fleiß auf die Ausbildung jenes Reclertalents, so daß er ein bedeutender Nebenbuhler Bossuets wurde, und diesen großen Kanzelredner in der Wahl und Anordnung der Worte übertraf; doch zeigten seine Reden oft ein zu sichtbares Streben nach Kunst, und es fehlte ihnen meist an großen und erhabenen Gedanken. Ob er sich gleich in allen Zweigen geistlicher Beredsamkeit versuchte, erwarben ihm doch nur seine Trauerreden bleibenden Ruhm. Seine schwache und monotone Stimme machten ihn besonders geschickt, über die Zuhörer einen düstern Hauch der Wehmuth und Trauer zu verbreiten. Die erste seiner acht Trauerreden ist dem Andenken der Herzogin von Montausier gewidmet und im J. 1672 gehalten. Seine Rede auf den Marschall Turenne (1676) bildet sein Meisterwerk. Hierauf folgten die Reden auf den Kammerpräsidenten Lamoignon (1679), auf die Kön. Maria Theresia (1682), auf den Kanzler Tellier (1686) und auf Maria Anna, Dauphine von Frankreich (1688). Die letzte seiner Trauerreden (1690) ist dem Andenken seines Freundes, des Herzogs von Montausier gewidmet. Ludwig XIV. ernannte Hécher im J. 1685 zum Bischof v. Lavaur, indem er dieses Amt ihm mit den Worten übertrug: „Sie mußten lange auf eine Stelle warten, welche Sie schon seit vielen Jahren verdienten, aber ich wollte mich nicht des Vernünftigen berauben, Sie zu hören.“ Schon im J. 1673 war er zugleich mit Bossuet in die Akademie aufgenommen worden. Wir besitzen auch zwei Lebensbeschreibungen von ihm, die des Kaisers Theodosius, für den Unterricht des Dauphins bestimmt, der sich am Uebertritt jenes Kaisers zum Christenthum erbauen sollte, und die interessantere des Cardinals Ximenes. Beide sind zwar mit Eleganz geschrieben; doch mißfällt Hécher den historischen Styl nicht zu treffen, und die Perioden verrathen den Kanzelredner. Im J. 1687 erhielt er das Bisthum von Nîmes, und starb den 16. Februar

1710 zu Montpellier. Er war ein Christ, der sich durch seine Herzengüte und Wohlthätigkeit nicht minder als durch seine Talente auszeichnete. In der schweren Zeit, wo seine Provinzen durch Krankheit, Missernte und Hungersnoth heimgesucht wurden, ertheilte er ohne Unterschied der Person große Almosen, stellte den Bau von Kirchen ein, um Mittel zur Wohlthätigkeit zu haben, und ertheilte zugleich die Wohlthaten mit einer warmen Rücksicht, welche den Empfänger nie beschämte. Selbst von den vielen Protestanten, welche sich in Folge der Widerrufung des Edikts von Nantes in seinem Sprengel verbergen halten mußten, ward er seiner humanen Gesinnungen willen aufrichtig geliebt. Er mahnte stets von Gewaltmaßregeln gegen Andersdenkende ab, und beklagte tief die Leiden, die man sie erdulden ließ. Als Königl. den Tod von Fléchier erfuhr, rief er aus: »Wir haben unsern Meister verloren!« Außer den genannten Schriften sind noch, obwohl sie diesen an Gehalt weit nachstehen, zu nennen die 25 Reden zur Adventszeit und die acht Missionen und Synodalreden Fléchier's. Dr. Th. Preßel.

Fleethheirathen, s. Winkellehe.

Fleisch im biblischen Sinn. Das Wort Fleisch (hebr. בָּשָׂר, griech. σαρκίς), kommt sowohl in den alt- als neuteamentlichen Schriften in gar mannigfaltigen Beziehungen, und daher in verschiedenem Sinne vor: theils in physischem und metaphysischem, theils in ethischem; und zwar so, daß der erstere im Alten Testament ausschließlich, d. h. mit Ausschluß des letzteren, vorkommt, im Neuen aber, besonders in den paulinischen Schriften, auch der letztere, und zwar in bedeutendem Umfang, Platz gegriffen hat. Wir werden nun versuchen, die Hauptbeziehungen und den innern Zusammenhang der verschiedenen Bedeutungen in's Licht zu setzen.

Was zunächst das Alte Testament betrifft, so kommt es in der eigentlichen Bedeutung Fleisch, von thierischem und von menschlichem Fleische vor, neben Haut und Knochen (1 Mos. 2, 21; 41, 2 Hiob 10, 11. Ps. 102, 6.). Diese Bedeutung erweitert sich in die des Leibes, Körpers, Ps. 16, 9; 84, 3., als Gegensatz von Herz (לֵב) oder Ehre = Seele (נֶפֶשׁ), so jedoch, daß nur der lebende Körper, der die Seele oder den Geist hat, dadurch bezeichnet wird (vgl. 3 Mos. 17, 11. Hiob 12, 10.). Daher wird der Ausdruck auch gebraucht von lebenden Wesen überhaupt, die Fleisch haben (1 Mos. 6, 13.), insbesondere von Menschen, dem menschlichen Geschlecht »alles Fleisch« (1 Mos. 6, 12.). Dessen mit dem Nebenbegriff der Vergänglichkeit, der Hinfälligkeit, der Schwäche, woraus die Beschaffenheit des Fleisches im eigentlichen Sinne hinführt. So findet er sich denn auch als Prädicat, besonders in der Gegenüberstellung des menschlich und creatürlich Schwachen und des göttlich Starken oder im Gegensatz gegen Gott, oder den Geist. So 2 Chron. 32, 8. (mit ihm ist ein fleischlicher Arm; mit uns aber ist der Herr, unser Gott, daß er uns helfe) Jesaj. 31, 3. Ps. 78, 39. Hierher gehört wohl auch 1 Mos. 6, 3., diejenige alttestamentliche Stelle, in welcher man vielleicht am ehesten eine ethische Anwendung der Bedeutung von Fleisch annehmen könnte, wovon jedoch der Mangel an Analogie des Sprachgebrauchs im A. T. abhält, da ein guter Sinn sich ergibt, wenn man den Satz: »und er ist Fleisch«, von der aus der Zurückziehung des Waltens des göttlichen Geistes sich ergebenden Schwäche und Hinfälligkeit versteht, woran sich das Reifwerden zum Untergang schließt, dessen Nähe angedeutet wird. — Aus der Eigenthümlichkeit des Fleisches als des Weichen (im Gegensatz gegen Knochen u.) begreift sich auch die Entgegenstellung des fleischernen Herzens (בָּשָׂר לֵב) gegen das Steinerne, Genes. 11, 19. — Wenn endlich der Ausdruck: mein Fleisch (öfters mein Fleisch und Gebein) Verwandtschaft anzeigt (Nicht. 9, 2. u. a. Jesaj. 58, 7.), so geht dies zurück auf die Bedeutung Leib, und erklärt sich aus der Gemeinschaft des leiblichen Lebens zwischen solchen, die einem und demselben Geschlecht, Stamm, Volk angehören, indem sie ja in demselbigen Leibesleben des Vaters, Stammvaters sich begriffen und daraus hervorgegangen wissen.

So geht das A. T. über den physischen und metaphysischen (Gegensatz des Menschlichen und Creatürlichen gegen Gott und Geist in Bezug auf Macht, Bestand u.) Ge-

brauch des Wortes Fleisch nicht hinaus. Derselbe Gebrauch geht auch durch eine Reihe von Stellen der verschiedenen neutestamentlichen Schriften hindurch, und zwar in mancherlei Modificationen. Als Bezeichnung des Leibes, der äußeren Erscheinung des Menschenwesens wird das Fleisch nun auch leicht Bezeichnung der äußern Erscheinung überhaupt im Gegensatz gegen das Innerliche, Geistige, der äußeren Verhältnisse, Lage u. s. f. im Gegensatz gegen die tieferliegende Wahrheit und Wesenheit. So z. B. wenn Christus zu den Juden tabelnd sagt: „Ihr richtet nach dem Fleisch“ — d. h. dieses ist der Maßstab eures Urtheils, dieses bestimmt euch darin (Joh. 8, 15.); oder wenn Paulus Phil. 3, 3 f. von einem Sichverlassen auf Fleisch redet oder wenn er 2 Kor. 5, 16. sagt: „Von nun an kennen wir Niemand nach dem Fleisch“, d. h. so daß wir ihn nach dem beurtheilen, was er nach seinen äußeren menschlichen Verhältnissen ist (Jude oder Heide, reich oder arm, gelehrt oder ungelehrt, Sklave oder Freier) im Gegensatz gegen die neue Kreatur in Christo; oder wenn derselbe Apostel Röm. 4, 1. in Bezug auf Abraham die Frage aufwirft, was er gefunden (erlangt) habe „nach dem Fleisch“, d. h. vermöge eines Außerlichen, einer in die Augen fallenden Sache, wie die „Werke“, worauf das gleich Folgende hinführt, hier im Gegensatz gegen die Glaubensfassung des inwendigen Menschen. Diese Stelle könnte übrigens auch zu denjenigen gerechnet werden, in welchen „Fleisch“ das bloß Menschliche, und dessen Thätigkeit als eine der göttlichen Geistswirkung ermangelnde bezeichnet. — Jedenfalls tritt hier, wo die Beziehung auf die Werke stattfindet, das ethische Moment ein, zunächst so, daß die sittliche Schwäche des sich selbst überlassenen Menschen, sein Unvermögen zu wahrhaft gottgefälligem Thun oder Verhalten angezeigt wird. Dieselbe Schwäche, theils in praktischer, theils in intellektueller Beziehung ist auch anderwärts gemeint oder ausgesprochen, wie Röm. 6, 19. Matth. 16, 17. (Fleisch und Blut — Menschen in ihrem Fürstichseyn betrachtet, ohne göttliche Offenbarung und Erleuchtung, unfähig, die Gottesohnschaft Christi zu erkennen und Andern aufzuschließen); dergleichen Matth. 26, 41., wo die niedere, irdische, sinnliche Seite des Menschenwesens der höheren, dem „Geiste“ entgegensteht, als eine solche, die schwere sittliche Proben zu bestehen nicht reichend ist, oder in Ansehung derer der Mensch schwach, unvermögend ist und leicht der Versuchung unterliegt. Als Grund dieser Schwäche aber erscheint die in dem Fleisch wohnende Sünde, Röm. 7, 18. vgl. 17. 20., vermöge deren der Mensch in Zwiespalt ist, wie mit Gott, so in sich selbst, indem der inwendige Mensch, der selbstbewußte Geist in ihm (νῶς) dem sich ihm kundgebenden göttlichen Willen (Gesetz) zustimmt und Wohlgefallen daran hat, das darin gebotene Gute thun möchte, das darin verbotene Gute nicht mag, aber durch das Fleisch, welchem die Sünde einwohnt, durch das von der Sünde in Besitz genommene niedere sinnliche Leben gehemmt wird, also daß es zu keinem Vollbringen des Guten kommt, vielmehr zu einem Thun des Bösen, dem göttlichen Gesetz Widerstreitenden, vgl. Röm. 7, 7—25; 8, 3. Das sündige Fleisch (σὰρξ ἁμαρτίας) macht das göttliche Gesetz unwirksam, so daß dieses zwar den Beifall des innern Menschen gewinnt, aber eine entsprechende Vollziehung nicht zuwege bringt, wegen der entgegenwirkenden Lust (zum Verbotenen) oder Unlust (zum Gebotenen) des Fleisches. Daher fällt das „Sehn im Fleische“ zusammen mit einer solchen Wirksamkeit der sündlichen Affecte (παθήματα ἁμαρτιῶν) im Organismus (ἐν τοῖς μέλεσιν), welche ein Fruchtbringen für den Tod, d. h. ein gottwidriges zum Verderben führendes Verhalten zur Folge hat (Röm. 7, 5. vgl. 8, 8. 9.). Und „dem Fleische gemäß seyn, leben, wandeln“ ist ein sündlicher Zustand, ein sündliches Verhalten; Fleischesgesinnung ist Feindschaft gegen Gott (8, 4. 5. 7. 12 f.). Weise seyn dem Fleische nach ist eine verkehrte, ungöttliche, widergöttliche Weisheit (1 Kor. 1, 26. vgl. 2. 19—25.). Anschläge machen, kämpfen, sich rächen, so daß Fleisch das dazu Bestimmende oder Bewegende ist (βουλευσθαι, στραμύνειν, κavaxάσθαι κατὰ σάρκα — 2 Kor. 1, 17; 10, 2; 11, 18.) ist etwas dem frommen Menschen, dem rechtschaffenen Knechte Christi Fremdes. Fleischeshüste, Fleischeshwülen, Fleischeshwerke stehen als sündliche entgegen dem heiligen geist-

lichen Streben und Thun, Gal. 5, 16 ff. Eph. 2, 3. Auf sein eigenes Fleisch säen ist ein sündliches Verhalten, das Gegentheil von einer Gesinnung und Handlungsweise, in der man sich durch den heil. Geist bestimmen läßt (säen auf den Geist), Gal. 6, 8. »Das Fleisch kreuzigen, des Fleisches Geschäfte tödten« ist die wesentliche Aufgabe des Christen, die er in der Kraft des ihm einwohnenden Geistes Christi tödt (Gal. 5, 25. Röm. 8, 13.). Fleischsinn ist der verkehrte, in der Abweichung von Christo befindliche Sinn, der in Hochmuth und dadurch in gefährlichen Irrthum hineinführt (Kol. 2, 18. 19.). Endlich »Fleischlichseyn« wird näher bestimmt als »Verkauftseyn unter die Sünde« Röm. 7, 12.

Diesem paulinischen Gebrauch des Wortes Fleisch entspricht auch der johanneische, wenn der Apostel von »Fleischeslust« redet als von etwas, was die Kinder Gottes nicht lieben, worauf sie sich nicht einlassen dürfen (1 Joh. 2, 16.), oder wenn er das Geberensseyn aus Fleisch dem Geborensseyn aus Gott oder aus dem Geiste entgegenstellt, als das zur Gemeinschaft mit Gott oder zum Reiche Gottes nimmermehr Befähigende. Beide aber gebrauchen das Wort auch als Bezeichnung des irdischen sinnlichen Menschenwesens, ohne damit den Begriff des Widerstrebens gegen den göttlichen Willen oder Geist zu verbinden. So Paulus, wo er von der davidischen oder israelitischen Abstammung Christi redet (Röm. 1, 3; 9, 5.), oder von demjenigen, worin Gott sich geoffenbart (1 Tim. 3, 16.); Johannes, wo er von eben dieser Offenbarung oder von der Menschwerdung des uranfänglichen Wortes handelt, 1 Joh. 4, 2. (χρῖστος ἐν σαρκὶ ἡλθὲν ὁ λόγος, 1 Joh. 1, 14. (ὁ λόγος σὰρξ ἐγένετο)). Christi Fleisch war kein sündliches; Gott sandte ihn nur in der »Gestalt« oder »Ähnlichkeit« sündlichen Fleisches (ἐν ὁμοιωματι σαρκὸς ἀμαρτίας), Röm. 8, 3. Dieses sündlose Fleisch nun, als Organ des Wortes, in welchem das Leben ist, ist Träger des göttlichen Lebens, dasjenige, wodurch dasselbe den im Fleische Lebenden sich mittheilt, zur Aufhebung ihres in der Sünde begründeten Todes, zur Verwirklichung ewigen Lebens in ihnen (Joh. 6, 51 ff.). Seine heilsame Wirksamkeit ist übrigens dadurch bedingt, daß er es hingibt (in den Tod) für das Leben der Welt (B. 51.), und daß es also verkört, ein geistdurchdrungenes, der irdischen Schwachheit entnommen, himmlisch und göttlich wird.

Bliden wir nun auf das Ganze zurück, so sehen wir die Bedeutung dieses Wortes einerseits sich erweitern von einem Theil des leiblichen Organismus zu diesem in seiner Ganzheit, und dann weiter zum Menschen überhaupt, jedoch so, daß die irdische sinnliche Seite seines Wesens, oder der Mensch in seinem irdischen Wesen und Leben in's Auge gefaßt wird; andererseits durch den Gegensatz sich vertiefen zu metaphysischer und ethischer Beziehung, wodurch es zwar herabgesetzt wird, indem es zur Bezeichnung des Schwachen, Fünftlichen, stüthlich und religiös Untüchtigen, ja Sündigen, Gott Widerstrebenden, dient, andererseits aber auch wieder gehoben, indem es das Medium der die Schwäche und Sündigkeit aufhebenden, ewiges Leben darbietenden Gottesoffenbarung bezeichnet. Hiernach kann es keineswegs als das an sich Böse, welches das Sündigwerden und Sündigen als nothwendige Entwicklung mit sich fährte, vorgestellt werden. Die Ansicht, daß saß die sinnliche Menschennatur sey als dasjenige, woraus sündliche Pässe nothwendig hervorgehen, ist eine der Schrift ganz und gar fremde und aufgebrungene. Das Fleisch ist an sich nicht böse oder sündhaft, es ist das Leibliche in seiner Lebendigkeit, als besetzt, also die Psyche mit in sich schließend, oder der äußere und innere Sinnenorganismus, welcher vermöge seiner Vereinigung mit dem Geiste die Formen des Vorstellens, Empfindens, Begehrens, die sogenannten Seelenvermögen mit ihren Functionen in sich begreift, und im normalen Zustand in seiner ganzen Thätigkeit durch den Geist bestimmt wird, insofern dieser mit Gott, aus dem er ist, in der rechten Gemeinschaft steht, in ihm und aus ihm sich selbst bestimmend. Durch die Sünde aber, in welcher diese Gemeinschaft gestört wird, wird auch die Macht des Geistes über das Fleisch alterirt, das psychisch-leibliche Leben mit seinem Centrum, dem Ich, tritt aus dem göttlichen Leben, aus dem Sichbewegen in der Weise des alles umfassenden göttlichen Geistes

heraus, es vereinzelt oder isolirt sich; und nicht mehr gehoben und getragen von den Kräften der oberen Welt, wird es nach unten gezogen, seine Richtung wird eine irdische, weltliche, und alle seine Functionen nehmen diesen Charakter an. Der Geist, durch göttliche Willensoffenbarung gemahnt und bewegt, macht zwar Versuche, die höhere Ordnung im Fleische wieder geltend zu machen, aber er dringt damit nicht durch, und als mahnendes, billigendes und strafendes Gewissen mag er dem Fleische gegenübertreten und in einzelnen Fällen ihm etwas abgewinnen, nimmermehr aber seiner selbstsüchtigen Richtung Meister werden, und es in die wahre Welt- und Selbstverleugnung einer nach oben gerichteten, der Weltlust ent sagenden Liebe wieder einführen. Ohnmacht der intellektuellen und praktischen Functionen in Bezug auf Aneignung des göttlich Guten und Vollbringung des göttlich Guten, ja Verfehrung des ganzen Vorstellens, Empfindens und Strebens ist nun der durch seine Anstrengung des sich selbst gelassenen Menschewesens zu hebende Zustand des Fleisches. Nur dadurch, daß durch eine unmittelbaren Gottesthat das dem Zusammenhang der Sündentwickelung entnommene Fleisch zum Organ des in die geschichtliche Menschheit eintretenden Urtheils gemacht wird, wird das ursprüngliche Verhältniß des Fleisches zum Geiste in der Menschheit wieder hergestellt, die verlorne Macht wieder gewonnen, das Fleisch in seinen normalen Stand zurückgeführt (der Logos Fleisch geworden wohnte unter uns, voll Gnade und Wahrheit u.).

Frägt man nun nach dem eigentlichen Ursprung der Sünde im Menschen, so wird man ebenso wenig dem Geiste oder inneren Menschen, welcher das Göttliche im Menschen und das eigentliche Organ der Gottesoffenbarung und -Mittheilung in ihm ist, und in religiös-sittlicher Beziehung als Gewissen sich bethätigt, als dem Fleische, d. i. dem Organismus der inneren und äußeren Sinne, diesem Organ des Geistes in seinem irdischen Daseyn, ihn zuschreiben dürfen. Sondern nach biblischer Lehrweise ist es das Herz, der Mittelpunkt der Persönlichkeit, in welchem alle Einflüsse göttlicher und weltlicher Art, oder göttliche und satanische, zusammenkommen, und in welchem die Selbstentscheidung nach der einen oder andern Seite hin liegt. Gibt nun das Herz satanischen Einflüssen Raum, läßt es Zweifel an Gottes Wahrheit, Mißtrauen in Gottes Liebe oder Güte, und damit Neigung Gott herabzusetzen und das Selbst ihm gegenüber zu erheben (Hochmuth), in sich aufkommen (1 Mos. 3.), so ist die Liebesgemeinschaft zwischen Gott und dem Menschen aufgehoben; der innenwärtige Mensch verliert seine Energie, das psychisch-leidliche Leben, die *oüg*, zu bestimmen; diese nimmt in ihren Functionen, in ihr Vorstellen, Empfinden, Begehren, in ihr Dichten und Trachten den Widerstreit gegen die göttliche Ordnung auf, bekommt den Charakter der Sündigkeit, welche gemäß ihrem Ursprung im Herzen zunächst eine Verfehrung der Persönlichkeit ist, ein Unabhängig- und Fürsichseynwollen des Ich, sowohl nach der Seite der absoluten Persönlichkeit, als in Bezug auf die coordinirten persönlichen Individuen, eine herrschende Neigung, das eigene Ich zum Mittelpunkt von Allem zu machen, Alles zu dieses als den höchsten Zweck zu beziehen, Alles zum Mittel desselben herabzusetzen, und daher auch Allem, was ihm im Wege steht, feindlich gegenüberzutreten — der Egoismus, die Feindschaft, Haß, Streit und andere auf Beschädigung des Mitmenschen zielende und hinführende Gesinnungen und Handlungsweisen in sich schließende oder im Verborgenen habende Selbstsucht; sodann aber das Besangenseyn in dem Weltlichen, Irdischen, worüber der Mensch herrschen sollte; eine ungeordnete Empfanglichkeit, Reizbarkeit, Zügellosigkeit oder eine Leidenschaftlichkeit nach dieser Seite hin, woraus die mondänen weltlichen, fleischlichen Lüste entspringen, die das Gepräge der herrschenden Sinnlichkeit an sich tragen. Daß Beides in der *oüg* seinen Sitz habe, und ihre Functionen eben die durch sie vermittelten Thätigkeiten und Zustände des Menschen den einen oder andern Charakter annehmen, das erhellt deutlich aus dem, was der Apostel Paulus die Werke des Fleisches hinstellt (Gal. 5, 19 f.) und worin eben so das egoistische, wie das sinnlich-leidenschaftliche Moment zu erkennen ist. Und daß nicht nur das Letztere, daß auch das Erstere in dem Begriff des Fleisches nach Paulus zu suchen sey, das nicht

wohl theils daraus, daß der Apostel in demselben Briefe 5, 13. der Warnung, die christliche Freiheit nicht zum Anlaß für das Fleisch, d. h. zur Aneizung, sein Gelüste geltend zu machen, werden zu lassen, die positive Ermahnung gegenüberstellt, vermittelt der Liebe einander zu dienen, theils daraus, daß er unstrittig denselben Gegenstand, den er sonst durch »Leben und Wandeln nach oder in dem Fleische und nach oder in dem Geiste« bezeichnet, anderwärts durch »sich selbst leben und Christo leben« ausdrückt (2 Kor. 5, 15. vgl. Gal. 2, 20. Röm. 14, 7 ff. 15, 1. 2.).

Welches nun von Beidem ausschließlich oder vorzugsweise gemeint sey, wenn die Schrift, insbesondere Paulus, von fleischlichem Wesen, Leben, Wandeln u. dgl. redet, das muß aus dem jedesmaligen Zusammenhang sich ergeben; und die Untersuchung wird zeigen, daß bald Beides zusammengefaßt sey, bald das Eine oder das Andere vorwalte oder auch ausschließlich hervortrete. Nur auf diese Art werden wir der Gesamtheit der Christensprüche gerecht; und sowohl diejenigen, welche mit Berufung auf die Verunsicherung der *σὰρξ* mit *σῶμα* oder *μέλη*, bloß die leiblich-sinnliche Seite des Menschenwesens darunter verstanden wissen wollen, und den Apostel Paulus, insofern er aus der *σὰρξ* die Sünde hervorgehen läßt, in manichäischen Irrthum besangen sehn, und in Widerspruch mit sich selbst und seinen sonstigen Erklärungen über die Sünde treten lassen, als auch diejenigen, welche das Moment der Selbstsucht ausschließlich gelten lassen wollen, thun der Schrift vielfach Gewalt an und können ohne Künsteleien nicht auskommen.

Wir möchten noch Eines hinzufügen, was für die Auffassung unseres Begriffs und des Verhältnisses des Fleisches zur Sünde von hoher Bedeutung seyn dürfte. Man kann wohl einerseits sich denken, daß der Mensch mit seinem psychisch-leiblichen Organismus (Fleisch) der Verführung leichter ausgesetzt war, weil die durch denselben bedingte vielseitige Abhängigkeit mit dem Bewußtseyn seiner Gottebenbildlichkeit zu contrastiren schien; andererseits aber liegt eben darin der Grund, daß die Sünde im Menschen eine Schranke hat, wodurch sie von dämonischer Bosheit zurückgehalten wird; daher seine Erlösungsfähigkeit. Und es ist eben darum bedeutungsvoll, daß das Fleisch auch das Organ der erscheinenden Selbstoffenbarung und »Mittheilung Gottes« wird.

Aus der reichen Literatur über *σὰρξ* mag als das Bedeutendste hervorgehoben werden: Tholud, Erneute Untersuchung über *σὰρξ* als Quelle der Sünde (Theol. Stud. u. Krit. 1855, 3.); Stirn in der Tüb. Zeitschr. 1831 (über die n. t. Anthropol.); Reander's Pflanzung des Christenthums durch die Apostel, S. 662, 737 (4. Aufl.). J. Müller, Lehre von der Sünde I. 734 ff. (3. Aufl.). Schmid, Bibl. Theol. des N. T. II. 264 ff. Rothe, Ethik II. 183. Hofmann, der Schriftbeweis I. 470. und Ved., Umriss der bibl. Seelenlehre S. 17 ff. Derselbe, die christl. Lehrwissenschaft S. 276 ff. Dr. Meyer in seinem exeg. Handb. an den betreffenden Stellen. Kling.

Fleischgenuss bei den Hebräern. Der Genuss von Fleisch ist dem Hebräer von Anfang an bis auf diesen Tag Etwas, darauf er einen besondern Werth legt, darin ihm aber das Gesetz gleichfalls gewisse Schranken gezogen hat, welche zur Zeit des Alten Bundes im Interesse der Religiosität und Humanität nöthig waren, mit demselben aber für das Volk des Neuen Bundes fallen sollten.

Die Erzpäter, welche dasselbe Hirtenleben führten, wie die heutigen Beduinen, lebten doch keineswegs wie diese beinahe nur von saurer Milch, Datteln und ungeäuertem Brod, sie griffen gerne und häufig nach einem Ziegenböcklein u.; Moses ersetzte den Israeliten, welche nach den Fleischtopfen Aegyptens sich zurückkehrten, den Mangel durch Schwärme von Wachteln; seine Geschichtsschreibung schildert den Menschen als den Herrn der Schöpfung, dem die Thiere schon seit den frühesten Zeiten auch mit ihrem Fleisch zur Nahrung dienen mußten; und die Gesetzgebung befördert den äfteren Genuss von Fleisch für Jedermann durch die häufigen Opfermahlzeiten. Natürlich waren es auch in Israel, wie bei uns, nur die Vermöglichen, welche sich diesen Genuss oft und reichlich gewähren konnten, und der tägliche Ueberfluß daran wird zweimal (1 Rön. 4, 22. 23.

und Nehem. 5, 18.) als etwas besonders Kennenwerthes erwähnt; das gelobte Land war aber, namentlich in seinen Wäldern jenseits des Jordans und auf den Abhängen des Gebirges Juda gegen der Wüste, so reich an Heerden, daß es bei der großen Menge von Opfern nicht an Fleisch und Fett fehlte und auch der unbemittelte Israelite hier und da zum Genuß von Fleisch gelangen mochte; auch Wildbrät, Geflügel und Fische waren und sind dem Hebräer eine beliebte Speise, und das gelobte Land war auch hieron reich genug in seinen Wäldern und Klüften und im See Genezareth.

Die Beschränkung des Fleischgenusses, welche dazumal Religiosität und Humanität erforderten, bestand in Folgendem:

1) War vornweg ausgeschlossen das Fleisch aller unreinen Thiere (Levit. 11, 1—31. vgl. B. 46 ff. Deut. 14, 1—19.), d. h. das Fleisch aller Thiere, welche a) zwar zu den vierfüßigen und Wiederkäuern gehören, aber nicht völlig (von oben nach unten) gespaltene Klauen haben oder dies haben aber nicht wiederkäuern (Hafen, Kameele, Schweine*); b) in's Geschlecht der Schlangen und kriechenden Ungeziefers gehören oder um ihres Mangels an Schuppen und Flossfedern willen dahin doch gerechnet wurden; c) zu den Insekten zwar gehören, aber nicht (wie dagegen z. B. die Heuschrecken, vgl. Matth. 3, 4.) vier Geh- und zwei Springfüße haben; d) unter den 20 oder 21 namentlich aufgezählten, aber nicht mehr vollständig zu errathenden**) Vogelarten begriffen sind. Die Aussonderung des Volkes Israel als eines gereinigten aus den heidnischen Völkern sollte auch in solcher Aussonderung der Fleischnahrung ein Abbild haben (wie umgekehrt Apg. 10, 10. der Apostel Petrus an dem Tische mit reinen und unreinen Thieren, die ihm zum Essen vom Himmel gebeten werden, ein Vorbild haben soll, daß der Unterschied der Völker mit dem neuen Bunde seine Geltung verloren habe), wobei alsdann die Auswahl der einzelnen unreinen Thiere theils durch Gesundheitsrückichten, durch landwirthschaftliche Verhältnisse, durch den Gegensatz gegen benachbarte Heiden und ihre besonderen Göthen geweihte Thiere, endlich durch den allen Menschen eingeborenen Widerwillen gegen gewisse Thiere bedingt seyn mochte.

2) Ebenso verpönt war der Genuß erstickten Fleisches, des Blutes, der Fettstücke und des heidnischen Opferfleisches: a) für erstickt galt das Fleisch von allen (reinen oder unreinen) gefallenen oder doch von Wild zerrissenen Thieren*** (חַיָּה וְחַיָּה וְחַיָּה עֶרֶב. 22, 30. Levit. 17, 15. Deut. 14, 21. vgl. Ezech. 4, 14.); auf gleicher Linie stand alles Fleisch, worauf ein solches Aas gefallen war oder das in einem offenen Gefäß in einem Reichenzimmer gestanden hatte; b) zum Blut ward auch gerechnet alles Fleisch, daraus das Blut noch nicht völlig abgesondert war (jedoch, wie es scheint, mit Ausnahme der Fische, da immer nur von חַי וְחַיָּה die Rede ist); auf diesem Genuß stand sogar die Todesstrafe, denn das Blut der Thiere war dem Herrn zur Versöhnung der Sünden geweiht und alles Blut galt als der Sitz des Lebens, wovon im Gegensatz gegen die blutdürstigen heidnischen Opferritualzeiten der Israeliten eine heilige Scheue erfüllen sollte (Levit. 3, 17; 7, 26 f.; 17, 10—14; 19, 26. Deut. 12, 16. 23 ff. vgl. Ezech. 33, 25. 1 Sam. 14, 32 ff. Judith 11, 11.); c) gleichfalls die Todesstrafe stand auf dem Genuß der Fettstücke der Rinder, Ziegen und Schaafe, da sie als das Vorzüglichste an den Thieren auf den Altar gehörten (Levit. 3, 14—17; 7, 25.); d) heidnisches Opferfleisch verbietet Moses um der Gemeinschaft willen mit Heiden

*) Erlaubt war also das Fleisch von Rindern, Schaafe, Fiegen, Hirschen, Gazellen, Stiegenböden u. dergl. — lanter Thiere, welche sich nicht vom Fleisch anderer Thiere nähren.

**) Unzweifelhaft darunter sind die Adler, Geyer, Strauße, Enten, Pelikane.

***) Der Thalmud rechnet darunter überhaupt alle Thiere, welche gewaltsam, aber nicht durch die Hand des Schächters um's Leben gekommen sind oder doch eine tödtliche Wunde empfangen haben, ja sogar, welche, wie etwa eine Gans, welcher beim Stoppen ein Weisshörnlein in die Brusthöhle gekommen, ohne rechtzeitiges Schlachten erlösen könnte oder bei deren Schlachten das Schächtermesser auch nur die kleinste Scharte gehabt hatte (cfr. Mischna. Chollin c. 3.).

(Exod. 34, 15. Num. 25, 2. cfr. Aboda sara 2, 3.); die spätern Juden erklärten daher selberrichtig alles Gefochte und Gebadene eines Nichtjuden für unerlaubt zum Genuß (Aboda sara 2, 3. 6. cfr. Schechlith 8, 10.); unsere modernen Juden nehmen es damit nicht mehr genau, nur gerade die Fleischspeisen ausgenommen, wiewohl dies aus folgenden zwei anderen Ursachen:

3) a. Nach Genes. 32, 33. essen die Juden, um der Verrenkung der Hüfte Jakobs willen in seinem Gebetskampfe, nichts von der Spannader (רֶמֶז רִי, wahrscheinlich der nervus ischiaticus) der Hüfte, wiewohl merkwürdiger Weise die Gesetzgebung darüber schweigt; da aber die Juden erst allerneuester Zeit darauf gekommen sind, diese Spannader auszuschneiden aus dem Fleisch der Hüfte, und dazu nur in Orten mit großen israelitischen Schlachthäusern es practicirt wird, so verzichten die Juden heute noch, wo sie mit jenem Ausschneiden nicht umzugehen vermögen, auf das Hinterstück, soweit jene Ader sich hindurchzieht; b) nach Exod. 23, 19; 34, 26. Deut. 14, 21. untersagt das Gesetz, das Bäcklein zu kochen in der Milch seiner Mutter*), gegenüber der Rohheit, nemlich heidnische Nachbarnvölker aus raffinirter Feinschmederei oder (wie Abarbenel berichtet) aus einem uns unbekannten Aberglauben aller natürlichen Scheue vor dem Bande zwischen dem Jungen und seiner Mutter Hohn sprachen; — aber was haben die Rabbinen (anfangs, nämlich in der ersten Hälfte des 2. Jahrhunderts n. Chr. v. noch unter dem Widerspruch Einzelner aus ihrer Mitte) daraus gemacht! — um nämlich niemals, auch noch so unwissend und noch so geringfügig gegen dieses Verbot zu verstoßen, ordneten sie an (Mischn. Chollin c. 8.) und gilt noch heutzutage unter den Juden, daß niemals Milch- und Fleischspeise zugleich, oder doch bevor eine oder die andere als gehörig verdaut anzunehmen wäre, genossen werden dürfe, damit nicht möglicher Weise die Milch einer Mutter und das Fleisch ihres Jungen in Einen Magen kommen und sich dort vermengen könnten! ja, sie sind um dieses Verbots willen soweit gegangen, den Gebrauch abgezonderter Geschirre für Fleisch- und für Milchspeisen anzuordnen, um Beide völlig auseinanderzuhalten, wie dies täglich in eines jeden rechtgläubigen Hebräers Haushaltung zu bemerken ist.

W. Preffel.

Fleisch, s. Bußgrade.

Fleury, Claude, ward zu Paris am 6. Decbr. 1640 geboren. Er war der Sohn eines aus Rouen stammenden Advokaten, welcher für eine gründliche Erziehung seines talentvollen Sohnes sorgte, und ihn darum in die damals berühmteste Schule, das Jesuitencollegium zu Clermont sandte. Schöne Wissenschaften, Geschichte und Recht waren der erste Kreis seines gelehrten Treibens. Mit 18 Jahren ward er Parlamentsadvocat, und beschäftigte sich 9 Jahre lang mit öffentlicher Gerichtspflege. Sein stilles, dennoch vom Thatendrang besetztes Gemüth bestimmten ihn dem geistlichen Stande. Nachdem er Priester geworden war, wurde er 1672 zum Erzieher der Prinzen Conti, der Gespielen des Dauphin, gewählt. Nach Vollendung dieser Erziehung übergab ihm Ludwig XIV. die Erziehung seines natürlichen Sohnes, des Grafen von Vermandois, die er nicht vollendete, da sein Jögling 1683 starb. Er erhielt nun die Cistercienserabtei Locdieu, endlich wurde er 1689 zum Sous-Précepteur der Herzoge von Bourgogne, Anjou und Berry ernannt. Im Jahre 1696 erwählte ihn die Academie zu ihrem Mitgliede. Nach vollendeter Erziehung der Prinzen verließ ihm Ludwig XIV. die Abtei Argenteuil, welche jedoch der seinen übernommenen Pflichten getreue Mann nicht beehlt,

*) Luther übersetzt die Worte רֶמֶז רִי umschreibend mit: „so lange es noch an der Mutter hangt“, wornach das betreffende Gesetz ein Ausfluß der Barmherzigkeit gegen diese Thiere und der Fürsorge für die Gesundheit der Menschen wäre: — schade, daß diese Uebersetzung sich nicht wohl rechtfertigen läßt, wie denn auch die LXX und die Vulgata es wörtlich übersetzen und die Rabbinen allezeit es wörtlich verstanden, nur daß diese letzteren in ihrer casuistischen Neugierigkeit dem Verbot, das doch eine ganz specielle Veranlassung hatte, eine in's Lächerliche gehende Ausdehnung gaben.

sondern sie in die Hände des Königs wieder zurückgab. Von jetzt an überließ er sich ganz seinen gelehrten Arbeiten. Nach Ludwigs XIV. Tode ward er jedoch an den Hof zurückberufen und zum Beichtvater des jungen Königs ernannt. Man behauptet, der Prinz habe bei dieser Ernennung zu Fleury gesagt: „Ich habe Sie gewählt, weil Sie weder Jansenist, noch Molinist, noch Ultramontan sind.“ Im Jahre 1722 legte er wegen hohen Alters diese Stelle nieder, und starb am 14. Juli 1723 in einem Alter von 82 Jahren. Sein Zeitgenosse Lemaitre de Claville schildert ihn mit den Worten: „Nie war ein Mann gelehrter und einfacher, demüthiger und erhabener. Er war sanft, herablassend, wahr, stets mehr leistend, als er leisten zu können glaubte. Nicht ein Wort, das nicht eine Höflichkeit, nicht eine Handlung, die nicht eine Tugend gewesen wäre.“ Sein schriftstellerischer Ruf ward durch verschiedene Arbeiten glänzend. Schon 1679 erschien sein *Catéchisme historique* (Paris 1679; in's Spanische übersetzt, Paris 1707, in's Deutsche, Wien 1750); 1682 erschien sein Werk über die Sitten der Christen (Paris 1682, 1712, 1772; in's Deutsche übersetzt von J. Enkhufen, Hannover 1718), ein Werk, in dem das Geschichtliche mit dem sittlichen Zweck verknüpft wird. Sein Hauptwerk Fleury's ist sein 1687 erschienenes Kirchenrecht (Paris 1687, 1722; in's Lateinische übersetzt von Gruber 1724—1733). Schon 1682, als aus der Kirchensammlung zu Paris die Verhältnisse des französischen Staats zum römischen Stuhl festgestellt wurden, war Fleury einer der lauten und eifrigsten Vertheidiger kirchlicher Freiheit in Staats- und bischöflicher Verwaltung. In seinem Kirchenrecht vindicirt er dem Bischof alle Gewalt, welche Jesus den Aposteln gegeben. „Die Wahl des Bischofs war in den ältesten Zeiten frei. Das Vorbehalten von Pfründen ist ein Mißbrauch der Päpste. Das Geschäft der Bischöfe ist Predigt, Beichte, Seelsorge; dann erst das Lehren.“ In der Lehre von dem Sachenrecht erklärt Fleury, die älteste Kirche habe kein Eigenthum gehabt, die Zehnten seyen nicht göttlichen Ursprungs, und dürfen abgeschafft werden. In dem Abschnitt von den Gerichten sagt er, die Gewalt der Geistlichen liege nicht von dieser Welt, sie bedürfen keines eigenen Gerichtshofs; die kirchliche Gerichtsbarkeit erstreckte sich bloß auf geistige Dinge, und als allgemein gültiges Kirchenrecht lasse sich das frühere Kirchenrecht Frankreichs nachweisen, dessen beide Hauptgrundzüge sind: die Macht der Kirche ist rein geistig, und: der Papst ist kein Zwingherr, er ist an die Gesetze der Kirche gebunden. — Fleury wollte diese freieren Ansichten auch öffentlich in einer größeren Arbeit vertreten, und schrieb von 1691—1720 sein Hauptwerk: *Histoire ecclésiastique*, 20 vol., in welchem er die Begebenheiten der christlichen Kirche vom Himmelfahrtstage an bis zum Jahr 1414 darstellt. In der Vorrede zu diesem Werk erklärt Fleury, es solle ebensowenig eine Waffe gegen die Langeweile, als ein Förderungsmittel für Neugierde seyn, es sey nicht für Theologen und Gelehrte von Nache, sondern lediglich für gebildete Christen geschrieben, um Anhänger für Religion und Christenmoral zu gewinnen. Die Kirchengeschichte ist ihm die Geschichte der menschlichen Philosophie. Absichtlich vermeidet er gelehrte Untersuchungen; die Citate und Quellen fehlen zum größeren Theil. Voltaire erklärte diese Kirchengeschichte für die beste, die man je gemacht habe. Das erklärt sich aus der freien Behandlung, welche sich Fleury über einzelne Gegenstände erlaubt. Mit dem 6. Jahrhundert setzt er das Ende der schönen Tage der Kirche. Er tadelt die Unwissenheit und Rohheit des Mittelalters, die Reliquien- und Wundersucht, die Vermengung der heidnischen Ceremonien mit dem Christenthum, den Aberglauben und Fanatismus, die Sklaverei des Orients, die Jagd und das Kriegsführen der höheren Geistlichkeit. Einen großen Theil des Uebels in der Zeit setzt er in die weltliche Herrschaft der Kleriker und in die nicht scharf gezogene Scheidewand zwischen geistlicher und weltlicher Macht. Gregor VII. Betragen gegen Heinrich IV. war nach seinem Urtheil eine rechtswidrige Usmahrung; Könige, sagt er, können wohl die Theilnahme am Heiligthum verlieren, nicht aber durch geistlichen Machtpruch die Krone oder das Scepter! Ebenso hält er es für einen Bischof schimpftich, die Hände in das Blut der Reher zu tauchen, weltliche Strafe gegen Aenderdenkende ist ihm ver-

werthlich. Dennoch ist er von religiöser Befangenheit und Leichtgläubigkeit nicht frei. Das Heidenthum hat ihm gar keinen Werth; die katholische Kirche hat ausschließlich und allein das Alte, und das Alte ist die Wahrheit, während er in der unlängbar neu hinzugekommenen katholischen Disciplin und Dogmatik nur neue Erklärungen der alten, unfehlbaren Lehre sieht. Er glaubt, eine Geschichte des Christenthums verliere ohne Wunder ihre Wahrheit und Heiligkeit, und merzt dieser Liebe zur Heiligkeit wegen manches Fabelhafte nicht aus. Auch ist die ganze Anlage des Buchs durch häufige Anführung von Märtyrergeschichten von zu breiter Gestalt. Daß dieses Werk ebenso übertriebenen Tadel als unverdientes Lob je nach dem Parleistanbspunkt fand, läßt sich erwarten. Ueber ersteren ist zu vgl. eine Abhandlung von Joh. Fr. Lebel (Tübingen 1801): „De Claudio Fleuryo, Catholicoe an Aetholico?“ Fleury führt die Kirchengeschichte bis auf den Anfang der Kirchenversammlung zu Constanz. Seiner unwürdigen Männer haben das Werk fortgesetzt: Claude Fabre, Priester des Oratoriums in Paris, und Alexander la Croix, ein unbescholtener Carmeliter, setzten vom Jahr 1414—1778 die Kirchengeschichte fort. Ein freimüthiger katholischer Geschichtsschreiber rüth dem Carmelitermönche die Aufsicht über die Rüchengewächse seines Klosters statt der erfolglosen Untersuchung kirchenhistorischer Quellen an. Noch besitzen wir von Fleury einen Entwurf der Kirchengeschichte von 1414—1517, welchen er im Manuscripte hinterließ. Er findet sich zuerst abgedruckt in der neuesten Ausgabe des ganzen Werks, die 1840 in Paris bei Didot in 6 Bänden in gr. 8. erschien. Erst nach dem Tode Fleury's erschien auch sein *Discours sur les libertés de l'Eglise gallicane*. (Vgl. v. Reichlin Welschegg, *Gesch. d. Christenth.*, Bd. I. *Dupin*, nouvelle biblioth. T. 18.) Dr. Th. Pressel.

Fleury, Stadt mit berühmter Abtei (Floriacum) oder St. Benedict auf dem rechten Ufer der Loire, unweit von Sully, in der Diöces von Orleans. Das Kloster ward von Ricobod, Abt zu St. Nian in den ersten Jahren der Regierung Chlodwig II. (638 bis 657) gestiftet. Die Mönche lebten unter der Regel des St. Benedict, der erste Abt war Mummolus, der den später heilig gesprochenen und als Märtyrer verehrten Mönch Aigulf nach dem von den Longobarden verödeten Monte Casino sandte, die Reliquien des h. Benedict's von dort nach Fleury zu schaffen. Diese Uebersiedelung der Ueberreste des hochverehrten Heiligen (653) machte Fleury, wie sich Pabst Leo VII. ausdrückt, zum „caput ac primas omnium coenobiorum“; und natürlich geschahen hier von nun an durch den heiligen Patriarchen der abendländischen Mönche so viele und seltsame Wunder, daß vier Bände mit ihrer Aufzählung angefüllt wurden (cf. *Floriacensis vetus bibliotheca Benedictina etc. Opera Joannis a Bosco*, Lugduni 1605). Vermehrt wurde zudem das Ansehen des Klosters durch ein „hospitale nobilium“ und ein „hospitale pauperum“, errichtet von Ludwig dem Frommen, und durch einen Zuwachs von Reliquien aus dem Kloster St. Denys sammt einem jährlichen großen Fest zu Ehren derselben, wie auch zu Ehren des h. Benedict am 4. Dezember alljährlich ein großes Fest gehalten wurde, welches zugleich ganz Frankreich feierte. Als die wilden Horden der Normänner in die Gegend kamen, flüchteten die Mönche von Fleury sich und alle ihre Reichthümer, auch die Reliquien des Leibes ihres h. Benedict's; das leere Kloster ward von den Barbaren in Brand gesteckt. Als diese 878 abermals nach Fleury kamen, schlug der tapfere Abt Hugo sie auf's Haupt; als sie zum dritten Mal heranrückten, und Keinald sich im Kloster häuslich niederließ, und sogar im Schlaftaale der Mönche sehr heidnische Verbrechen verübte, soll ihm Nachts St. Benedict im Traum erschienen seyn und ihm den nahen Tod angekündigt haben. Dieser erfolgte auch unter furchtbaren Zeichen, und von nun an fürchteten die Normänner den h. Benedict vor allen Heiligen Galliens. Mittlerweile hatten die reich und mächtig gewordenen Fleurensen die alte Frömmigkeit des Klosters ganz abgelegt und der Gehorsam hatte einem wilden, zügellosen und habgüchtlgen Treiben Platz gemacht. Das Erbarmte den Grafen Eustard, der vom Könige Raul den ersten Befehl erhielt, die Klosterbrüder zur Ordnung zu bringen. Eustard nahm den h. Odo, zwei andere Grafen und zwei Bischöfe mit sich, um seiner Sendung Ansehen zu geben.

Als aber der Zug nach Fleury kam, griffen die Mönche zu den Waffen, und während die Einen die Eingänge vertheidigten, standen die Andern auf den Dächern, um mit Steinswürfen sich der Einführung eines auswärtigen Abtes zu widersetzen. Nach längigen vergeblichen Unterhandlungen beugte ein rascher und kühner Entschluß Odo's den Trotz der Mönche. Er ritt ganz allein auf das Kloster zu, den erschauerten Mönchen entfielen die Waffen und sie sanken dem Heiligen reumüthig zu Füßen. Odo blieb nur einige Zeit zu Fleury, und stellte die Ordnung so vollkommen wieder her, daß man hat darauf nicht bloß in Frankreich, sondern auch in England wieder anfangen, Mönche auf Fleury kommen zu lassen, um der Besserung und um des Unterrichts willen, dem sie sich vorzüglich gewidmet hatten. Ihre Schule des Klosters ward eine der berühmtesten, je daß sie nicht selten gegen 5000 Zöglinge zählte, deren Jeder, so bald es ihm irgend möglich war, bei seinem Abgang der Klosterbibliothek, für welche die Mönche allgemein sorgten, zwei Handschriften schenkte. Den Ruhm dieser Schule hob hauptsächlich ihr Schüler Abbo, der nach England berufen wurde, um die dort gesunkenen Wissenschaften wieder in Aufnahme zu bringen. Der Fleurensen, die sich als Schriftsteller hervorhoben, sind aber nur wenige. Das Kloster soll dagegen im Besitze eines großen Manuscripten- und Bücherschatzes gewesen seyn, deren Verlust in Folge der Religionskriege sehr empfindlich war. Fleury vermochte sich nicht mehr zum alten Glanz emporzuschwingen, und so konnten die Fleurensen nichts Besseres thun, als sich an die Congregation des h. Maurus, eines der treuesten Schüler Benedikts, anzuschließen. Von den Fleurensen Mönchen hat zu unterscheiden die Floriacensen oder Florensen, welche den Abt Joachim von Floris zum Stifter haben (Encyclopädie von Ersch und Gruber). Dr. Th. Pressel.

Hloboard oder Frodoard, Presbyter und Canonikus des Erzbisthums Rheims, war mehrfach verflochten in die Geschicke seiner Diöcese, ging in Folge der Ergebenheit gegen seinen Erzbischof eine Zeitlang seines Amtes und selbst seiner Freiheit verlustig und starb im Jahr 966, nachdem er selber zweimal vergebens zu Bisthümern erwählt worden war. Er gehört zu den fleißigsten und werthvollsten Chronisten der Geschichte seiner und der vorangehenden Zeiten. In seiner Chronica vom Jahr 919 bis 966 finden sich viele ausführliche Beiträge zur französischen, italienischen und deutschen Geschichte. Sein zweites Werk: *historia ecclesiae Rhemensis* enthält viele urkundliche Mittheilungen aus den Archiven der Kirche von Rheims und ist überhaupt mit einer bei den gewöhnlichen Chronographen seltenen Gründlichkeit abgefaßt. Selbstverständlich ist eine gewisse Parteilichkeit für seinen Erzbischof; ebensowenig dürfen eine Anzahl legendenartiger Mittheilungen befremden. Die Chronik findet sich abgedruckt bei *Duchesne*, *Scriptor. vet. hist. Normann.* Tom. II. p. 590—622. Die zweite Schrift wurde zuerst herausgegeben von *Sirmond*, Paris 1611. 8.; dann von *Pithoeus* in *Scriptt.* XII. coetaneis II. p. 109 sq. Vergl. *Fabricii Bibl. med. et inf. latinit. s. v.* und *Schröder*, *Kirchengesch.* Bd. 21. S. 154.

Hundeshagen.

Florentius, ein im christlichen Mittelalter und insbesondere in den Martyrologien öfters wiederkehrender Name. So wird ein Florentius als Bischof von Vienne in südlichen Frankreich genannt, welcher 258 n. Chr. den Märtyrertod erlitten haben soll, und dessen Gedächtniß auf den 3. Januar gefeiert wird; ein Florentius, welcher 260 in Numidien jenes Todes gestorben seyn soll, und dessen Gedächtnißfeier auf den 30. April verlegt ist; ein Florentius, der zur Zeit der Verfolgung unter Decius für das christliche Bekenntniß gestorben sey, weshwegen er zu Perugia als Heiliger verehrt und sein Gedächtniß am 1. Juni gefeiert wird; ein als Märtyrer und Heiliger zu Sevilla am 23. Februar gefeierter Florentius soll dort 485 gestorben seyn; ein afrikanischer Bischof dieses Namens, ein eifriger Gegner des Arianismus, ward um 500 vom König Hunnerich nach Corsica verbannt, von wo er sich nach Treviso in Italien begeben haben und dort gestorben seyn soll. Noch ein Florentius kam nach der Mitte des 7. Jahrhunderts in das Elsaß, und folgte dem h. Arbogast auf dem Bischofsstuhle zu Straßburg 663, wo er auch 675 starb. Von den Schriften dieser Märtyrer und Heiligen ist uns nichts bekannt.

Als Schriftsteller erscheint ein englischer Abt Florentius, welcher das Leben des h. Iodocus, eines englischen Königssohnes und Märtyrers aus dem 7. Jahrhundert schrieb, und ein Florentius, Presbyter zu Rouste in der Dauphiné, der das Leben der h. Rustitula oder Marcia († 632) schrieb.

Biel bedeutender als die genannten ist der englische Chronist Florentius, mit dem Beinamen Davonius, Mönch zu Worcester. Dieser schaltete der Universalchronik des Isidors Marianus Scotus die lateinische Uebersetzung der angelsächsischen Chronik, Antiquae aus Beda, den größten Theil von Asser's Biographie des Alfred und manche werthvolle, besonders genealogische Nachrichten ein, und führte sie bis zu seinem Todesjahr 1118 fort. Er hatte nicht nur vorzügliche Handschriften vor sich, sondern übersezte auch das Angelsächsische richtiger als die andern Chronisten. Da Florentius tren dem Marianus Scotus folgte, so wurde sein Chronicon häufig als das Chronicon Mariani bezeichnet. Das Werk ist von einem andern Mönch desselben Klosters bis zum Jahre 1141 fortgeführt. Gedruckt ist es zu London 1592. 4.; zu Frankfurt 1601. Fol. *Pertz, Monum. Germaniae. T. VII. p. 495 sq. Vgl. Lappenberg, Gesch. von England. I. S. LVIII. f., II. S. 210. 294.*

Dr. Th. Pessel.

Florentius, Rademin, s. Brüder vom gemeinsamen Leben.

Florenz, Kirchenversammlung, s. Ferrara.

Floriacenser oder der Orden von Flore, auch Florenser und Florianer genannt. Stifter dieser Congregation war Joachim, der Weissager, Abt von Flora oder Floris in Calabrien, geb. 1111, oder 1130, gest. 1202. Nach Beendigung der Schule wurde der talentvolle 14jährige Knabe von seinem Vater, einem Notar, an den Hof des Königs von Neapel, Rogers II. gebracht; aber bald verließ der Sohn überdrüssig die Eitelkeiten der Welt und faßte den Entschluß, nach Palästina zu gehen, und reiste dahin wider seines Vaters Willen ab. Unterwegs wollte ihn schon sein Entschluß wieder reuen; in Konstantinopel aber erschreckte ihn eine verheerende Pest so sehr, daß er plötzlich der Weltkraft entsagte, seine kostbaren Kleider ab- und ein Einsiedlerkleid anlegte, und seine Reise barfuß fortsetzte. In Palästina angelangt, soll er die ganze Fastenzeit auf dem Berge Thabor zugebracht haben, um bei größter Enthaltfamkeit und Abgeschiedenheit von allem menschlichen Umgang allein Gott und der Betrachtung göttlicher Dinge zu leben. Dieses habe nun Gott so wohlgefallen, daß er ihm zur Belohnung am Ocktag alle Wissenschaft eingegeben und eine Kenntniß der dunkelsten Geheimnisse der h. Schrift verliehen hätte. Hiemit steht freilich im Widerspruch, daß seine später gegen den Magister Sententiarum geschriebene Schrift auf der allgemeinen lateranischen Kirchenversammlung im Jahr 1215 als heidnisch verdammt worden. Diese Verdamnung, die nur auf seine Schriften ging, verhinderte freilich nicht, daß man ihm nach seinem Tod einen öffentlichen Dienst anstellte, welchen Gott durch die vielen Wunder, die auf seinem Grabe vorgegangen seyen, gebilligt haben soll. Als Joachim nach Calabrien zurückgekehrt war, hielt er sich eine Zeit lang in dem Kloster Sambuca auf, wo er das Amt eines Thürwärters verwaltete, und darauf ging er nach Corazzo, wo er dem Orden der Cistercienser beitrug. Nach dem Tode des Abtes dieses Klosters ward er zum Prior erwählt, regierte aber diese Abtei nur drei Jahre, und begab sich dann 1183 in eine Einöde, wo er einige seiner Werke schrieb. Da sich unterdessen 2—3 Schüler und Genossen an ihn angeschlossen hatten, so begab er sich mit diesen nach Flore, wo sie sich einige kleine Zellen erbauten, und als seine Schüler sich vermehrten, so legte er den Grund zu dem berühmten Kloster Flore, das sich schnell hob und Anhänger fand, die sich den Einrichtungen dieser neuen Mönchsgesellschaft angeschlossen. Joachim entwarf nun besondere Satzungen zum Besten seines Klostervereins, die vom Papst Celestin III. 1196 bestätigt wurden. Auch an Wohlthätern, die das Kloster Flore mit irdischen Gütern bedachten, fehlte es nicht, wie ihm z. B. Kaiser Heinrich VI. große Güter schenkte, die noch durch seine Gemahlin, die Kaiserin Konstantia vermehrt wurden. Allmählig erhielt die Stiftung mehrere Klöster in Neapel und beiden Calabrien, war aber auch eine Zeit lang der Verfolgung ausgesetzt,

weil ihr Stifter der Häresie verdächtigt wurde. Dies veranlaßte Joachim, im J. 1200, noch eine Art von Glaubensbekenntniß aufzusetzen, worin er nicht nur alle seine Schriften aufzählt, sondern sich auch ausdrücklich über die Eile, in der er seine Werke verfaßte, entschuldigt, und seine Nachfolger auffordert, alle seine Bücher dem päpstlichen Gutachten zu unterstellen, da er nichts gegen den römischen Stuhl gelehrt haben wolle, und selbst Alles verdamme, was das Oberhaupt der Kirche nicht für rechthgläubig anerkenne. Joachim starb in seinem Kloster St. Martin de Canale am 30. März 1202. Einige Jahre später wurde sein Leichnam in die Abtei Flore gebracht, wo sogleich auf seinem Grab viele Wunder geschahen. Sein Nachfolger, der Abt Matthäus, wurde vom Papste so sehr begünstigt, daß ihm 1224 der Bischofsstuhl zu Gerenza anvertraut wurde. Schnell vermehrten sich die Häuser des Ordens, so daß 34 Klöster gezählt wurden, darunter vier Frauenklöster, das vornehmste zu St. Helena bei Amalfi. Alle diese Klöster erkannten den Abt von Flore als ihren General. Im J. 1227 hatte Gregor IX. den Cisterciensern befohlen, keinen Floriacenser in ihren Orden übertreten zu lassen, weil die Satzungen des Ordens von Flore viel strenger waren als die übrigen. Dies reizte die Cistercienser zu Neid und geheimen Ränken, bis es ihnen gelang, die Florenser um ihr Ansehen und ihre Selbstständigkeit zu bringen. Doch erhielt sich Flore, so lange es reguläre Rechte an seiner Spitze hatte; als aber 1470 der erste Kommandatarabt in der Person Ludwig von St. Angelo gegeben wurde, traf auch die Mönche von Flore das gewöhnliche Loos, das weltliche Rechte über die Klöster brachten: die Güter des Klosters wurden schlecht verwaltet und die Mönche aus Eigennutz der Vorgesetzten gedrückt. Die meisten von Flore abhängigen Klöster in Calabrien und Basilicata traten 1505 zu den Cisterciensern, während einige andere dem Kartäuser- und Dominikanerorden einverleibt wurden. Das Kloster Flore selbst verband sich mit der Congregation von Calabrien. Was die Kleidung der Floriacenser betrifft, so war solche von grobem weissem Zeuge, und der Gestalt nach fast der der Cistercienser gleich. Sie gingen barfuß und nahmen im Chor eine Kutte über ihre ordentliche Kleidung. Vgl. Helgot, Klosterorden, Bd. V. S. 454—464.

Dr. Th. Preffel.

Florian, St., Märtyrer. Als dieser römische Kriegermann in den Tagen der dioklet. Verfolgung hörte, daß in Panriakum (Porch, in Norikum, Oberösterreich) 40 Christen in Gefängnisse geworfen und gepeinigt werden, versagte er sich dahin, und gab sich selbst als Christen an. Unerschütterlich in seinem Bekenntniß wurde ihm ein Stein um den Hals gehängt und er in der Enns ertränkt. Aber der Fluß spülte den Leichnam auf einem Felsen aus, wo ihn ein Adler mit ausgebreiteten Flügeln beschützte; derselbe wurde schon unter Wundern an dem von ihm einer Dame in einer Vision bezeichneten Orte begraben, zwischen den Mündungen der Traun und der Enns etwas landeinwärts. Die früh angelegte Cella verwandelte sich in ein Kloster, welches mit seiner Burg (Ennsburg) in den Avaren- und Ungarnzügen bald Schutz bot, bald zerstört wurde. Neu begründet und den regulisten Chorherren St. Augustins übergeben wurde es um 1070, und blühte nun unter dem Schutze der Bischöfe von Passau; auch hier brachte der Ruf der Heiligkeit Reichthum und Ueppigkeit. Abermals war das Kloster eine Burg der streitbaren römischen Kirche, als in der zweiten Hälfte des 16. Jahrhunderts Adel und Bürger ringsum Reformation der Kirche verlangten, und die ihm unterthanen Bauern vom Probst forderten, daß ihnen in Wort und Sacrament »der deutsche Herrgott gerichtet werde«. Im dreißigjährigen Kriege unterstützte das Kloster die Habsburger mit Rath und That, in den Ständen und mit großen Geldsummen. — J. Stütz, Geschichte des regul. Chorherrenstifts St. Florian. Linz 1835. Die Schwaben und weiterhin fanden sich dem St. Florian geweihte Orte.

Neuklit.

Florus, Drepanius, Canonikus (Priester) der Diocese von Dyon, auch Florus Magister und Florus Diaconus genannt, lebte im 9. Jahrhundert unter Kaiser Ludwig dem Frommen, Karl dem Kahlen und König Ludwig II., dem Nachfolger des letztern im eigentlichen Frankreich. Walafrid Strabo u. A. rühmen seine Kenntnisse und seinen

Eifer für die Wissenschaft, wie auch seine für die damalige Zeit sehr ansehn. Bibliothek. Die Geschichte der Dogmen thut seiner Erwähnung gelegentlich der wichtigen Streitigkeiten, die sich um die Mitte jenes Jahrhunderts über das Abendmahl und die Prädestination erhoben. Einer der vornehmsten Gegner der Vorüberwandelungslehre des Paschasius Radbertus nach Rhabanus und Rhatramnus, deren Ansichten er theilte, statuirte er seinen andern Genuß des Leibs und Bluts Christi als durch den Glauben und nennt das Brod den mystischen Leib des Herrn u. s. w. in seiner *Expositio in Canon. Missae*, die bereits um's Jahr 834 verfaßt und zum großen Theil aus Eyprian, Ambrosius, Augustin, Hieronymus u. A. compilirt ist. Sie ist erstmals zu Paris ohne des Florus Namen im Druck herausgegeben 1548, auch durch den Bischof von Ruremond, van der Linden, 1589 (beide Mal sehr mangelhaft), endlich 1677 in der Ypöner Ausgabe der Bäter und von Martène und Durand im 9. Bd. ihrer *Collect. ampliss.* Weitere Notizen darüber siehe in der *Biographia universelle* von Michaud.

An dem darauf folgenden Streit, der über die Lehre des Königs Gottschalk von der Prädestination ausbrach, theilte sich Florus vornehmlich durch seine im Namen der Kirche von Ypon (852) ausgegangene Schrift: *Liber de praedestinatione contra Joh. Sooti erroneas definitiones*, ohne sich damit gänzlich auf Gottschalks Seite zu stellen oder die wahre Lehre des Augustinus richtig zu treffen; wohnte auch der ersten vom Erzbischof Hincmar in der Sache Gottschalks berufenen Synode zu Chiersy (Crecy bei Laon) an, 849.

Im Streit seines Erzbischofs Agobard mit Amalarius (s. d. Art.) nahm er für jenen eifrig Partei durch mehrere in leidenschaftlichem Tone gehaltene Schriften, die ihrer Zeit viel Lärm machten und sich nebst andern Abhandlungen des Florus im 15. Bd. der *Biblioth. Patr. Max.* finden. Sein beträchtlichstes Werk, *Commentar. in omnes Pauli Epistolae*, ist ganz aus Augustinus compilirt. Für dessen Verfasser hielt man lange Zeit Besa, unter dessen Werken, Basel 1553, Köln 1612, es edirt worden; P. Mabillon hat aber durch Vergleichung der älteren Handschriften, wovon drei des Florus Namen tragen, dessen Autorschaft erhärtet. Er gilt auch für den Verfasser vieler Poesieen relig. Inhalts, Predigten, Briefe u. A., worüber des Weitern die erwähnte *Biblioth. univers. T. XV.* und *Behr, Gesch. der Literatur des karoling. Zeitalters*, sowie dessen Artikel bei Ersch u. Gruber Nachricht gibt. Das Dogmengeschichtl. über ihn siehe auch bei J. A. Cramer zu Bossuet x. IV. 613, V. 1. S. 257, 2. S. 157. S.

Fluch, kirchlicher, s. Anathema.

Fluc, Nikolaus von der, auch Bruder Klaus genannt, ein Unterwaldner, geb. d. 21. März 1417 im „Fluchli“, einer Besizung seiner schon längst angesehenen Familie, wovon dieselbe, die ursprünglich Löwenbruggen hieß, den Namen führte, genoß einer frommen Erziehung im elterlichen Hause, und zeigte von früher Jugend an einen Hang zur Einsamkeit und zum beschaulichen Leben, ohne alles Sauersehen und kopfhängerische Wesen. Jugendgenossen schildern ihn als einen Menschen, der allemwege züchtig, gütig, tugendlich fromm und wahrhaft gewesen, der Niemand erzürnte und nach der Arbeit sich von den andern Knaben zurückzog zum einsamen Gebet. So war es ihm ein unabwiesliches Bedürfnis, mit seinem Gott umzugehen. Damit hing wohl, in Wechselwirkung, zusammen seine strenge Enthaltensamkeit, welche ihm durch frühe und anhaltende Uebung allmählig zur andern Natur geworden seyn muß. Vier Tage in der Woche nahm er nur einen krummen Brod, einige gedörrte Birnen und einen Trunk frischen Quellwassers zu sich; und ebenso hielt er es die ganze Fastenzeit hindurch. — Dabei aber war er kein Sonderling, der sich dem gemeinen Wesen und den Verpflichtungen gegen dasselbe zu entziehen suchte, oder in dieser Hinsicht faulselig und gleichgültig sich verhielt. Als er in die Jahre der Kriegspflichtigkeit kam, da erzeigte er sich als einen tapfern Kämpfer, so daß er eine goldene Denkmünze erhielt, aber, wie es dem Christen geziemt, zugleich menschlich milde; und seine letzte That war eine rettende, indem er mit Gefahr des eigenen Lebens das von den Eidgenossen angezündete Katharinenstift zu Diessenhofen vor der Zerstörung bewahrte. Nicht minder diente er dem Vaterlande 19 Jahre lang in Werken

des Friedens als Landrath und Richter; und das Vertrauen seiner Mitbürger hätte ihm auch die höchste Stelle eines Landammans gerne anvertraut; aber er lehnte es beharrlich ab. Um so häufiger kam sie an seine Nachkommenschaft, an nicht weniger denn 40 Glieder derselben. Und das war ein Hauptdienst, den er dem Vaterlande leistete, daß er als frommer und treuer Hausvater denselben ein rechtschaffenes Geschlecht erzog. Fünf Söhne und fünf Töchter wuchsen ihm heran. Er war ihnen ein tägliches Vorbild in Gebet und Arbeit; und wie er jeden Abend die Arbeit des folgenden Tags unter sie vertheilte, so segnete er auch, nachdem er sie noch unterwiesen und mit ihnen gebetet hatte, ein Jegliches zur Ruhe ein, und ging dann mit ihnen schlafen; aber mitten in der Nacht erhebt er sich immer wieder von seinem Lager und betete bis an den Morgen, wo er frühe zur Arbeit ging. — Nachdem er in Folge eines tiefen, schmerzlichen Eindruckes von Lebensfalschheit bei einem Richterspruch, wobei es ihm schien, als ob Schwefel-Flammen aus dem Munde der Richter gingen, seine Aemter niedergelegt hatte: so bildete sich bei ihm unter ernstester Prüfung vor Gott auch der Eitschluß aus, sich ganz aus der Welt zurückzuziehen. Nur mit schwerem Herzen gaben die Seinigen ihre Zustimmung, seine Frau, nachdem sie eine Stimme in sich vernommen, die sie auf die höhere Bestimmung des geliebten Mannes hinwies. Am 16. Okt. 1467 nahm er, in grobem Gewand, barfuß und barhäuptig, dankend, betend, segnend Abschied von seinen Lieben, unter denen auch sein hochbetagter Vater war. Er wanderte in die Ferne bis Piestal; aber Gesichte und Stimmen von außen und innen riefen ihm die Heimkehr, und er ließ sich auf einer ihm eigenen Alp nieder. Vergebens suchten ihn die Seinigen zur Rückkehr in ihre Mitte zu bewegen. Sein Riksherr (Pfarrer), dem er sich anvertraute, rief ihm, da er ihn, obwohl er acht Tage nichts zu sich genommen, kräftig und heiter fand, seine Lebensweise fortzusetzen; und 20 Jahr genoß er nichts als das Mahl des Herrn, das der Priester ihm reichte. — Ein Gesicht leitete ihn in eine wilde Felsenschlucht, Raust genannt, wo er, eine Viertelstunde von den Seinigen, die fortwährend seines väterlichen Rathes gesehnen, seine Hütte baute. Kraft Beschlusses einer Landsgemeinde wurde ihm eine Kapelle nebst Klausen erbaut, wo er fortan lebte, segnend, tröstend und betend, vornehmlich das Gebet: „Nimm Alles von mir, was mich abwendet von dir! gib Alles mir, was mich fördert zu dir! nimm mich mir, und gib mich ganz eigen dir!“ — Seine Enthaltensameit erregte Verwunderung, ja Verdacht, und geistliche und weltliche Obrigkeit bewachte ihn und stellte ihn auf Proben, die er wohl bestand. Er blieb auch dabei in lauterer Einsamkeit und Demuth, und wies die Fragenden auf Gott hin, der wisse, wie es sich damit verhalte. Immer weiter verbreitete sich der Ruf seiner mächtigen Fürbitte und seines weisen Rathes, daher Leute aller Stände aus der Nähe und Ferne zu ihm strömten. Im Lichte Gottes und seines Wortes durchschaute er auch die Verhältnisse des zeitlichen Lebens, so daß seine Sprüche etwas Prophetisches hatten. Die reichen Gaben, die ihm je mehr und mehr zuströmten, verwendete er theils zu Werken der Liebe, theils für gottesdienstliche Zwecke, wie er denn seit 1477 durch einen Kaplan in seiner Klausen Messe lesen ließ, und später eine eigene Pfarrei errichtete. Bei seinem immer regen vaterländischen Sinne wurde der Zustand der Eidgenossenschaft, ihre Herrsch- und Händelsucht, ihr Eingehen in fremde Sitten, und insbesondere ihre innere Zwietracht, eine Quelle tiefer Bekümmerniß für ihn. Ein letzter Sühneverfuch, auf seinen Rath auf einer Tagsatzung in Stanz (Unterwalden) angestellt, scheiterte an der Rechthaberei der Parteien, als Bruder Klaus, von seinem Freunde, dem dortigen Pfarrer gerufen, unter sie trat, und die Starken, die vor der Hoheit des in Gottes und der Väter Namen sie mahnenden Einsiedlers sich beugten, in einer Stunde zu einem Vergleich brachte*). Weithin ertönte Freudengeläute,

*) Es muß hiebei bemerkt werden, daß Nikolaus nicht persönlich in Stanz erschien; der Pfarrer von Stanz, nebst dem Kaplan des Nikolaus überbrachten der Tagsatzung die Ansichten u. Wünsche des als heilig verehrten Mannes und vertraten ihn vor der Versammlung. Immerhin hat Nikolaus das Verbleuen, den obgleichenden Streit durch seinen Einfluß beigelegt zu haben. S. die gesch.

und die dankbaren Stände sandten ihm kostbare Gaben. Sein also wohlbegründeter Ruhm machte ihn fortan zu einem Friedensstifter und Vermittler, dessen Beistand zu solchem Werke von allen Seiten her gesucht wurde. So gab ihm sein Gott noch einen angenehmen Lebensabend. Die Zeit seines Abschieds, von ihm selbst geweissagt, nahte heran. Nachdem er noch in einer heftigen Krankheit seine Geduld und Ergebung bewährt und alle seine Angelegenheiten geordnet, die Seinigen getröstet und auf den Knien die Sterbesakramente empfangen hatte, entschlief er auf hartem Lager sanft in seinem Gott, dem er gelebt und gedient hatte, 1488 am Tage seiner Geburt. Alles Volk im Lande weinte um ihn als um einen Vater und geleitete ihn zu Grabe, und die ganze Eidgenossenschaft trauerte. Sein Gedächtniß ist das eines Heiligen, wie es Wenige gegeben. Weil aber die Kanonisirung Geld kostet, welches das arme Unterwalden nicht aufbringen konnte, so hat erst Clemens IX. 1669 ihn unter die Heiligen erhoben, und zwar nur unter die, die verehrt werden dürfen.

Ein schönes Lebensbild von ihm, welches dieser Darstellung zu Grunde liegt, hat M. Vigius (Jeremias Gotthelf) in Pipers evang. Kal. 1851 entworfen. — Vgl. auch Widmer, das Göttliche in ird. Entwicklung nachgewiesen im Leben Niz. v. d. Fl. Luz. 1819. Businger, Dr. Klaus und sein Zeitalter. Luz. 1827. (O. Görres, Gott in der Geschichte. München 1831. 1.)

Aling.

Fodrum, f. Abgaben, kirchliche.

Föderaltheologie, f. Coccejus.

Fonteca, Peter von, geb. 1528 in einem Dorf, Cortizada, in Portugal, trat 17. März 1548 als Novize bei den Jesuiten zu Coimbra ein, besuchte 1551 die neue Universität zu Coora, wo er den berühmten Barthol de Martyribus, nachmals Erzbischof von Braga, hörte. Er wurde bald Professor daselbst und man hieß ihn um seiner scholastischen Virtuosität willen den »portugiesischen Aristoteles.« 1580 erhielt er in feierlicher Versammlung unter Anwesenheit des Königs Sebastian und mehrerer Prinzen den Doktorhut, worauf er bald in die ersten Würden seines Ordens vorrückte und nach einander Assistent des Ordensgenerals, Visitator der Provinz und Oberer des Professhauses wurde. König Philipp II. berief ihn in eine zum Zweck der Reform Portugals niedergesetzte Commission und Pabst Gregor XIII. betraute ihn mit Leitung der wichtigsten Angelegenheiten. Die Stadt Lissabon verdankt seinem Eifer außer Anderen das Colleg der Irländer und das Kloster der heil. Martha. Er starb 4. Nov. 1599. Man hat von ihm u. a. Institutiones dialecticae, 1564 zu Lissabon und sonst zum östern Mal im Druck erschienen und einen lateln. Commentar über die Metaphysik des Aristoteles, 4 Bde., gleichfalls zum östern ausgelegt. Er hat die Theorie der sogen. *scientia media Dei*, d. h. die Kenntniß des Möglichen oder dessen, was an sich oder unter gewissen Bedingungen hätte geschehen können, aber nicht geschehen ist, — vgl. die älteren Lehrbücher der Dogmatik im Locus de Deo — schon vor seinem Ordensgenossen L. Molina gelehrt, welcher sie allerdings ausführlich entwickelt und ihr diesen Namen gegeben hat in seiner Schrift: *de concordia providentiae et gratiae divinae cum libero arbitrio hominis*. Lissab. 1588. Vgl. die Biographie universelle Tom. XV.

S.

Fontévrard, Orden von (Ordo fontis Ebraldi). In dem jetzigen Dorfe Arbrèsac, des Sprengels von Rennes, ward einem geringen Manne um's Jahr 1047 ein Knabe Namens Robert geboren, den er dem geistlichen Stand widmete, und welcher später von seinem Geburtsort den Beinamen erhielt (Robert von Arbrissel, wie das Dorf damals genannt wurde). In seinem 38. Lebensjahr berief ihn der Bischof Silvester von Rennes als Erzpriester zur Verwaltung des Bisthums, und Robert suchte mit Freundlichkeit und Kraft die ihm untergebenen Geistlichen an Ordnung und Zucht zu gewöhnen. Mit des Bischofs Tod sah er sein Wirken beendigt, lehrte darauf zu Angers die Theo-

logische Untersuchung von Scheller, Archivar in Luzern, über Nikolaus von der Kline, im Geschichts-
freund. 1852. Gießen.

Die Redakten.

Real-Encyclopädie für Theologie und Kirche. IV.

28

logie und zog sich endlich zu einem Einsiedlerleben in den Wald von Craon zurück. Er fand Rachamer, und im Jahr 1096 vereinigte er sie dort in eine Versammlung von regulirten Chorherren (die nachherige Abtei de la Roc oder de rota). Papst Urban II. lernte während seines Aufenthaltes in Frankreich Robert kennen, und fand in ihm den geeigneten Mann, der mit Erfolg Buge durch das Land predigen könnte. Auf viele Frauen machten Roberts Reden solchen Eindruck, daß sie den Freuden der Welt entsagten, andere sich vornahmen, ein früheres unzuchtiges Leben durch Strenge zu sühnen. Robert baute mehrere Klöster, von denen er Ebraldobrunnen (sons Ebraldi, Fontevraud) zum Hauptsitz seiner Stiftungen erhob. Es hatte 3 Abtheilungen: das große Münster zu Ehren Unserer Lieben Frauen gewidmet, nahm 300 Jungfrauen oder Wittwen auf; zu St. Lazarus zählte man 120 Sieche oder Aussätzige, in der Madeleine fanden büßende Sünderinnen ein Unterkommen. Das Männerkloster, dem großen Münster zur Seite, ward dem Evangelisten Johannes gewidmet. Die große Kirche, im Jahr 1109 durch Papst Calixt II. selbst geweiht, war für Alle gemeinschaftlich, außerhalb dieser aber jede Annäherung beider Geschlechter streng untersagt, so daß selbst Sterbende nur in der Kirche die Sakramente empfangen konnten. Nachdem der Orden schon 1106 von Papst Paschalis II. bestätigt worden war, erfolgte 1113 eine abermalige Bestätigungsbulle, wodurch derselbe der Gerichtbarkeit der Ordinarien entzogen wurde. Hierauf bestellte Robert ein Ordenshaupt in der Person der Petronella von Craon-Chemillé, die deshalb als erste Äbtissin von Fontevraud angesehen wird und entwarf zugleich eine allgemeine Ordensregel. Er legte den Aufgenommenen den Namen der pauperos Christi bei. Das Schweigen durfte nicht gebrochen, selbst die Zeichensprache ohne Noth nicht angewendet werden. Dreimal jährlich soll die Tonfur erneuert werden. Tunica und Mantel seyen von dem größten Lantuche, weder gefärbt, noch geschoren. Fleischspeise ist durchaus, selbst den Kranken, untersagt. Der Schleier soll das ganze Gesicht verbergen und niemals abgelegt werden. Das Selbstkastei war die Verfassung des Ordens. Robert stellte denselben unter den besonderen Schutz der heil. Jungfrau, deren sichtbare Stellvertreterin die Äbtissin sey; daher dieselbe zur Vorseherin der Geistlichen wie der Schwestern gesetzt war, und jene ihr gehorchen mußten, wie diese. Robert starb am 25. Februar 1125 (vgl. Mabillon, Ann. V. p. 314 sq. Acta SS. Febr. III. p. 593 sq. Hurter, Papst Innocenz III. Bd. IV. S. 229 f.). Beim Tode Roberts soll allein das Kloster Fontevraud 3000 Nonnen gezählt haben, ja im Jahr 1150 wird ihre Zahl auf 5000 berechnet. Ebraldobrunnen wurde Lieblingsstiftung und Begräbnisstätte mehrerer Könige von England Plantagenetischen Stammes. Der Orden aber verbreitete sich, wie es scheint, nie beträchtlich außerhalb Frankreichs, zählte jedoch zu Anfang des vorigen Jahrhunderts in vier Landschaften 57 Priorate, deren Aller Haupt die Äbtissin von Ebraldobrunnen war. Die letzte Äbtissin, Julie Sophie Charlotte von Pardailhan, Montespan und Antin, starb zu Paris 1799 in der größten Dürftigkeit. Die französische Revolution vernichtete den Orden und verwandelte das Ordenshaus in ein Zuchthaus, wozu es noch immer dient. Alle Reunamente der Kirche wurden zerstört.

Dr. Preßel.

Foreiro (Franciscus Forerius), gelehrter Theologe des Dominikanerordens in Portugal im sechzehnten Jahrhundert. Nachdem er in seiner Vaterstadt Lissabon die alten Sprachen erlernt hatte, studirte er auf der Pariser Universität die Theologie, und erwarb sich bei seiner um's Jahr 1540 erfolgten Heimkehr den Ruf eines ausgezeichneten Gelehrten und Predigers, so daß er zum Büchercensor und Hosprediger ernannt wurde. Als im Jahr 1561 die bedeutenden Theologen aller Königreiche zum Concil von Trident abgesandt wurden, ward auch Foreiro von König Sebastian Johann beordert. Paul Sarpi zog zwar aus Veranlassung einer Rede, welche Foreiro über das Messopfer hielt, die letzteren Rechtgläubigkeit in diesem Punkt in Zweifel, doch vertheidigt ihn Pallavicini (istoria del Cone. di Trento I. 18. c. 1.) gegen diesen Vorwurf, und in welchem Ansehen der Portugiese bei seiner Partei stand, erhellt daraus, daß er nach dem Schluß der Synode in die zur Abfassung eines Katechismus und zur Verbesserung des Missale und

Breviers aufgestellte Commission berufen und zum Sekretär der mit der Vollendung des Index librorum prohibitorum beauftragten Commission bestellt wurde. Nach seiner Rückkehr im Jahr 1566 wurde er zum Prior, später zum Provinzial seines Ordenshauses gewählt; seit 1571 lebte er im Convente zu Almada in literarischer Zurückgezogenheit, und starb hier am 10. Januar 1581. Seine nicht vollständig im Druck erschienenen Werke sind: 1) *Isaiae prophetae vetus et nova ex hebraico versio, cum commentario*, in quo omnes loci, quibus sana doctrina adversus haereticos atque Indaeos confirmari potest, summo studio ac diligentia explicantur. Venet. 1563. In dieser Arbeit waren hauptsächlich die Arbeiten Forsters benützt. 2) *Ungebrucht Commentaria in omnes libros prophetarum ac Job, Davidis et Salomonis*. 3) Ebenso nicht gedruckt *Lucubrationes in evangelia*, quae per totum anni curriculum leguntur. 4) Seine am 1. Advent 1562 in Trident gehaltene Predigt, Brixiae 1563. Auch ein hebräisches Perikon, das Pereira zunächst nur für sich selbst anlegte, kam nicht zum Druck. Vgl. *Quetif & Echard, Script. Ord. Praedic. II. p. 261 sqq.*

Dr. Pressel.

Fori privilegium, s. Gerichtsbarkeit, geistliche.

Formosus, Papst, Nachfolger Stephens V. (nach anderer Zählung VI.), hatte vor seiner Erwählung hohe Kirchenämter begleitet, war Bischof von Porto gewesen und als solcher von Seiten des römischen Stuhls nach Bulgarien gesendet worden, um Anstände, die sich bei den kürzlich erst zum Christenthum bekehrten Bulgaren bezüglich der Religion ergeben hatten, zu heben. Unter Papst Johann VIII. aber der Theilnahme an einer Verschwörung gegen Kaiser Karl d. Kalten und den Papst, der jenem anhing, beschuldigt, war er, weil er sich nicht zur Verantwortung stellte, excommunicirt und mit dem Bannfluch belegt worden. Um Ruhe zu haben, hatte er schwören müssen, daß er nie wieder nach Rom kommen, noch die bischöfliche Würde sich anmaßen, sondern mit der Laiencommunion sein Lebenlang sich begnügen wolle. Im Jahr 883 aber entband ihn Papst Marinus von diesem Eid, erklärte ihn für unschuldig und setzte ihn wieder in sein Bischofsamt ein. Die Fluth der politischen Parteilungen, die die Ursache seines Sturzes gewesen, hob ihn sogar noch vor Ablauf eines Decenniums auf den römischen Stuhl 891. Wohl wurde Sergius als Gegenpapst aufgestellt, konnte sich aber bei der Schwäche seiner Partei nicht halten und wurde alsbald vertrieben.

Bald nach seiner Inthronisation kamen Gesandte von Constantinopel, um die Streitigkeiten beizulegen wegen der von dem Patriarchen Photius ordinirten Geistlichen, die von den früheren Päbsten excommunicirt worden waren, mußten aber unverrichteter Dinge zurückkehren, was den Bruch zwischen der abendländischen und morgenländischen Kirche noch erweiterte. Im folgenden Jahre ließ er durch einen Legaten den Bersiß führen auf dem Concil zu Vienne, das den Mißbräuchen steuern sollte, die in der Kirche von Arles überhand genommen. Wie übrigens die Wahl dieses Papstes sehr stürmisch gewesen, so war auch sein ganzes Pontifikat. Er nahm sich Karl's des Einfältigen gegen Odo (Eudes) Grafen von Paris an, welcher nach dem Tode Karl's d. Dicken Aquitanien in Besiß genommen und sich (888) zum König von Frankreich hatte wählen lassen. Allein erst nach Odo's Tod gelangten die Karolinger wieder in den Besiß des gesammten Frankreichs. — In Italien stritten Guido, Herzog von Spoleto und Berengar, Herzog von Brian um die Kaiserwürde. Jener, von Papst Stephan V. (891) zum Kaiser gekrönt, hatte dessen Nachfolger Formosus vermocht, daß er auch seinen Sohn Lambert, den er zum Mitkaiser angenommen, krönte. Allein nicht nur Berengar wandte sich an den deutschen König Arnulf um Beistand, sondern bald lud diesen Formosus selbst durch eine Gesandtschaft ein (893), Italien und den Stuhl Petri von der Tyrannei des Kaisers Guido zu befreien. Denn dieser hatte in den Augen des Papsts dadurch, daß er die kaiserlichen Rechte über Rom und seine Bischöfe geltend machen wollte, einen Fehler begangen, der ihn seiner Würde verlustig machte. Diese ward nun dem König Arnulf auf seinem zweiten Zug nach Italien ertheilt, 896, und Formosus starb noch in demselben Jahre nach 4 1/2-jähriger Regierung. — In Betreff der auch von Platina aufgenommenen Erzählung von der

Ausgrabung und Verstümmelung seiner Leiche und Cassirung seiner Verordnungen durch seinen Nachfolger Stephan, zu welcher der Herausgeber jenes Biographen der Kirche mit den Fortsetzungen von A. Cicarella, Köln 1600 und 1611, S. 145, die Anmerkung macht, daß diese Erzählung einer Erfindung ähnlich sehe und ihre Unwahrheit aus den von einander abweichenden Angaben und Widersprüchen der betreffenden Scribenten sich leicht darthun lasse, s. das Weitere im Artikel Stephan VI. (VII.). E.

Formula consensus Helv., s. Helvetische Consensusformel.

Forster. 1) Johann, 1495 zu Augsburg geboren, zuerst Lehrer der hebräischen Sprache zu Zwidau, einer der Gehülfen bei der lutherischen Bibelübersetzung, seit 1535 durch Luther's Vermittlung Pfarrer zu St. Moritz in Augsburg. 1538 mußte er wegen Streitigkeiten, in die er mit dem zwinglisch gestimmten Prediger Michael Keller verwickelt wurde, diese Stelle wieder verlassen und ward nun zum Professor der Theologie in Tübingen ernannt, wo er bis zum Jahr 1541 verweilte. Während Forster in wissenschaftlicher Beziehung für die Universität ein Gewinn war, so wirkte dagegen seine Anwesenheit für den kirchlichen Frieden nachtheilig. Als hitziger Lutheraner glaubte Forster das heil. Abendmahl nicht von seinem zwinglischen Kollegen Phrygio nehmen zu dürfen, und communicirte bei Ulber in Reutlingen, und Andere ihm Gleichgesinnte folgten hierin seinem Beispiele. Er erlaubte sich sogar in öffentlichen Vorträgen Schmähungen auf Blarer und Desolampadius, Ersteren nannte er eine Schlacke, Letzteren einen göttlichen Sohn des Eli. Eine Visitationscommission, die von Stuttgart 1540 gesandt wurde, legte Forsters Verhalten dem Herzog vor, und dieser entließ den Mann, den er als Unfriedensstiftenden Fanatiker ansah. Forster begab sich nun nach Nürnberg, von wo aus er zur Einführung der evangelischen Lehre zuerst nach Regensburg, dann (1543) nach Schlesingen berufen wurde. Schließlich wurde er Crucigers Nachfolger im theologischen Lehramt an der Wittenberger Universität. Im Jahr 1554 wohnte er in Gesellschaft Melancthon's der Zusammenkunft von Raumburg bei zum Behuf der Beilegung der Osiander'schen Streitigkeiten, und starb 1556. Er verfaßte ein hebräisches Lexikon. Vgl. Bruder's Ehrentempel. S. 14—17. Schnurrer, biogr. u. liter. Nachr. S. 96—112. Venerlin, Lehr. im Hebr. S. 410.

2) Valentin, geb. 20. Jan. 1530 zu Wittenberg, Schüler von Luther, Melancthon und Eber, ward im Jahr 1560 Professor der Jurisprudenz in Heidelberg; da er aber den den Reformirten in Heidelberg eingeräumten Vorzug als eifriger Lutheraner nicht ertragen konnte, verließ er die Stadt, lebte zuerst in Worms seinen Privatstudien, bis er 1595 als Professor der Rechte nach Helmstedt berufen wurde, wo er am 28. October 1608 starb.

3) Johann Andreas, der Theol. Dr., kurfürstl. wirtl. geistl. Rath und Pfarrer zu Oberhausen bei Pandau in Unterbayern, geb. zu Hirschau 6. Febr. 1759. Im Jahr 1782 wurde er Priester, im päpstlichen Collegium zu Dillingen als Repetitor der Philosophie und der geistlichen Rechte, dann 1787 im bischöflichen Seminar zu Regensburg als Professor des Naturrechts und Religionscollegiums und als Subregens angestellt. 1788 ward er Regens am gleichen Seminar und lehrte darin Pastoraltheologie und geistliche Beredtsamkeit. 1801 ward er als Regens des Seminars nach Pfaffenhausen berufen. Er gab heraus: die Pflichten des Seelsorgers. Augsburg 1800.

4) Bartholomäus, kurfürstl. Professor der Rhetorik und der griech. Literatur am Gymnasium zu Landshut. Er wurde am 12. August 1753 geboren, trat 1776 in den Weltpriesterstand, und kam dann nach Altenöttingen als Wallfahrtspriester. Hier ward er als ein abgesagter Feind alles Aberglaubens und erklärter Gegner des Ekklesiastismus und beharrlicher Kämpfer gegen die römische Curie in viele Widerwärtigkeiten verwickelt, bis er 1803 nach Landshut versetzt wurde. Seine Schriften sind: Entlarvter Aberglauben bei Reliquien, Bildern &c. München 1803. Von dem Interesse der römischen Curie an Ablässen und Bruderschaften. München 1803.

Dr. Pressel.

Fortunatus, Venantius, Honorius Clementianus, Bischof von Poitiers,

und für seine Zeit namhafter Schriftsteller im Kirchensach, geb. in der Nähe von Ceneda im Gebiet von Treviso, legte sich zu Ravenna auf Grammatik, Rhetorik, Poetik und Rechtswissenschaft, bildete sich aber vorzugsweise zum Redner und Dichter, woher er den Beinamen „Scholasticissimus“ erhielt. Aus Italien wandte er sich aus unbekannten Gründen nach Frankreich, wo er um seiner poetischen Fertigkeit und Tüchtigkeit willen allgemeine Beachtung und Begünstigung, auch am Hofe Sigberts, König von Austrasien, dessen Vermählung (566) mit Brunhilde von ihm besungen ward, gnädige Aufnahme fand. Zu Poitiers gewann er an der Königin Radegunde, nachmals kanonisiert, die dort in Zurückgezogenheit lebte, und deren Schwester Agnes, Abtissin des von jener gestifteten Klosters zum heil. Kreuz, Bönnerinnen, ward in der Folge Priester und deren Beichtiger, lag dabei fortwährend den philosophischen und theologischen Studien eifrigst ob, stand in naher Verbindung mit dem berühmten Gregor, Bischof von Tours und anderen kirchlichen Würdeträgern, denen er von Radegunde aufs Wärmste empfohlen worden. Endlich ward er selbst im Jahr 599 auf den bischöflichen Stuhl von Poitiers erhoben, wofür unumwiderprechliche Zeugnisse vorhanden sind — starb jedoch bald, wahrscheinlich 609. Die Kirche von Poitiers begehrt sein Andenken feierlich am 14. Dezember. Von seinen Werken sind zu erwähnen: Eilf Bücher Poesien, verschiedenen Inhalts; Hymnen, die zum Theil in kirchlichen Gebrauch gekommen sind; Grabschriften; Briefe (an verschiedene Bischöfe, namentlich an den erwähnten Gregor); kleine Gebichte an seine Beschülerinnen, Radegunde und Agnes, die ihm den unbegründeten Verdacht unerlaubter Vertraulichkeit mit denselben zugezogen haben; das Leben des heil. Martin, ein Epod; eine Erklärung des Vater Unser, die für seine beste Schrift gilt und worin er sich zur Lehre des Augustinus über die göttliche Gnade bekennt; viele Lebensbeschreibungen von Kirchenheiligen u. s. w. — Eine sorgfältige, doch nicht ganz genügende Ausgabe seiner Werke hat der Jesuit Christoph Bromer mit Fortunatus Leben und Anmerkungen. 4. Fulda 1603; 2. Ausg. Mainz 1617, geliefert. Nach letzterer sind sie in den 3. Band der Magna Biblioth. Patr. Lugdun. 1677. aufgenommen. Besser ist die Ausgabe seiner Werke vom dem Benedictiner M. A. Lafchi, Rom 1785. 2 Bde. 4. S. Biographie universelle, Paris, Michaud, Tom. 15.

Fortunatus, Patriarch zu Grado in Istrien (Friaul), eigentlich von Venedig, das dem oströmischen Kaiserthum anhing, während Istrien als Theil des Longobarden-Reichs Karl dem Großen unterthan geworden war — was die Stellung desselben sehr schwierig machte. In die politischen Händel der Venetianer nach Außen sowohl als nach Innen verwickelt — ohne daß aus den zeitgenössischen Berichten klar wird, wie viel er selbst dabei Schuld trug — brachte er den größten Theil seines Lebens in Unruhe und Entfernung von seinem Patriarchat zu im Erblande Karl's, dessen Partei er gegen den Hof von Constantinopel genommen und von dem er (803) ein Immunitätsprivilegium für seine Kirche erhielt. Als es ihm endlich gelungen, zu dieser zurückzukehren, ergriff er beim Anbau eines Griechenheers abermals die Flucht. Kaum hatte er in der Folge seinen Patriarchenstuhl wieder eingenommen, so ward er bei Kaiser Ludwig dem Frommen (821) verdächtigt, floh und gerieth in die Gewalt des oström. Kaisers Michael; er kehrte 824 zurück und ward von Ludwig, vor dem er persönlich erschien, zur Untersuchung dem Papst zugesandt. Er starb nicht lange darauf im Frankenland. S.

Forum Appii, Ἀντίον γόγον, Ap. Ges. 28, 15., ein mitten in den pontinischen Sümpfen gelegener Ort, vom Censor Appius Claudius angelegt, in der Nähe des heutigen St. Donato. Wegen des schlechten Trinkwassers und des unordentlichen Lebens der Matrosen war der Ort von Alters her übel berüchtigt, wie wir schon bei Horaz (sat. I, 5, 4.) lesen: Forum Appii differtum nautis, cauponibus atque malignis. Darum hielten sich die Reisenden nicht gerne in dem Orte auf und zogen die *ρεῖς ρυτίσσαι*, deren die Apostelgeschichte Erwähnung thut, die *tres tabernae*, welche Cicero (Att. 2, 10.) nennt, vor. Dieselben befanden sich ebenfalls an der Via Appia, zehn römische Meilen von jener Stadt nach Rom zu, und waren ein für Reisende besserer Stände bestimmtes Gasthaus, *taberna deversoria*. Noch jetzt sollen Ueberreste davon vorhanden seyn. Hier

wurde der Apostel Paulus auf dem Weg in die römische Gefangenschaft von seinen Glaubensbrüdern zu Rom eingeholt.

Dr. Preßel.

Forum ecclesiasticum, f. Gerichtsbarkeit, geistliche.

Forum internum et externum, f. Gerichtsbarkeit, geistliche.

Foscarari (Aegidius Foscherarius), geboren am 27. Januar 1512 zu Bologna aus altem erlauchtem Geschlecht, trat als Jüngling in seiner Vaterstadt in den Orden der Dominikaner, begleitete in mehreren italienischen Städten das Amt eines Professors und Predigers, wurde 1546 von Pabst Paul III. zum Magister sacri palatii und 1550 von Pabst Julius III. zum Bischof von Modena ernannt, und 1551 zum wiedereröffneten Concil von Trient abgeschickt. Als dieses am 28. April 1552 wieder suspendirt wurde, kehrte Foscarari auf seinen Bischofsstuhl zurück und zeichnete sich durch strenge Lebensweise, Einfachheit in Kleidung und Speise, Fürsorge für Arme und strenge Wachsamkeit über seine Heerde aus. Nach dem Tod des Pabstes Julius III. wurde er bei dessen Nachfolger Paul IV. in Betreff der Rechtgläubigkeit verdächtigt und im Jahr 1558 in die Engelsburg abgeführt. Nach 7 Monate andauernder Gefangenschaft wurde er, da das Inquisitionsgericht keine Schuld gegen ihn fand, entlassen, nach Pauls IV. Tod durch eine förmliche Sentenz der Inquisition den 1. Januar 1560 für vollkommen unschuldig erklärt, und von Pabst Pius IV. zum Concil von Trient abermals beordert (1561), wo er mit der vorgängigen Prüfung alles dessen, was den öffentlichen Verhandlungen der Synode unterstellt werden sollte, beauftragt wurde, wie auch mit der Anordnung der Sitzungen und Redaction der Canones. Bemerkenswerth ist, daß er die übergroße Zahl von Geistlichen auf diejenigen reducirt wünschte, welche durch den Besitz einer Pfründe zum Dienst einer Kirche verpflichtet wären, da Priester ohne Pfründen Masse ohne Jügel seyen; außerdem redete er für Gewährung des Kelches, und stimmte mit jenen Bischöfen, welche behaupteten, Christus habe sich zwar allerdings beim letzten Abendmahl zum Eysen gebracht, aber nur zum Lob- und Dankopfer. Nachdem er allen unter Pius IV. gehaltenen Sitzungen beigewohnt und dieselben unterschrieben hatte, wurde er vom Pabst Pius in die Commission berufen, welche nach Anordnung der Synode einen Katechismus abfassen und das Missale und Brevier verbessern sollte. Unter diesen Arbeiten erkrankte er zu Rom der Tod am 23. Dezember 1564. Schriften hinterließ er nicht. Vgl. Quenstedt u. Echard, Script. Ord. Praed. II, p. 184—186.

Dr. Preßel.

Fosorili, f. Copiaten.

Fouquier, f. Communismus.

Fox, Georg, f. Quäker.

Fragmente, Wolfenbüttler. Die unter diesem Titel im vorigen Jahrhundert durch Lessing herausgegebenen Abhandlungen setzten damals die ganze theologische Welt in Bewegung; jetzt kann kaum mehr ein Verleger bewogen werden, die noch fehlenden abdrucken zu lassen. Vielsach bis in die neuere Zeit ist über den Verfasser desselben geschrieben worden, durch einen Brief jedoch des Prof. Joh. Alb. Heinr. Reimarus, der dem aus der Hamburger Stadtbibliothek befindlichen Manuscripte beigelegt ist, ist es hinlänglich bewiesen, daß der Verfasser dieses Manuscriptes Hermann Samuel Reimarus ist, zu seiner Zeit Professor in Hamburg. In der Form, in welcher sich das Manuscript gegenwärtig befindet, ist es 1767 und 1768 geschrieben, aber einzelne Theile desselben müssen schon vor 1747 ausgearbeitet seyn, da H. S. Reimarus es noch dem Senator Brodes mitgetheilt hat. Das Werk sollte den Titel führen: Apologie oder Schutzschrift für die vernünftigen Verehrer Gottes. Der Verf. war sich des Schatzes, den das Werk anrichten konnte, wohl bewußt und wollte es daher auch geheim gehalten wissen, nur wenn Schwärmer die Menschheit in den Katholicismus zurückzuführen versuchen sollten, glaubte der Sohn J. A. H. Reimarus, müsse man mit dem Werke hervortreten. Auch Lessing hat die Aufsätze nicht von Reimarus erhalten, erst nach seinem Tode ist ein sehr kleiner Theil des Manuscriptes nach Wolfenbüttel gekommen. Es müssen damals mehrere Abschriften von dem Werke gemacht seyn, denn außer den beiden

Exemplaren, die der Hamburger und Göttinger Bibliothek überliefert sind, von H. S. Reimarus eigenhändig geschrieben und erst in den letzten Monaten seines Lebens 1768 vollendet, gibt es noch eine Abschrift, die früher im Besiz der Familie von Spreckelsen war und kürzlich in einer Auction in den Besiz des Herrn Gädchens in Hamburg übergegangen ist; ja außerdem gibt es noch eine Abschrift, aber freilich nur eines Hauptstüdes in dem Nachlasse des Hamburger Syndicus Sieveling.

Das Manuscript, das sich auf der Hamburger Stadtbibliothek befindet, besteht aus zwei starken Quartbänden, von denen der erste 972, der zweite 1072 Seiten nebst einem ausführlichen Register enthält; die Handschrift ist deutlich und nicht eben sehr gedrängt geschrieben. Theil I. enthält den Vorbericht und fünf Bücher. Das erste Buch mit dem Titel: »Wahrhafte Vorstellung von der Unterdrückung der vernünftigen Religion in der Christenheit« besteht aus folgenden Kapiteln: 1) Tausglauhe, angebichteter Glaube; 2) Catechisation zum blinden Glauben; 3) Predigten die Vernunft zu belästern; 4) Glaubenseifer wider die vernünftige Religion; 5) Verderben des Christenthums. Das zweite Buch enthält: Betrachtungen über die angegebenen Voten der Offenbarung vom Mose. Kap. 1: Die Erzväter von Adam bis auf Noah. Kap. 2: von Abraham bis auf Mosen. Das dritte Buch: Betrachtungen über die Handlungen Mosi. Kap. 1: Von den Handlungen Mosi in Aegypten. Kap. 2: Ueber den Durchgang der Israeliten durch's rothe Meer. Kap. 3: Die Begebenheiten der Israeliten in der Wüste bis an die Gesetzgebung bei Horeb. Kap. 4: Die Gesetzgebung am Berge Horeb. Kap. 5: Zug der Israeliten von Horeb bis an Mosi Abschied. Das vierte Buch: Von den Nachfolgern Mosi im Regiment: 1) Von Josua. 2) Betrachtungen der israelitischen Richter. 3) Von dem ersten König Saul. 4) Von der Regierung Davids. 5) Von dem Betragen Salomo's und der übrigen angerühmten Könige und Propheten. Das fünfte Buch: Von den Lehren des A. T. 1) Von Gott. 2) Vom Messias. 3) Von der Menschen Unvollkommenheit und Vollkommenheit. 4) Von der menschlichen Seele und dem Unsterblichkeit.

Theil II. Buch 1. Kap. 1: Vom Zustande des Judenthums und der praktischen Religion Jesu. Kap. 2: Neue Geheimnisse nicht in Jesu Lehre. Kap. 3: Vom heil. Geist bei der Taufe Jesu. Kap. 4: Levitische Gebräuche wollte Jesus nicht ändern. Buch 2. Kap. 1: Zweideutigkeit des Himmelreichs Jesu. Kap. 2: Aufklärung der Sache aus Jesu Handlungen. Buch 3: Auferstehung Jesu und Wiederkunft aus den Wolken. Buch 4. Kap. 1: Plan des Unternehmens der Apostel. Kap. 2: Mittel zur Pflanzung des Christenthums. Kap. 3: Wunder der ersten Kirchen. Kap. 4: Abschaffung der levitischen Gebräuche. Buch 5. Kap. 1: Lehrgebäude des ersten Christenthums. Kap. 2: Prüfung des protestantischen Systems. Kap. 3: Von der Heilsordnung des neueren Christenthums. Anhang einer historiae criticae canonis N. Testamenti. Buch 6. Kap. 1: Geschichtsbücher. Kap. 2: Lehrbücher. Kap. 3: Kanonisches Aussehen der Bücher des N. Testamentes.

So achtungswerth der Verf. unter seinen Mitbürgern da stand, so spricht sich doch, wie fast in allen Büchern dieser Art aus damaliger Zeit, ein solcher Widerwille gegen den orthodoxen Lehrbegriff aus, durch den sie die Welt 17 Jahrhunderte betrogen glaubten, daß ein Christ sich überwinden muß, um nur diese Darstellung zu lesen, besonders die des A. T. Dazu kommt, daß der Standpunkt des Verf. ein jetzt völlig überwundener ist, viele von den Zweifeln durch die Wissenschaft gelöst, andere anerkannt, der Lehrbegriff aber tiefer begründet und nicht mehr durch solche Zweifel erschüttert wird, die Grundgedanken des Verf. in ihrer Richtigkeit aber so klar vor Augen liegen, daß auch nicht einmal die Gegner des Christenthums mit diesem Werke irgend etwas anfangen können. Doch hat das Werk historischen Werth, und sollte billig für die Theologie des vorigen Jahrhunderts und ganz gedruckt vor Augen liegen. Deshalb hat der Unterzeichnete das Manuscript in Riedner's Zeitschrift abdrucken lassen, dieser Abdruck ist aber nur bis zum Ende des 4. Kapitels des 3. Buches des 1. Theiles getrieben;

berechnet war er auf den ganzen ersten Theil. Wie geheim das Manuscript früher gehalten wurde, erhellt daraus, daß in der Ueberschrift des Titelblattes steht: „Compegit bibliopagus initiatus.“ Der Buchbinder war also auch wohl Mitglied der geheimen Gesellschaft von Freigeistern, die es damals in Hamburg gab. W. Klose.

Frände, August Hermann, geboren am 23. März 1663 in Lübeck. Seine Eltern (der Vater, Johann Frände, Dr. der Rechte und Syndicus bei dem Domcapitel des Lübecker Stiftes und bei den Ständen des Fürstenthums Rügenburg, die Mutter, eine Tochter des Lübecker Bürgermeisters David Glogin), ließen sich seinen Unterricht und Erziehung auch in religiöser Beziehung sehr angelegen seyn. Einen besonders heilsamen Einfluß auf ihn hatte seine jüngste Schwester, die ihm aber bald durch den Tod entzogen wurde. Seit dem Jahre 1666 waren die Eltern nach Gotha gezogen, wohin der Vater von Herzog Ernst dem Frommen als Hof- und Justizrath berufen worden war, und wo er schon 1670 starb. Unser Frände, nachdem er das Gymnasium zu Gotha durchlaufen, bezog 1679 die Universität Erfurt, wo er jedoch noch keine theologischen Vorlesungen anhörte; nur beschäftigte er sich eifrig mit der hebräischen Sprache. Bereits nach Verfluß eines halben Jahres bezog er sich auf die Universität Kiel und trat daselbst in enge Verbindung mit Rortholt, dessen öffentliche Vorträge, Privatunterricht und näherer Umgang (Frände war sein Haus- und Tischgenosse) auf ihn sehr anregend einwirkten. Da er von seinen Lehrern in Erfurt und Kiel gehört hatte, daß die hebräische und griechische Sprache »die beiden Augen der theologischen Studien« seyen, so suchte er nun, der bereits im Griechischen sehr bewandert war, besonders seine Kenntnisse in der hebräischen Sprache zu erweitern; er verließ zu diesem Zwecke Kiel und brachte zwei Monate in Hamburg zu, um den Unterricht des berühmten hebräischen Sprachgelehrten Esra Edzardi zu genießen; dieser empfahl ihm besonders das cursivische Lesen des A. T.; Frände befolgte diese Vorschrift mit großer Pünktlichkeit; in Gotha, wohin er von Hamburg gezogen, las er in Einem Jahre die hebräische Bibel siebenmal durch; er wurde dabei nicht nur durch seine Achtung vor dem Worte Gottes, das ihm übrigens seinem tieferen Inhalte nach damals noch wenig bekannt war, sondern auch durch ein sehr glückliches Sprachtalent (er hatte bereits auch das Französische und Englische gelernt) unterstützt und vorwärts getrieben. Es ist, als ob der christliche Geist, müde der Fesseln des dogmatischen Scholasticismus, ihn instinktmäßig zum Studium der heil. Schrift getrieben hätte. — Eine Stelle als Stubengesellschafter und Lehrer des Hebräischen bei einem angehenden Theologen, der in Leipzig studirte, setzte ihn in den Stand, diese Universität zu beziehen (1684). Hier hatte er nun die beste Gelegenheit, seine theologischen und humanistischen Kenntnisse zu erweitern. Er lernte hier auch das Italienische und Rabbinische, promovirte 1685 zum Magister, und stiftete in Verbindung mit Paul Anton, der später in Halle sein College wurde, das vielbesuchte Collegium philobiblicum, das unter seiner Leitung später noch mehr aufblühen und ihm so viel Freundschaft zuziehen sollte. Während dieses ersten Leipziger Aufenthaltes gab er nur Anstoß durch Uebersetzung zweier Schriften des Molinos aus dem Italienischen in's Deutsche. Obgleich wir des Uebersetzers Aussage, daß er durchaus nicht Allem, was in Molinos steht, heiligmäßigen, vollkommenen Glauben schenken, so läßt sich doch nicht läugnen, daß es wünschenswerth gewesen wäre, wenn er dem deutschen Publikum gesündere Nahrung geboten hätte. Es erging aber dem Frände wie einst dem Dr. Luther, als er die deutsche Theologie bevorwortend den Deutschen empfahl: Beide erkannten nicht die Tragweite der von ihnen dem Publikum angebotenen Schriften, Beide suchten einen Ausweg aus scholastischen Verirrungen, und wollten zum inwendigen Christenthum zurücklenken.

Damals erhielt er zum zweitenmale das Schabbelische Familienstipendium, das sein Oheim mütterlicherseits, der Pastor Glogin zu Lübeck zu vergeben hatte; dieser stellte die Bedingung, daß der Besizer »auf einige Zeit nach Lüneburg zu dem frommen und gelehrten Superintendenten Caspar Hermann Sandhagen sich begeben sollte, um sich

von demselben in der Auslegung der Bibel, besonders der Propheten, und in der Harmonie der Evangelien weiter unterrichten zu lassen.“ Dies führte den entscheidenden Wendepunkt in Grande's religiöser Entwicklung herbei. Er hatte bis dahin keineswegs leichtsinnig gelebt, sondern seine Jugendzeit vielmehr in großem Fleiße zugebracht. Er wußte sich aber vor, daß seine Theologie in seinem Kopfe, nicht in seinem Herzen war, daß er mit der heiligen Schrift sich beschäftigte, um gelehrt zu werden, nicht um ihren Inhalt auf Herz und Leben anzuwenden, daß er nichts Unrechtes darin gesehen, durch Wissen und Lernen nur nach Ehre, Reichthum und guten Tagen zu trachten. Dabei fühlte er sich nun keineswegs befriedigt; es regte sich in ihm ein Streben nach wahrer Gottseligkeit und reiner Hingebung an die Sache des Herrn. Er sollte aber zu tieferer Erkenntniß der Sünde und der Gnade, seines sündlichen Ich und des sündentilgenden Erlösers, zum wahren lebendigen Glauben geführt werden. Dies geschah in Lüneburg. Als er einst über Joh. 20, 31. zu predigen hatte, erkannte er, daß ihm dieser Glaube amoch fehle. „Wir kam,“ sagt er, „mein ganzes bisheriges Leben vor Augen, wie einem der auf hohem Thurme die ganze Stadt überblickt. Erstlich konnte ich gleichsam die Sünden zählen; aber bald öffnete sich auch die Hauptquelle, nämlich der Unglaube oder bloße Wahnglaube, womit ich mich bisher selbst so lange betrogen hatte.“ Groß, erschütternd war die Angst, in die er darüber gerieth. Er ersuhr, wie hart es sey, keinen Gott zu haben, an den sich das Herz halten könne, seine Sünden zu beweinen und nicht zu wissen warum oder wer der sey, der solche Thränen auspresse; und ob wahrhaftig ein Gott sey, den man erzürnt habe. In solchem Zustande kniete er nieder, und bat um Befreiung aus demselben, wenn wahrhaftig ein Gott und ein Heiland wäre. Da er hörte ihn der Herr plötzlich. „Alle Zweifel waren verschwunden: ich ward versichert in meinem Herzen der Gnade Gottes in Christo, ich konnte ihn nicht allein Gott, ich konnte ihn auch Vater nennen. Alle Traurigkeit, alle Unruhe des Herzens war hinweggenommen; ich war wie mit einem Ströme der Freude übersättet, daß ich aus vollem Herzen und Munde Gott lobte und pries, der mir so große Gnade erzeigt hatte. Mit großem Kummer und Zweifel hatte ich meine Kniee gebeugt, und mit unaussprechlicher Freude und Gewissheit stand ich wieder auf. Es war mir, als hätte ich in meinem ganzen Leben in einem tiefen Schläfe gelegen, als wenn ich Alles nur wie im Traume gethan hätte und wäre davon nun erst aufgewacht. Ich war überzeugt, daß alle Welt, mit aller ihrer Seligkeit und Lust, solche süße Lust im menschlichen Herzen nicht erwecken könne als diese war, und sahe wohl im Glauben, daß nach solchem Verschmache der Gnade und Güte Gottes die Welt mit ihren Reizungen und Lockungen zur Lust wenig bei mir ausdrücken werde.“ Einige Tage darauf hielt er seine Predigt über Joh. 20, 31. „Von jener Zeit an, erklärt er im Fragment von seinem Leben, ist es mir mit dem Christenthum ein Ernst und von da an leicht geworden, alles ungöttliche Wesen und alle weltlichen Lüste zu verlängnen. — Seit der Zeit habe ich aber auch angefangen, mehr um des Guten willen zu leiden.“ In ihm war vorgegangen, was so vielen Theologen und Geistlichen seiner Zeit fehlte. Daher nun von seiner Seite unablässiges Streben, das Kleinod, das er errungen, Andern mitzutheilen, und von Seiten der Zeitgenossen theils willige Aufnahme, theils heftiges Abstoßen und gehässige Feindschaft.

Seinen neu errungenen Glauben legte er dar in dem „auf Veranlassung christlicher Freunde aufrichtig und einsältig entworfenen Bekenntnisse seines inneren Wandels vor Gott“ (in Grande's öffentlichem Zeugnisse von dem Dienste Gottes S. 13). Es spricht sich in demselben ein auf's Tiefste von Christo durchdrungener Sinn aus, und schwerlich möchte die schärfste Prüfung eine Spur von Heterodoxie darin entdecken; auf der andern Seite war leicht vorauszu sehen, daß der neue Geist manche von den alten, unbrauchbar gewordenen Formen zersprengen würde. — Grande verließ im Frühjahr 1688 Lüneburg und begab sich nach Hamburg, wo er bis Weihnachten desselben Jahres blieb. Er befreundete sich daselbst mit dem Candidaten Nikolaus Lange,

der später brandenburgischer Superintendent wurde; durch die Unterredungen mit demselben über die herrschenden Mängel des Kinderunterrichts wurde er veranlaßt, eine Privatschule für Kinder in Hamburg zu errichten. Hier lernte er nicht nur, wie er selbst bekennt, Geduld und Nachsicht in Behandlung der kirchlichen Fehler, sondern es wurde ihm auch immer klarer, wie verderbt das gewöhnliche Schulwesen und wie höchst mangelhaft die Kinderzucht sey; und dies erregte schon damals in ihm den sehnlichsten Wunsch, daß er gewürdigt werden möchte, zur Verbesserung des Schul- und Erziehungswesens etwas beizutragen. Er hat oft versichert, daß sein hamburgischer Kinderunterricht als die Grundlage von allem dem anzusehen, was Gott in der Folgezeit durch ihn gethan habe. Das Ergebniß seiner in Hamburg gemachten Erfahrungen faßte er nachher in der Schrift zusammen: Von Erziehung der Kinder zur Gottseligkeit und christlichen Klugheit.

Sein Oheim gestattete ihm mit dem Schobbelischen Stipendium eine beliebige Universität zu beziehen, und eingedenk der Worte: Wenn du dich einst bekehren wirst, so stärke deine Brüder, wendete er sich nach Leipzig, nicht ohne allerlei Kämpfe voranzugehen, aber in getrostem Glauben auf dieselben gesaßt. Zuvor wollte er sich noch stärken durch Umgang mit Spener; er begab sich daher bereits nach acht Tagen zu ihm nach Dresden und wurde von ihm mit Freuden in sein Haus und an seinen Tisch aufgenommen. Spener billigte sein Vorhaben, exegetisch-praktische Vorlesungen zu halten, welches er nun alsobald nach seiner Rückkehr nach Leipzig, im Frühjahr 1689 ausführte. Er las über mehrere paulinische Briefe und zwar in deutscher Sprache; das Zimmer, welches er dazu gemiethet hatte, war bald zu klein für die Menge der Zuhörer; der Rektor der Universität, Dr. Clearius gestattete ihm den Gebrauch eines der akademischen Hörsäle; auch hier fehlte es bald an Raum. Während der Hundtagsferien mit den sogenannten lectiones cereales betraut, erklärte er vor beinahe dreihundert Zuhörern den 2. Brief an Timotheus. Daneben wurden die früheren von Frände und anderen Magistern angefangenen collegia philobiblica fortgesetzt; jener ließ zugleich geübtere Studierende unter seiner Aufsicht homiletische Vorträge über biblische Stellen halten. Diese Vorträge waren von sehr gesegneter Wirkung unter den Studierenden; diese wurden in die schredlich vernachlässigte Schrift eingeführt, — und in das Christenthum: ein neuer Geist schien die studirende Jugend zu befeelen, ein Geist der Buße, der Einkehr in sich selbst, des werththätigen Glaubens. Damals kam der Name Pietisten auf. Es blieben aber auch die von Frände vorhergesehenen Widerwärtigkeiten nicht aus. Es regte sich der Meid über die glänzenden Erfolge eines angebenden Dozenten (auch Bürger drängten sich zu seinen Vorträgen); man erhob den pedantischen Vorwurf, daß der Gebrauch der deutschen Sprache verwerflich sey; man tabelte Frände, daß er den Weg zur Seligkeit nicht als so ganz leicht darstellte; Vielen galt er als ein hochmüthiger Mensch, der den Heilweg besser kennen wolle als alte Gelehrte; ja er wurde bereits der Abweichung von der reinen Lehre beschuldigt und als Haupt der neuen Sekte der Pietisten, als Heuchler, beschrien. So kam es dahin, daß ihm im Jahre 1690 von der theologischen Fakultät die theologischen Vorlesungen untersagt wurden; in demselben Jahre verließ er Leipzig, im folgenden entfernten sich Schade und Anton, seine Kollegen in Haltung jener biblischer Collegien. Nach einer kurzen Wirksamkeit in Lübeck an der Stelle seines verstorbenen Oheims Gloxin, erhielt er im Juni 1690 das Diakonat an der Augustinerkirche in Erfurt. Auch hier wirkte er, im Verein mit Breithaupt (s. d. Art.) in großem Segen. Daß die noch so scharfe Predigt des lauterer Evangeliums am meisten Anziehungskraft ausübte, das zeigte sich auch bei diesem Anlasse. Selbst viele Leute aus der Umgegend und Mitglieder der katholischen Kirche besuchten seine Predigten; einige von diesen traten zur evangelischen Kirche über. Frände suchte die Wirkung der Predigten zu erhöhen durch Wiederholung derselben zu Hause, durch Vertheilung und Verkauf neuer Testamente und anderer guter Schriften. Allein auch hier blieben, wie er es ebenfalls vorausgesehen, die Anfechtungen nicht aus; die ersten kamen, wie leider natürlich, von

Seiten seiner ihm am nächsten stehenden Kollegen, andere von Seiten der fanatischen Katholiken, welche die kurmainische Regierung, unter deren Botmäßigkeit Erfurt damals stand, gegen den lähnen und einflussreichen Verkündiger des Evangeliums zu bearbeiten suchten. Nachdem man zuerst ihn vergeblich der Verbreitung keiserlicher Bächer-beschuldigt, erschien ein kurfürstliches Rescript, daß Grande als Urheber einer neuen Sekte sogleich von seinem Dienste und aus der Stadt entfernt werden solle. Sofort begab sich Grande in den Rath und beschwerte sich über diese Verfügung; er erreichte damit nur dieses, daß ihm unter harter Bedrohung befohlen wurde, binnen zwei Tagen die Stadt zu räumen. Er benützte diese Frist, um seine Gemeindeglieder, Große und Kleine, zu stärken und zu trösten, und verließ Erfurt im Sept. 1691*) und begab sich zu seiner Mutter nach Gotha; schon wollte der Herzog ihn für seine Lande gewinnen, allein an demselben Tage, an welchem er in Erfurt seine Entlassung erhalten, war ein Schreiben aus Berlin eingetroffen, welches ihn, wenn in Erfurt seines Bleibens nicht wäre, in die sachsen-brandenburgischen Lande berief. Am 22. Dec. 1691 erhielt er die Ernennung (Designation) als Professor der griechischen und orientalischen Sprachen an der entstehenden Universität Halle, zugleich wurde ihm das Pastorat an der Georgenkirche in Glaucha vor Halle übergeben.

Er kam am 7. Januar 1692 in Halle an, übernahm im Februar das Pfarramt und eröffnete zu Ostern seine Vorlesungen, für welche letztere er vorerst keine Befoldung erhielt; daher in dem Berufungsschreiben ausdrücklich gesagt war, daß ihm die Pfarrei zu seiner besseren Subsistenz übertragen werde. So war er denn an dem Orte, der von nun bis zu seinem Tode die Stätte seines immer mehr sich erweiternden Wirkens bleiben sollte. Bei Nennung des Namens: A. S. Grande denkt man schon längst zunächst an Grande, den Pädagogen an das Hallische Waisenhaus und an die andern damit verbundenen Stiftungen, allein diese bilden nur den einen Theil von Grande's Wirken, und die Betrachtung seiner Thätigkeit als Pfarrer und Lehrer der Theologie gibt uns erst den Schlüssel zum Verständniß seiner Wirksamkeit ersigennannter Hinsicht.

Was zunächst Grande, den Pfarrer, betrifft, so kam er in eine seit langer Zeit verwilderte und verwahrloste Gemeinde; sein Vorgänger war wegen Ehebruchs abgesetzt worden, das kirchliche Leben lag ziemlich darnieder, und neben sittenloser Leppigkeit und Fleischeslust herrschte die bitterste Armuth. Die Geistlichen waren so gesinnt und geartet, wie wir sie in den Zeiten des aufkommenden Pietismus meistens finden; sie hielten streng an der reinen Lehre und am alten Schlandrian ihres gemächlichen Pfarrlebens; sie lebten und ließen leben; nicht nur erforderte also das Arbeitsfeld sehr viele Arbeit und Geduld, sondern er mußte auch erwarten, und hat es gewiß von Anfang an klar erkannt, daß die Mitarbeiter ihm ebenso mitspielen würden, wie er es bereits an andern Orten erfahren hatte. Er verschaffte sich zunächst Eingang durch seine Predigten, diese machten, wie in Erfurt, den größten Eindruck und zogen bald aus der ganzen Stadt Schaa-ren von Zuhörern herbei. Denn wiewohl sie durch keinen Schmuck der Beredsamkeit glänzten, obwohl sie nicht durch bilderreiche Sprache und Auskramen von allerlei Anekdoten die Hörer anzuziehen suchten, so war ihnen ein solches Gepräge von Glaubens-wärme, Einfachheit, Herzlichkeit, verbunden mit freimüthiger Rüge der herrschenden Ge-brechen, aufgedrückt, daß sie nicht anders konnten, als christliches Leben wecken und nähren. Gerne wendeten sich die Bewohner von Halle von den trocknen, gelehrten Abhandlungen der tohten Orthodorie ab, wie sie meistens in den Hallischen Kirchen gehört wurden, um wieder einmal an wahrhaft apostolischer Predigtweise sich zu erbauen. Wenn Grande's Predigten, verglichen mit denjenigen unserer Zeit, oft sehr lange sind, so fiel dieser Umstand damals nicht auf und wurde übrigens durch die Fülle des Inhalts weit über-

*) In Erfurt schrieb er gegen das Ende seines dortigen Aufenthaltes die „abgeändigte Füt-terung der ungegründeten und unerweislichen Beschuldigungen und Unwahrheiten, welche in dem jüngst in Selysig publicirten Pfingstprogramm von Carvov enthalten sind.

wegen*). Frände bearbeitete aber seine Gemeinde noch auf mannigfaltige andere Art. Erbauungsstunden, die er täglich Anfangs in seinem Hause, dann, um übler Nachrede zu entgehen, in der Kirche hielt, wurden zahlreich besucht und gereichten Vielen zur Belehrung und Erweckung, ebenso die zum Besten der ganz unwissenden, verwilderten Jugend eingerichteten, öffentlichen Katechisationen, zu denen auch die Erwachsenen gerne sich einfanden. Daneben widmete er sich mit unermüdlichem Eifer der Seelsorge, wobei er durch sein mildes, freundliches Verfahren die Herzen zu gewinnen und seinen ernstern Ermahnungen Eingang zu verschaffen mußte. Auch als Beichtvater übte er durch die jedem Einzelnen gewidmete Sorgfalt einen wohlthätig wirkenden Einfluß aus, wozu dieses wesentlich beitrug, daß er die persönliche Anmeldung in seinem Hause, welche er als Regel in seiner Gemeinde einführte, zu sorgfältiger Prüfung ihres geistlichen Zustandes und zu heilsamer Ermahnung zu benutzen pflegte. Um dabei von allen beengenden Rücksichten frei zu bleiben, leistete er auf die Erhebung des Beichtgeldes Verzicht. Es verdient unsere Beachtung, daß er es für nöthig hielt, sich darüber in einer eigenen Schrift zu rechtfertigen (1699), aus der wir die damit verbundenen Uebelsände satfam kennen lernen. Wurden doch Einige durch das Beichtgeld zu dem Wahne verleitet, daß man die Vergebung der Sünden mit Geld erkaufen müsse, und daß, — was freilich wohl auch einstreffen mochte, der Prediger aus schöner Gewinnsucht zum öftern Genuße des h. Abendmahls ermähne. Außerdem suchte Frände durch allerlei erbauliche und belehrende Schriften zu wirken, sey es, daß er zu heilsamer Anwendung des Predigtamtes, zum erbaulichen Lesen des Wortes Gottes Anleitung gab, sey es, daß er praktische Erklärungen einzelner Theile der heiligen Schrift veröffentlichte. In andern Schriften handelte er von Christo, als dem Kern der heiligen Schrift, gab kurze Anweisung zur wahren, lauteren und apostolischen Erkenntniß Jesu Christi, Anleitung zum Gebet, schriftmäßige Lebensregeln und beantwortete die Frage, was von dem weltüblichen Tanzen zu halten sey. Vorzügliche Beachtung verdient die geisteskräftige, zunächst für den Lehrstand bestimmte Schrift: *Nicodemus oder Tractätlein von der Menschenfurcht*. Daß Frände, so gut wie Spener, die mit der pietistischen Bewegung, nach Aufgabe der menschlichen Schwachheit, verbundenen Irrthümer unerschrocken bekämpfte, ist bekannt. So führte er den Separationstustigen, welche die herrschende Kirche ein Babel schalten, zu Gemüthe, daß Babel noch in ihrem eigenen Herzen sey, wenn sie lieblos über Andere urtheilten. So streng seine Grundsätze waren in Beziehung auf die Mittel Dinge, so war er doch viel zu tief in Christenthum gegründet, als daß er eine äußerliche Abkehr von der Welt mit der eigentl. christlichen Weltentfagung verwechselte hätte.

Mit seiner Pastoralwirksamkeit stand seine Thätigkeit als akademischer Lehrer im innigsten Zusammenhange, und das ist eben das charakteristische Kennzeichen derselben. Es führt uns dieser Gegenstand zur Stiftung der Universität Halle. Diese Universität wurde von Anfang an eine Pflanzstätte des durch Spener und seine Freunde geweckten neuen Lebens und Spener hatte auf die Berufung der ersten theologischen Lehrer entscheidenden Einfluß. Am leichtesten und sichersten konnte sich der neue Geist in einer neuen Anstalt Bahn brechen, — so wie zur Zeit der Reformation in Wittenberg. Ältere Anstalten mit ihren verrosteten Formen waren dazu nicht geeignet. Um aber Frände's und seiner Collegen Wirksamkeit richtig zu würdigen, ist es nöthig, so wie auch billig, die Resultate derselben nicht nach dem Maßstabe der späteren Entwicklungen zu beurtheilen. Frände zu einer Art von Vorläufer des Rationalismus vulgaris zu machen, wäre ebenso verkehrt, als wenn z. B. die Encyclopädie von Weyer und Welte Sigmund Jakob Baumgarten als Vorläufer von Hegel auführt. Der Pietismus bildet so wenig den Uebergang zur modernen Neologie, daß man vielmehr sagen kann, — worauf mehrere Insti-

*) Mit zunehmendem Alter wurde Frände, entgegen dem gemeltem Sprichwort, kürzer. Er find auch unter den von G. Frände 1838 herausgegebenen, von Thotusd bevorworteten Predigten, keine übermäßig langen.

jen führen, — daß sie ohne den Pietismus früher ausgebrochen wäre; der Pietismus hat gleich wie die Reformation des 16. Jahrhunderts das große Verdienst, daß er die vom Grunde des Heils abfallende Zeit zu demselben zurückführte, und dem unsichergreifenden Indifferentismus einen Damm entgegensetzte. Der Pietismus gab dem 18. Jahrh. in Deutschland seinen religiösen Impuls und Charakter, den der deutsche Rationalismus selbst in seinen gewaltigen Abirrungen selten ganz verläugnet hat, und wodurch er sich von der französischen Philosophie zu derselben Zeit deutlich unterscheidet. Jedes menschliche Wirken aber ist beschränkt durch Zeit und Ort, nicht bloß in seinen Erfolgen, sondern auch in seiner wesentlichen Bestimmtheit. Es war in der deutsch-lutherischen Kirche das kirchliche Dogma an die Stelle der heiligen Schrift, die Schulformel an die Stelle des lebendigen, thätigen Glaubens getreten. Der Pietismus erkannte das tiefste Bedürfnis der Zeit, indem er die Schrift über die kirchliche Dogmatik, das christliche Glaubensprinzip und Leben über die theologische Scholastik setzte. Es war freilich damit eine gewisse Einseitigkeit verbunden, sie war aber nöthig und vollkommen berechtigt.

Frände war zunächst nicht theologischer Docent; in welcher nahe Verührung er aber seine Professur zur Theologie brachte, ergab sich schon aus seinem Osterprogramm von 1692, worin er zum Studium der Sprachen der heiligen Schrift, des Hebräischen und Griechischen ernunterte. Er bekleidete dieses Amt bis 1699; im Jahr 1698 wurde er Professor der Theologie und blieb es bis zu seinem Tode; seine frühere Professur wurde 1699 einem Andern übertragen; 1716—17 war er Prorektor; eine früher auf ihn gesallene Wahl hatte er wegen überhäufeter Geschäfte abgelehnt. Neben ihm arbeiteten Bayer, Anton, Breithaupt, seit 1709 Joh. Heinr. Michaelis und Joachim Lange, seit 1716 Herrenschild. Diese Männer wirkten mit Ausnahme von Bayer, der Hülfe bald verließ, alle in demselben Geiste und Sinne, wie wir ihn oben bezeichnet haben; so schienen die theologische Fakultät ganz eigens eingerichtet zu seyn, um die Spener'schen Grundsätze zu verbreiten. Frände begann seine theologische Thätigkeit 1698 mit einer Einleitung in das Alte Testament und wiederholte öfter diese Vorlesungen, indem er sie auch auf das Neue Testament ausdehnte. Nächst dem war ihm die Hermeneutik besonders werth; er hielt es für ein Hauptgeschäft der theologischen Docenten, gute Anleger der heiligen Schrift zu bilden. So las er also bis 1726 öfter über Hermeneutik, und veröffentlichte 1712 seine *praelectiones hermeneuticae*; überdies gab er die Anwendung der aufgestellten Regeln in der Erklärung biblischer Abschnitte oder auch ganzer Bücher der heiligen Schrift, vorzüglich der Psalmen und des Evangeliums Johannis. Denn er hatte den Grundsatz: *theologus nascitur in scripturis* und beklagte es, daß er während seiner Studienzeit fast keine exegetischen Vorlesungen habe hören können. So empfiehlt er auch in der *Methodus studii theologiae* und sonst auf's Eifrigste das Studium der Grundsprachen der heiligen Schrift, und selbst des Chaldäischen; er wollte, daß der hebräische Text dem Theologen so geläufig würde wie der deutsche. Das *Collegium orientale*, das er stiftete, leistete für die Pflege der betreffenden Sprachen wesentliche Dienste, sollte aber hauptsächlich der Erforschung des A. T. zu Hülfe kommen. Wie gesund seine Auslegung war, zeigt sich darin, daß er sehr eifrig die Erforschung des eigentlichen Wortsinnes, *sensus literalis* empfahl und sich angelegen seyn ließ. Daß er die andern theologischen Disciplinen, so weit sie damals vorhanden waren, keineswegs vernachlässigt wissen wollte, geht aus der *Methodus studii theol.* deutlich hervor. Er wollte auch die sogenannte polemische Theologie nicht abschaffen, sondern nur regeln und leiten; er sprach sich dahin aus, daß eine genaue Kenntniß der Häresien zur Reinhaltung und Beschügung der Frömmigkeit viel beitrage, „daß Manche aus Mangel an Kenntniß der Kirchengeschichte in solche Meinungen und Ausdrücke verfielen, die sie nicht vertheiligen könnten, ohne in Irrthum zu gerathen.“ *Methodus st. th. c. III. §. 31.* Treffend bemerkt er, *ibid. o. III. §. 28.*, in Hinsicht der Dogmatik seyen zwei Extreme zu vermeiden, daß wir nämlich dem Studium derselben nicht zu viel oder zu wenig Werth beilegen; in erster Hinsicht bekämpft er den herrschenden Scholasticismus, der wie er sagt, Einige

zu Scepticismus („... existunt alii, qui divina humanaque sine reverentia ulla ac modestia contrectantes paradoxis opinionibus multo magis quam orthodoxa sententia ellegantur, et quia aures et linguas atticas habent, perverso novitatis studio magis ac magis in scepticismum, ipsumque tandem atheismum dati in reprobam mentem prebuntur“) verleite; in der zweiten Hinsicht erklärt er sich gegen eine schon von Spener, dessen Worte er ausführt, bekämpfte Abirrung des Pietismus, daß nämlich das Studium der heil. Schrift den Gebrauch aller dogm. Schriften ersetze und völlig überflüssig mache. Außer den genannten Vorlesungen beschäftigte er sich besonders mit specieller Unterweisung der jungen Theologen in Allem, was ihnen zur Vorbereitung auf ihre künftige Amtsführung nöthig war. So verschaffte er ihnen Gelegenheit zu Katechisationen, er hielt homiletisch praktische Uebungen, las selbst Homiletik; im collegium pastorale, oder ministeriale, wie er es auch nannte, machte er die Theologen mit den wichtigen Pflichten ihres Amtes bekannt und prägte ihnen die zu beobachtenden Klugheitsregeln ein. In den Jahren 1711 und 1712 las er ein eigenes Collegium über Casuistik. Von besonderem Einflusse waren seine lectiones paraeneticæ, die er schon vor Inauguration der Universität angefangen und bis an seinen Tod fortsetzte; die dazu bestimmte Stunde war Donnerstags 10—11; es war von Seiten der Facultät die Einrichtung getroffen, daß in derselben Stunde kein anderer theol. Collegium gelesen wurde, damit alle theol. Studirende daran Theil nehmen könnten. Diese Pfectionen waren dazu bestimmt, den jungen Theologen dasjenige, was zum rechtschaffenen Christenthum gehört und was besonders sie zur würdigen und heilsamen Amtsführung vorbereiten konnte, näher an's Herz zu legen. An eine bestimmte Methode hat Fraude sich nicht, sondern er machte es sich zur Hauptregel, daß er in jeder Stunde zu Studirenden sagte, was er gerade ihnen zu sagen am nöthigsten erachtete. So spricht er sich selbst aus im Vorwort zur ersten Sammlung dieser Vorträge 1726. Diese Vorträge benutzte er auch, um den Studirenden Anleitung zur rechten Einrichtung ihrer Studien zu geben, sowie denn jeder bei der versammelten theologischen Facultät an p. wissen Tagen und zu bestimmten Stunden sich Rathes erholen konnte. — Anfänglich hat er eigene paränetische Pfectionen über die Methodus studii theologicæ, die nachher unter diesem Titel herauskamen, er sammelte dabei die Materialien zu seiner idea studii theologiae, 1712 herausgegeben; seit 1720 hielt er eigene lectiones methodologicas, die mit den paränetischen in keiner Verbindung standen. Auch die Monita pastoralia theologiae gingen aus den paränetischen Pfectionen hervor. Es erhellt aus dem Obesagten, daß die theologische Stärke Fraude's nicht gerade auf dem streng wissenschaftlichen Felde zu suchen ist, wie das auch seine theologischen Schriften beweisen. Der religiös-göttliche Gesichtspunkt war in ihm so sehr vorherrschend, daß er die Theologie selbst als ultimum Christianismi cultura definirte. Im Zusammenhange damit lehrte er, daß Christus der eigentliche Endzweck des theologischen Studiums sey, worüber er sich schon also ausgesprochen: qui est finis scr. s., idem etiam est finis theologiae. Finis enim Theologiae non potest non principii sui, quod unicum habet, finem sequi. Qui porro est finis theologiae, idem etiam finis est studii theologicæ, utpote quod neutiquam esse ac se posse theologiae studium, nisi theologiae finem sibi haberet propositum (Methodus st. th. c. II. §. 3. Wo solche Grundsätze Wurzel faßten, da war der fruchtbare Boden zur gedeihlichen Entwicklung der theologischen Wissenschaft gelegt. In seinem theologischen Wirken zeigt sich ein ähnliches organisirendes, gestaltendes Talent wie in der Erziehung und Leitung des Waisenhauses.

Wenn die ganze Wirksamkeit Fraude's mit bedeutenden Erfolgen gesegnet wurde, so fehlte es auch nicht an Widerwärtigkeiten. Es kommen hier zuerst und vor Allen jene Streitigkeiten mit den Hallischen Geistlichen in Betracht, die sich schon vor der Ankunft Fraude's in ihren Predigten gegen die Pietisten heftig ausgelassen, und sich dadurch an tüchtige Zurechtweisung von Seiten der Regierung gezogen hatten. Der Geist, der die Wirksamkeit Fraude's befeelte, der große Beifall, den er sogleich fand, der Enthusiasmus, den er auf die Bürgerschaft ausübte, die Leere der übrigen Kirchen gegenüber der Fülle

von Zuhörern, die sich zu seinen Predigten hindrängten, dies Alles mußte die üble Stimmung gegen ihn zum Ausbruch bringen; — und die etwelchen Ueberspanntheiten und Verirrungen einiger seiner Anhänger gaben den Gegnern willkommenen Anlaß zum Angriff gegen ihn. Da sehe man, hieß es, wohin seine Lehre führe; über seine Privaterbauungsstunden zumal verbreitete man die schmutzigsten Erzählungen. Es kam dahin, daß der Kurfürst im Nov. 1692 eine eigene Commission ernannte, um die ärgerlichen Streitigkeiten beizulegen. Die Vergleichsartikel, die übrigens weit mehr zu Gunsten Frände's und des mitbeschuldigten Breithaupts als der Stadtgeistlichen lauteten, wurden am letzten Sonntage des Advents in allen Kirchen in und vor der Stadt verlesen, und damit der Friede bis 1698 wiederhergestellt. In diesem Jahre gab Frände durch eine Predigt über die falschen Propheten neuen Aufstoß. Obwohl er sich dabei aller Persönlichkeiten enthielt, so mußte doch jedem Zuhörer offenbar sehn, daß er ziemlich nahe liegende Uebelstände und Verirrungen berührte. Die Hallischen Prediger deuteten nicht ganz ohne Grund diese Predigt auf sich; sie fingen daher wieder an, auf der Kanzel auf die Pietisten loszuschlagen, und belangten Frände selbst injuriarum bei dem Consistorium. Dieses forberte den Angeklagten auf, sich zu verantworten und zu sagen, was er denn eigentlich gegen das Ministerium habe. Frände sagte in seiner Verantwortung, es sey nicht seine Schuld, wenn der eine oder andere Prediger sich durch seine Rede getroffen gefühlt, zugleich aber sprach er sich offen und entschieden aus über dasjenige, was er an seinen hallischen Collegen im geistlichen Amte zu tadeln hatte, und beklagte sich insbesondere, daß diese die Leute gewarnt hätten, zu ihm nicht in die Kirche zu gehen, indem das der Weg zur Hölle sey. Die Geistlichen vertheidigten sich und beschuldigten Frände nebst seinen beiden Kollegen Breithaupt und Anton mannigfaltiger Irthümer. Eine kurfürstliche Commission, zur Beilegung dieser großen Aufsehen machenden Streitigkeit niedergesetzt, stiftete zwischen beiden Parteien einen Vergleich, dessen Inhalt für Frände und seine Kollegen wiederum viel günstiger lautete als für die Geistlichen; seitdem änderte sich die Sachlage. Frände's Einfluß machte sich mehr und mehr geltend. Er wurde 1715 Pfarrer zu St. Ulrich, und dadurch Mitglied des Ministeriums, sein Gehülfe in diesem Amte wurde Freydinghausen (s. d. Art.), sein Sohn Gotthelf August wurde auch Mitglied der Stadtgeistlichkeit. Bei Frände's Tode waren nur noch zwei seiner ehemaligen Widersacher am Leben, wovon der eine J. G. Frände, aber nicht Verwandter unsers Frände, in seiner Leichenrede auf diesen ihn einen um die ganze lutherische Kirche hochverdienten Theologen nannte. Auswärts hatte er auch allerlei Gegner, die besonders auch seine Wirksamkeit als theologischer Lehrer angriffen.

Festige Angriffe und bittere Anfeindungen hatte er ebenfalls zu erleiden als Stifter des hallischen Waisenhauses und der damit zusammenhängenden Anstalten; denn sie waren allerdings der getreueste Abdruck seines Geistes und trugen am meisten dazu bei, seinen Einfluß zu begründen, zu befestigen und weithin zu verbreiten; denselben Anfeindungen haben wir es zu verdanken, daß wir aus Frände's Händen selbst eine sehr eingehende Beschreibung des Anfangs und Fortganges dieser großartigen Schöpfungen des neu erwachten christlichen Geistes erhalten haben. — Da ihm die Nothheit und Unwissenheit vieler seiner Gemeindefinder sehr zu Herzen ging, so benützte er die gewöhnliche Almosenvertheilung unter die schaaarenweise an bestimmten Tagen die Stadt durchziehenden Armen dazu, ihnen auch an ihrer Seele durch Unterricht zu helfen. So ließ er sie seit Anfang des Jahres 1694 alle in sein Haus treten, fing an die Jungen aus dem Katechismus zu fragen und ließ die Alten zuhören, richtete dann an sie eine freundliche Ermahnung und schloß mit einem Gebete, worauf er seine Gabe austheilte und erklärte, daß er es ferner jede Woche so halten werde. Dies geschah und die große Unwissenheit, die er entdeckte, bewog ihn zu einem weiteren Schritte. Er versuchte eine Anzahl von Kindern dadurch zur Schule zu halten, daß er den Eltern wöchentlich das Schulgeld gab; allein diese holten zwar das Schulgeld pünktlich ab, schickten aber ihre Kinder nicht zur Schule. Inzwischen hatte er auch angefangen, um auch für die Noth der verschämten Armen etwas zu thun,

bei christlichen Leuten eine Büchse zu freiwilligen Gaben umherzusenden, später aber, da die Reichen nichts gaben und Andern diese Sammlung beschwerlich wurde, eine solche Büchse für die bei ihm Aus- und Eingehenden im Pfarrhause angebracht und die Sprüche 1 Joh. 3, 17. und 2 Kor. 9, 7. darüber geschrieben. Da fand sich eines Tages, am Oßtern 1695, daß eine wohlthätige Hand auf einmal 7 Gulden eingelegt hatte. Es war, wie später bekannt geworden, eine fromme Wittwe aus einer angesehenen holländischen Familie, die Commissions-Räthin Knorr. „Als ich dieses in die Hände nahm,“ berichtet Frände, „sagte ich mit Glaubensfreudigkeit: das ist ein ehrlich Capital, davon muß man etwas Rechtes stiften; ich will eine Armenschule daraus anfangen. Ich besprach mich nicht mit Fleisch und Blut, sondern fuhr im Glauben zu und machte noch desselbigen Tages Anstalt, daß für 2 Thlr. Bücher gekauft wurden, und bestellte einen armen Studiosum, die Kinder täglich zwei Stunden zu informiren, dem ich wöchentlich 6 Gr. dafür zu geben versprach, der Hoffnung, Gott werde indessen mehr bescheeren.“ Das ist der Anfang von Frändens Stiftungen, der unscheinbare Keim, aus welchem durch Gottes Gnade ein Baum erwuchs, unter dessen Zweigen so viele Tausende eine schirmende Zuflucht gefunden und Segen für Zeit und Ewigkeit gewonnen haben. Am Oßtern 1695 wurde die Armenschule eröffnet, ein Vorfaal von Frände's Studirzimmer war ihr erstes Lokal. Die ersten Erfahrungen waren niederschlagend. Von 27 Kindern, die Bücher empfangen hatten, kamen nur vier wieder; die andern verkauften die Bücher und blieben weg. Es wurden neue Bücher gekauft, welche die Kinder jedesmal nach der Schule wieder abliefern mußten. Es wurde wöchentlich ein kleines Almosen unter die Kinder vertheilt, um ihnen Lust zur Schule zu machen; so kam die Schule noch und noch in Gang. Denn nachdem das Capital von 7 Gulden verbraucht worden, flossen neue Beiträge. Bald wurde es bekannt, mit welchem Fleiße jetzt die Armenkinder unterrichtet würden; eine Anzahl Bürger erbot sich, ein wöchentliches Schulgeld zu zahlen, wenn ihre Kinder an diesem Unterrichte Theil nehmen dürften. So stieg schon im Sommer die Zahl der Kinder auf 60, und der Lehrer mußte täglich fünf Stunden Unterricht geben. Im Herbst reichte schon ein Zimmer nicht mehr aus, es mußte noch eine Stube im Nebenhause gemiethet werden, im Winter eine zweite; nun wurden die Kinder der Bürger von den Armenkindern getrennt und jede Abtheilung besonders unterrichtet. Da Frände immer auf's Neue die Erfahrung machte, daß zu Hause wieder ausgerottet wurde, was man in der Schule gepflanzt hatte, faßte er den Entschluß, wenigstens einige Kinder völlig in Pflege und Erziehung zu nehmen. Ein unerwartetes Vermächtniß setzte ihn in den Stand, von den jährlichen Zinsen ein Waisenkind zu erhalten; wie er sich nach einem solchen umsah, wurden ihm vier genannt, und er entschloß sich, sie alle aufzunehmen, am 5. Nov. 1695; — am 16. Nov. waren schon neun beisammen, die bei christlichen Leuten gegen ein Pflegegeld untergebracht wurden; zu ihrem Aufseher wurde ein frommer Studiosus, G. H. Neubauer, von da an bis an sein Ende Frände's unermüdlicher, uneigennützigster Gehülfe bestellt. Schon im folgenden Jahre, da die immer mehr sich ausdehnende Schule den Ankauf des an die Pfarrwohnung angrenzenden Hauses notwendig gemacht hatte, wurde den Waisen, deren Zahl jetzt bis zu 12 aufgestiegen war, in jenem Hause eine gemeinschaftliche Wohnung angewiesen, und eine Haushaltung für sie eingerichtet; damit wurde alsobald eine neue wohlthätige Einrichtung für arme Studierende verbunden, nämlich ein Freitisch, an dem anfänglich 24 Theil nahmen, bald 60, später 150; an einem später errichteten außerordentlichen Freitische wurden fast eben so viele gespeist. Aus den Tischgenossen wurden die Lehrer für die Armenschulen genommen, — so bildete sich der Anfang des nachher mit den Stiftungen verbundenen Lehrerseminars. Im folgenden Jahre, da die Zahl der Waisenkinder auf 52 gestiegen, mußte ein zweites Nebenhaus angekauft werden. Es wurde nun die Armenschule in eine Knaben- und Mädchenschule geschieden, die Zahl der Klassen vermehrt, der Bürgerschule eine Klasse für die Elemente der gelehrten Studien beigelegt, aus welcher sehr bald eine besondere lateinische Schule hervorging; gleichzeitig wurde zur nachmaligen Errichtung des Päd-

gogiums oder Erziehungsanstalt für junge Leute höhern Standes dadurch der Grund gelegt, daß mehrere auswärtige, adelige Familien ihre Söhne nach Halle schickten, um sie unter Frände's Aufsicht erziehen und unterrichten zu lassen.

Doch immer dringender wurde bei dem steten Wachstume dieser verschiedenen Anstalten die Verlegenheit, für dieselben die nöthigen Räumlichkeiten zu beschaffen. Frände mußte sich entschließen, ein Waisenhaus zu bauen; da ein passendes Grundstück zum Anbau sich darbot, wurde am 24. Juli 1698 der Grundstein zu dem neuen Baue gelegt. Welch ein Glaubensmuth und Glaubensgeduld erfordert wurde, um einen solchen Bau anzufangen, fortzuführen und zu vollenden, darüber hat Frände selbst, veranlaßt durch geschäftige Anfeindungen, Bericht erstattet in der Schrift: Segensvolle Fußstapfen des noch lebenden und waltenden, liebevollen und getreuen Gottes (zuerst 1709 zu Halle erschienen, nachher noch mehrmals aufgelegt und fortgesetzt; denn diese Schrift rief neue Angriffe hervor). — Alle Stände, vom Könige und Fürsten bis zum Diensthofen und Handlanger haben ihr Scherlein zu dem Baue beigetragen. Im Jahre 1701 wurde das neue Gebäude in allen seinen Theilen vollendet und von den Waisen bezogen. Daran schloßen sich nun von Jahr zu Jahr neue Gebäude, wie die immer zunehmende Erweiterung der verschiedenen Anstalten dazu nöthigten. War doch die Zahl der Waisenkinder schon im Jahre 1698 auf 100 gestiegen; bis zu Frände's Tode wuchs sie bis 134. Die Zahl der Lernenden in den verschiedenen Schulen, die 1698 sich auf 500 belief, war 1709 schon auf 1100, 1714 auf 1775, und bei Frände's Tode auf 2207 gestiegen. So entstanden nach und nach hinter jenem zuerst errichteten Vorbergebaude die beiden Reihen ansehnlicher, mehrstöckiger Gebäude, die eine breite, mehr als 800' lange Straße bilden, an welche sich dann noch die Gebäude des Pädagogiums anschließen. Alle diese sind mit wenigen Ausnahmen bereits bei Frände's Lebzeiten und unter seiner Leitung aufgeführt, erhebende Denkmale des lebendigen Gottesvertrauens und liebevolligen Glaubens; sie tragen vorne unter dem Bilde des Adlers, der zur Sonne aufsteigt, die Inschrift: „Die auf den Herrn harren, kriegen immer neue Kraft.“

In allen diesen Arbeiten wurde Frände kräftig unterstützt durch treffliche, in ihrer Art ausgezeichnete Männer. Denn es liegt in der Natur eines solchen Wirkens, nicht nur großen Widerspruch hervorzurufen, sondern auch große Anziehung auszuüben; eine Wirksamkeit, wie diejenige Frände's war, erzieht sich selbst ihre Organe und Werkzeuge. Außer den bereits genannten führen wir noch an: Elers, Gründer der Buchhandlung des Waisenhauses, die bald sehr ansehnlich wurde (s. seine Lebensgeschichte von Dr. Knapp in dessen Leben frommer Männer des 18. Jahrh. Halle 1829), Richter, Christian Friedr., den bekannten Lieberdichter, Arzt am Waisenhause, Verfertiger der berühmten Arikana (zu denen Frände von einem Kranken, den er besuchte, die Rezepte erhalten hatte), † 1711; den schon genannten Herrenschmid, der nicht nur sein College in der theologischen Fakultät seit 1715 war, sondern auch Subdirektor des Waisenhauses seit 1716, † 1723, trefflicher Lieberdichter.

Obwohl diese Männer ihm die Last getreu tragen halfen, so war sie doch für ihn, der die Seele des Ganzen blieb, und überdies durch seine zwei Ämter, eine große Correspondenz, viele Besuche immerfort in Anspruch genommen war, zu groß, als daß seine Gesundheit nicht darunter gelitten hätte. Zur Herstellung und Befestigung derselben machte er mehrmals Reisen durch viele Theile von Deutschland und bis nach Holland. Auch diese Reisen trugen wesentlich dazu bei, ihm und seinen Stiftungen weit und breit Theilnahme zu erwecken, Vorurtheile zu zerstreuen und Gegner in Freunde zu verwandeln. Seit 1726 spürte er merklliche Abnahme seiner Kräfte. Am 15. Mai hielt er die letzte paränetische Lektion, worin er im Vorgefühl des nahen Heimganges den Zuhörern seinen väterlichen Segen gab. Am 24. Mai verweilte er zum letzten Male mit einigen Freunden im Garten des Waisenhanfes, und hier ergoß er seine Seele in ein ergreifendes Dankgebet für die gnädigen Führungen Gottes. Er entschlief im Herrn am 8. Juni 1727. Er hinterließ eine Tochter, die Frau des genannten Freylinghausen und einen

Sohn, den schon genannten Gottheiß August Franke, der ihm in der Direction der Stiftungen folgte, und als Professor der Theologie, Consistorialrath und Preiger u. u. l. J. 1769 starb. Er hatte nicht den Geist seines Vaters. Die Beschränktheit des spätern Pietismus tritt bei ihm sehr deutlich hervor. — Reichhaltige Materialien zur Biographie und Charakteristik Franke's finden sich in den gesammelten Epicedien. Halle 1727 Fol.; desgl. in Franke's Stiftungen, eine Zeitschrift, herausg. von Schulze, Knapp und Niemeier, Halle 1792 u. ff. 3 Bände. Wir verweisen insbesondere auf die darin befindliche Abhandlung von Schulze über Franke als akademischen Lehrer, 2. Bd. S. 221 ff. Vgl. außerdem Guericke, A. H. Franke, eine Denkschrift zur Ehrlarfeier seines Todes. Halle 1827, den Art. von Döring bei Ersch und Gruber Th. 47, Ranke, Leben erweckter Christen Th. 2. Unter den vielen populären Darstellungen seines Lebens und Wirkens ist auszuzeichnen: A. H. Franke oder Macht und Segen des Gebetes und Gottvertrauens (von Rosalie Koch). Breslau 1854.

Franco, Gegenpabst. Die Abwesenheit des Kaisers Otto I. in Deutschland und sein 973 erfolgter Tod entfesselte die Wuth der Parteien zu Rom auf's Neue. Benedikt VI. wurde von Cintius Frangapanes in die Engelsburg eingesperrt. Man wählte sogleich Franco, Cardinaldiakon, Sohn des Römers Ferrucci, zum Pabst, zu dem Namen Bonifatius VII. (s. d. Art.) annahm. Indes wurde jener im Gefängnis vergiftet oder erdrosselt, 974; der Gegenpabst selbst aber sogleich nach Benedikt's Tod verjagt, nicht bloß wegen seiner unregelmäßigen Wahl, sondern auch weil man ihn im Verdacht der Mitschuld an Benedikt's Tod hatte. Die Verwirrung der damaligen Zeiten herrscht auch in den Berichten der Scribenten dieser Epoche. Mehrere geben dem Benedikt den Donus II. zum Nachfolger; andere setzen diesen vor jenem. Ebenso unsicher sind die chronolog. Angaben. Auf die Nachricht vom Tode Benedikt VII., unter welchem Bonifatius VII. durch ein Concil wiederholt als Schismaticus erklärt worden seyn soll, lehnte dieser zurück, sand aber den päpstlichen Stuhl schon durch Johann XIV. besetzt, mit dem es nun die Partei Franco's wie mit Benedikt VI. machte. Er ward abgesetzt und in die Engelsburg gesperrt, wo ihn Hunger und Kummer oder Gift tödtete (984). Franco ward auf's Neue als Pabst anerkannt, als der er sich noch eifrig Monate bis zu seinem plötzlichen, 985 erfolgten Tode behauptete. Der Haß seiner Feinde mißhandelte noch sein Leichnam; denn man fand ihn ganz nackt von Lanzenstichen durchbohrt auf dem Ras vor den Pferden des Konstantin. Einige Geistliche hoben ihn auf und begraben ihn. Die päpstliche Würde war in jenen Zeiten zu einem rein weltlichen Amt erniedrigt, da die Willkür der jedesmal herrschenden Volkspartei nahm oder vergab, gerade wie zu Ränkslichkeit der Soldateska vormals die röm. Kaiserwürde. Die Zeitgeschichte aber ist voll Unsicherheit in Betreff der Chronologie sowohl, als der Begebenheiten und der handelnden Personen. Vgl. Platina, de vitis Pontif., die Biogr. univers. und Kirchen-Gesch. von Weyer und Welte im Art. Bonifacius.

E.

Frank, Sebastian, gewöhnlich Francus genannt, um 1500 zu Donaueschingen (er schrieb sich immer Sebast. Frank von Wörd), aus einer in Nördlingen, Ulm, Jütingen verbreiteten Familie geboren, ist einer jener Schwarm-Geister der Reformationszeit, welche den heutigen Ritzern vom Geiste und ihnen nach (vgl. Nischbach's Kirchenlexikon) den heutigen Römlingen ein willkommenes Fund zur Verläumdung der Reformation und zur Opposition gegen die positive Philosophie und Glaubenslehre der evangelischen Kirche sind. A. Hagen (Geist der Reformation und seine Gegensätze. 2. Band. Erl. 1844. S. 314—396) hat ihm als dem »Vorläufer der neuern deutschen Philosophie« ein glänzendes Lob zugerichtet und eine ausführliche Darstellung seiner mystisch-pantheistischen, durch und durch subjektivistischen Denk- und Lehrweise gewidmet. Auf diese, in ihrem übertriebenen Lobe sich selbst richtende, aber fleißige und ausführliche Darstellung darf bei der ziemlich Verbreitung des Hagen'schen Buches hier des Nähern verwiesen werden*.

*) Vergl. außerdem Erdham, Geschichte der protestantischen Sekten im Zeitalter der Reformation, S. 286—357 und Schenkel, das Wesen des Protestantismus.

Frank's Jugendleben ist völlig im Dunkeln; seine reichen Gaben hat er jedenfalls zu Gewinnung einer umfassenden Gelehrsamkeit trefflich verwendet. Zuerst erscheint er in und um Nürnberg, wo er sich 1528 mit Ottilie Behaim verheirathet. In demselben Jahre hat er eine Schrift des Nürnberger lutherischen Predigers Althamer „Diallage oder Vereinigung der streitigen Sprüche in der Schrift“ verdeutscht und mit einer Einleitung herausgegeben; auch dem Amtmann Wolff von Hefberg zu Colmburg eine eigene Schrift „von dem gränlichen Vaster der Trunkenheit“ gewidmet. Darin heißt er „tapfer nach der Gerechtigkeit in Christo, die durch den Glauben kommt, greifen,“ setzt der Vernunft die Bibel entgegen und heißt das Fleisch im Zaum halten auch durch Fasten und jedenfalls durch Mäßigung im Gebrauche der Creatur. Neben dem Glauben dringt er auf die ihn beweisende Liebe mit ihren Werken, für welche letztere selbst die Tugend der Heiden ein die Christen beschämendes Vorbild gebe. In all dem ging er mit Luther einig, der denn auch zu der „Chronika und Beschreibung der Türkei aus der Hand eines 22 Jahre in türkischer Gefangenschaft gewesenen Siebenbürgers,“ die Frank 1530 übersetzte, eine Vorrede schrieb. Doch zeigten sich bereits in jenen Schriften bedeutliche Ansätze des Pantheismus und eines falschen Subjektivismus. So erklärt er die Materie als von Anfang in Gott und ewig in einem Kreislause von Werden und Vergehen beharrend; Gott, der das Wesen in jedem Dinge wirke, sey also in jedem Ding, auch im Sünder wirke er die Sünde zu dessen Strafe: warum ist der Sünder ein Sünder, daß Gott nichts anders in ihm wirken kann? Es ist seine eigene, nicht Gottes Schuld. Ferner wird erst das Licht und die Tugend durch die Finsterniß und die Untugend zu dem, was sie ist; die Gegensätze sind nothwendig für die Eigenthümlichkeit der Dinge (also ist auch das Böse nothwendig zum Hervortreten des Guten). Endlich löst nur unser Subjekt die Dinge außer uns so erscheinen, wie sie uns vorkommen. Hier klingt allerdings bereits ein Stück Fichte'schen Idealismus an. Entschieden tritt dieser heraus in seiner Schrift über das Verhältniß des Menschen zur Natur — „Wie alle Kunst und Creatur im eiteln unreinen Menschen eitel und unrein sey, dagegen allein rein dem Reinen. Item ein Lob der vernünftigen gottgebieterigen Einsalt, weiser Thorheit, gelehrten Blindheit und göttlicher Unwissenheit u.“ — in Frank's Uebersetzung von Erasmus' Lob der Narrheit. Jedes Ding wird erst durch den Menschen gut oder böse (dem Reinen ist Alles rein). Die Natur eines jeglichen Dings ist Gottes Kraft und Wesen in ihm, er hat sein Wort in allen Dingen gelassen, er ist Alles in Allem. Durch die Sünde ist bloß eine accidentielle, keine essentielle Veränderung in der Creatur vorgegangen. So kann man alle Dinge von Natur gut und böse nennen, je nachdem man sie nach ihrem Wesen oder ihrem Accidens nimmt. Der Mensch selber ist nach seinem Wesen noch, was er vor dem Falle war, nur schwächer in Kraft, fauler zu Erkenntniß, geneigter zum Uebeln. Die Wiedergeburt durch Christum hebt nur die falsche Richtung auf. Der Natur (d. i. so viel als Gott) folgen, wie die viel weiseren und gottgelehrteren Alten (Plato u. f. w.) gelehrt und gethan, das ist die höchste sittliche Aufgabe. Um diese göttliche Natur, das innerliche Wort, wieder rein herzustellen, hat Gott das äußere Wort gegeben, das aber in Wahrheit kein anderes ist, als das innere zuvor gegebene; letzteres, das innere Wort, d. i. der heil. Geist, ist die rechte Bibel und nur nach jenem innern Worte und Lichte darf die äußere Schrift verstanden werden. Dieses innere Licht der Natur oder der Vernunft, das die Theologie das Wort, Gottes Samen, Sinn und Sehn Gottes nennt, haben die erleuchteten Heiden gehabt; es steckt auch allen Menschen im Busen. Wie nun alle Natur von Gott ist und Gott selbst die Natur, so hilft Gott unserer (per accidens) verfinsterten Natur mit seiner Gnade, daß die Natur klarer siehet, aus der falschen Kunst in die wahre Natur zurückkehrt und in der innern Stimme (nicht an und für sich in der Schrift) Gottes Wort erkennt und ersaßt.

Diese Ansichten mußten Frank von Luther und von den lutherischen Nürnbergern weg dahin treiben, wo er freieren Raum für seinen Subjektivismus finden konnte —

nach dem vom Gräuel des norddeutschen wiedertäuferischen Schwarms nicht unmittelbar empörten Süd-Westen Deutschlands. In Straßburg that der milde Matth. Zell und seine den Schwärmern geneigte, selbst etwas excentrische Frau den Vertriebenen aller Art Vorschub. So ging auch Frank nach Straßburg, wo er seine „Chronika, Zeitbuch und Geschichtsbibel von Anbeginn bis 1531“ herausgab. In diesem anziehenden Bude entfaltet er die ganze Kraft und Lebendigkeit seiner volksthümlich-lehrhaften Sprache, die ihn zu einem der besten deutschen Prosaisler seiner Zeit machte. Seine große Belesenheit konnte freilich vor der Gelehrsamkeit eines Melancthon nicht bestehen, der ihm Urtheillosigkeit und Mangel an Erfahrung vorwarf und ihn „indoctus conditor historie“ nannte. Frank war allerdings ein sehr belesener, aber ziemlich kritikloser Polyhistor (auch eine Kosmographie oder Weltbuch, eine Chronik von Franken verfaßte er); er leitete z. B. die Erbauung der Stadt Trier noch einfach von den Trojanern her, was schon W. Pirkheimer grünllich widerlegt hatte; aber der Ruhm bleibt ihm, einer der Ersten gewesen zu seyn, welcher eine Weltgeschichte in deutscher Sprache schrieb und damit auf das deutsche Volk zu wirken suchte. Ihr erster Theil führt die Gestalten des Alterthums vor das Auge. Der zweite geht von Christus bis Karl V. und beschäftigt sich mit Verliebe mit der Geschichte der socialen Verhältnisse (Monarchie, Frohnden, Zölle, Zehnten, Leibeigenschaft, Adel, Städte). Im dritten gibt er eine Geschichte 1) der Päbste, 2) der Concilien, 3) der Keyer (die besten und vortrefflichsten Leute seyen in der Regel dafür ausgegeben worden), 4) der geistl. Orden, 5) der Ceremonien, 6) des canon. Rechts, 7) der Pfründen und geistl. Einkommen, 8) vom Antichrist u. In der Keyerkronik läßt er einerseits Luther die volle Gerechtigkeit widerfahren, andrerseits hebt er mit Luß die Widersprüche der spätern Ansichten desselben mit seinen früheren hervor. — Das Werk selbst konnte ihm in Straßburg keine bleibende Stätte bereiten. Ohne Zweifel vertrug er sich schlecht mit Buzer, der ihm auch hernach widerstand. So zog Frank einer andern Reichsstadt zu, nach Eßlingen am Neckar. Hier suchte er sich 1532—33 mit Seifensieden zu nähren, das er ohne Zweifel in dem gewerbhamen Nürnberg gelernt, von woher auch Luther sich durch W. Pirkheimer das Drechslerwerkzeug kommen ließ, als er nach dem Vorbilde des Apostels Paulus zugleich auf ein Handwerk sich zu legen beschloß. Indessen hat der gelehrte Seifensieder, obschon er sich rühmen konnte, „daß nicht leicht ein anderer in deutschen Landen es im Seifensieden ihm zuvor thue“, in Eßlingen „ein Dapferst eingeübt, da Bürgers- und Edelfrauen in Schwaben noch allein mit Lange statt mit Saif zu waschen pflegen.“ Daher zog er weiter und kam im Sommer 1533 von Eßlingen an der Alp ans mit seiner Waare auf die freien Wochenmärkte nach Ulm, wo er gut Geschäfte machte. „Seine Noth und dies Glück wie seine sonderbare Reigung zu Ulm bewogen ihn zur Bitte um Aufnahme in's ulmische Städtchen Geislingen und freien Bezug der Märkte in Ulm. Er wolle gerne arbeiten, sich in kein Amt verstricken und hoffe durch seine Concurrrenz keinen Aufschlag, sondern Abschlag der Saife zu bringen, wobei er Cicero und „seine Policey“ citiert. Der Rath in Ulm, wo sich Patrizier wie der alte Bernhard Bessler ihm befreundeten, nahm ihn auf und schenkte ihm 1534 das Bürgerrecht. Nun lebte er von seinen Schriften, die er (wie seine Weltchronik in zweiter Auflage 1535) selber druckte. Gegen Melancthon, Buzer, Frecht von Ulm, den Landgrafen von Hessen hielten ihn nothdürftig seine freisinnigen Ulmer Patronen. Als aber 1535 seine Paradoxa erschienen, „d. i. aller in Gott philosophirenden Christen rechte, göttliche Philosophie und deutsche Theologie, voller verborgener Wunderred und Geheimniß,“ da brach das über ihm zusammengezogene Gewitter los. Am 3. Mai wurde ihm ohne Verhör Bürgerrecht und Aufenthalt gelündigt. Er protestirte und versprach, die Feder niederlegen, nur von seiner Druckerei leben und sich jede Censur gefallen lassen zu wollen. Buzer aber an der Spitze der Ulmer Theologen verlangte einen Widerruf. Mannhaft erklärte er darauf: „meine Faust und Feder und alle meine Glieder, das Herz und Gewissen ausgenommen, will ich bis in den Tod dem Rathe gern unterworfen haben, aber der Glaube soll frei und in keinen Eid gebunden seyn.“ Und nur um das

Eine hat er, man solle ihn doch nicht gerade vor dem Winter austreiben mit Weib und Kind. Der Rath, in dessen Mitte Frank wohl vertreten war, begnügte sich mit dem Besprechen, daß er nichts rede, schreibe und drucke wider die Ulmer Ordnung und Prediger und nichts ohne Wissen des Rathes. So hatte er Ruhe bis 1538. Indessen aber hatte auch Schwensfeld Ulm verunruhigt und Frank konnte und wollte nicht allen Anstoß mit seinen freisinnigen Lehren meiden. Der Prediger Frecht brachte es dahin, daß Frank gerichtlich aus dem Bürgerrecht gestochen wurde und nun half seine Profection, auch keine Berufung darauf, wie er in seiner indeß verfaßten Chronik Ulms dessen Geschichte von 1500 Jahren her aus der Finsterniß an's Licht gesetzt und so sein Bürgerrecht verdient hätte. Unter dem Spotte Frecht's über diesen großen Verlust, der die seitler im Finstern gelegene Stadt Ulm also erleuchtet habe, mußte er am 3. Juli 1539 abziehen (vgl. die Reformation der Reichsstadt Ulm v. Reim 1851). Frank war nun unstät und flüchtig in Süddeutschland hin und her; 1541 erschienen seine „Sprichwörter, Schöne, Weile, Herrliche Flugreden und Hofsprüche“ zu Frankfurt (später öfter aufgelegt und noch 1831 zu Frankfurt.). Endlich starb er 1545 (nach Anderen 1543) zu Basel als Buchdrucker und Verleger. Seine Lehre war auf dem Convent zu Schmalcalden 1540 unter Melancthon's Vorh. zugleich mit Schwensfeld verurtheilt. Luther sprach sich noch nach Frank's Tod im Jahr 1545 in einem Gespräche bitter über dies „Lastermaul, das des Teufels eigen und liebste Maul gewesen sey,“ über diesen „Enthusiasten oder Gelehrer“ aus, dem nichts gefalle, als Geist, Geist, Geist und der dem Wort, Sakrament und Predigtamt nichts halte. Frank wollte keine Sekte stiften, aber er hatte überall, wo er sich aufhielt und wohin seine Bücher drangen, viele geheime und öffentliche Freunde, Hürsprecher und Schüler; tiefere Spuren seiner — immerhin nur literarischen Wirksamkeit, da ihm die persönliche Anziehungskraft eines Schwensfeld und die Energie eines Karlstadt und Münzer fehlte — hat er nicht zurückgelassen.

Daß die positive Reformation diesen sonst gutartigen Mann, der keineswegs ihre Prinzipien theilte oder auch nur erkannte, noch viel weniger ihre „Consequenzen“ zog, ab- und austreiben mußte, das zeigen schon die obigen Ausführungen aus seinen Erstlingschriften. Seine Hauptschrift, die Paradoxa, die ihm in Ulm den Hals brach, trat in jeder Zeile dem evangelischen, auf der vollen biblischen Erfahrung von Sünde und Gnade beruhenden Protestantismus innerlichst entgegen. Gleich der Grundirrtum, die falsch mythische Unterscheidung von äußerem und innerem Wort nimmt den concreten biblischen Begriffen ihren Boden und treibt zu einer durchgängigen Auflösung und Vermischung aller festen Bestimmungen. Grundstürzend ist der Schluß: weil das eigentliche Wort Gottes das innere, das Gesetz Gottes als Gottes „Ausfluß, Ausguß, Bild, Charakter, Schein in allen Creaturen, sonderlich im menschlichen Herzen ist, so kann Einer das lebendige Wort Gottes haben, auch wenn er die Schrift nicht besitzt. Wenn nun weiter Gott, d. h. das göttliche Wort, nämlich die wirkende Kraft in allen Creaturen ist, wenn er Alles in Allem ist, so hat er auch „keine Definition,“ kann keinen Namen haben, eben als „aller sichtbaren und unsichtbaren Dinge Substanz, Wesen und Leben;“ so ist er an sich nichts, wird erst etwas in den Creaturen und gelangt erst im Menschen zu Willen und zur Erkenntniß seiner selbst. Die Lehre von Gott ist eine durchaus subjektive: wie wir ihn in uns ziehen, so ist Gott; er nimmt in allen Menschen die menschliche Natur an, wird in ihnen betrübt, zornig, unwillig über die Sünde. Dies ist das heimliche Leiden Christi, da die Klage über die Sünde in jedem Gottmenschen ist bis an sein Grab.“ Die Freiheit des menschlichen Willens erhält sich Frank eben durch die Willenslosigkeit Gottes. „Er wird in uns, was wir sind, will in uns, was wir wollen, wirkt in uns, wie wir uns zu Instrumenten darbieten. Will der Mensch Gott seyn, so sägt sich Gott darein, und läßt ihm seinen Willen, dann wird Gott der (sündige) Mensch oder Adam. Sofern aber das (sündige) Annehmen des eignen Willens statt Gottes von letzterem als Uebel, als Zuchtstrafe über den Menschen verhängt wird zum Guten, weil Gott die Sünde zu seinen guten Zwecken leitet, so ist die Sünde

eigentlich nichts und es gibt im Grunde keine Sünde wider Gott, sondern nur wider uns, indem wir uns selbst am meisten schaden. Die innere Willens-Sünde ist aber in der äußern That schon gerichtet, in ihrer äußern Erscheinung »hängt« sie bereits wie in dem Strid des Gerichts. Auch objektive Strafen Gottes über die Sünde gibt es also eigentlich nicht. Wie nun Gott mit dem Menschen zusammenfließt, wie die Sünde hienüt in Nichts zerfließt, so zerfließt der historische Christus in das göttliche Wort, in das göttliche Element und Licht, das in allen Menschen waltet. Christus nach dem Fleische ist nur der äußere Wegweiser zur Erkenntniß dessen, was zuvor schon in's Herz geschrieben war. Durch den Tod Christi trat nur das Bewußtseyn von der an sich ewigen Vergebung ein. Christus im Fleische ist an sich nichts nütze, er muß in uns das vermenschte Wort werden. Sein Wesen ist die Liebe: ergreife die Liebe in dir, so hast du beide, Gott und Christum in dir. Wie die Bibel, wie der historische Christus, so sind für Frank auch die Sakramente sammt der Kirche und allen Ceremonien indifferrent. Gegenüber ihren objektiven Realitäten, sowie gegenüber der äußerlich gewaltsamen Abseife der Wiedertäufer, bringt er auf die innere Frömmigkeit, auf die Gesinnung, auf den »Glauben«, der nie ohne Wirkung der Liebe seyn kann. Er will »allein das freie, ohnfeltische, unparteiische Christenthum, das frei im Geist auf Gottes (innerem) Wort steht und dessen Frömmigkeit weder an Sekt, Zeit, Statt, Gesetz, Person und Element gebunden ist. Die Kirche ist nur ein geistlicher, unsichtbarer Leib Christi, die Versammlung aller recht gottesfrommen und gutherzigen neuen Menschen in aller Welt (auch unter den Heiden), in dieser Kirche bin ich, ich mag seyn, wo ich will, suche sie deßhalb, wie auch Christum, weder hier noch dort.« Durch und durch tolerant, machte Frank auch für sich keinen andern Anspruch, als daß man ihn dulde und seinen Irrthum verzeihe, wenn er geirrt habe. Nur gegen die Weltfrommen, die allgemein Anerkannten, die Weltweisen und Gelehrten, wie gegen die Bedrückung der Fürsten, den Wucher und die Wollust der Reichen ist er unerbittlich. Je mehr ihm selber Geld, Gut und Ehre gleichgültig und die Nothdurft genügend ist, desto mehr möchte er dem historischen Rechte, welches gegen das arme Volk so viel Unbilligkeit und Ungerechtigkeit übt, ein Vernunftrecht, der hochgestiegenen Finanz und Ueppigkeit seiner Zeit jene altchristliche Gemeinschaft der Güter nach dem Grundsatz der Liebe und der Gleichgültigkeit gegen den Besitz entgegenstellen. Von einer praktischen oder gar gewaltsamen Durchführung seiner Sätze ist übrigens Frank überall weit entfernt, in seinem Dichten und Trachten erscheint er im Ganzen ebenso harmlos, wie in seinem häuslichen und öffentlichen Leben tadellos; ein scharfer Denker, ein origineller Geist, ein irgendwie durchschlagender Charakter, ein bahnbrechender Mann ist er mit nichten (vgl. weiter: *Wald, de vita Franci*. Erl. 1793; *Ch. L.* am Ende, Nachlese zu F.'s Leben und Schriften. Nürnberg. 1796).

Heinrich Metz.

Franken, Belehrung zum Christenthum, f. Chlodwig.

Frankenberg, Johann Heinrich, Graf von, Erzbischof von Mecheln und Primas der belgischen Geistlichkeit, spielte als Vorkämpfer der katholischen Kirche in Belgien gegen die Aufklärungsversuche Kaiser Josephs II. eine sehr wichtige Rolle. Als Sohn des Grafen Otto Benantius von Frankenberg am 18. September 1726 zu Großglogau in Schlessen geboren, zeigte er in früher Jugend schon entwickelte Neigung für den geistlichen Stand, und wurde deßhalb von seinen Eltern, die eifrige Katholiken waren, dem Jesuitencollegium seiner Vaterstadt zur geistlichen Erziehung übergeben, studirte dann ebenfalls unter jesuitischer Leitung auf der Universität Breslau in dem adeligen Convict zum heiligen Joseph Philosophie und Theologie und erhielt nach vollendetem Kursus schon im 19. Jahre die vier niederen Weihen und ein Kanonikat an der Kathedralkirche. Er trat jedoch diese Stelle nicht wirklich an, sondern begab sich nach Rom, um in dem deutsch-ungarischen Collegium seine theologischen Studien fortzusetzen, wo er noch fünf Jahre blieb. Einer Disputation über das kanonische Recht, die er kurz vor seinem Austritt aus dieser Anstalt hielt, wohnte auch der Papst Benedikt XIV. bei und war von den Kenntnissen und der Gewandtheit, welche der junge Priester bei dieser Ge-

legenheit an den Tag legte, so entzückt, daß er ihn nach vollendetem Alte umarmte und in der anwesenden Versammlung sagte: »die Kirche wird in diesem Jüngling einen großen Mann erhalten.« Nach Deutschland zurückgekehrt, wurde er von dem apostolischen Vikar und Erzbischof von Görz zum Coadjutor und ein Jahrzehnt später den 27. Januar 1759 von der Kaiserin Maria Theresia zum Erzbischof von Mecheln und bald darauf zum Mitglied des belgischen Staatsraths ernannt. In dieser Stellung übte er eine ansehnliche Wirksamkeit, trat häufig bei festlichen Gelegenheiten als Prediger auf, ließ sich die sittliche Hebung des ihm untergebenen Klerus angelegen seyn, und machte sich durch große Wohlthätigkeit gegen die Armen sehr beliebt. Das Ansehen, das er sich erworb, und seine Verdienste um die Kirche bewogen den Pabst Pius VI., ihm am 1. Juni 1778 die Würde eines Cardinals zu verleihen und auch Kaiser Joseph nahm die Gelegenheit wahr, ihn zu ehren, indem er ihn nach Wien kommen ließ, um ihm mit eigener Hand den Cardinalschut aufzusetzen, was unter großer Feierlichkeit am 2. December geschah. Einige Jahre nachher aber finden wir ihn an der Spitze der bestigsten Opposition gegen die kirchlichen Reformversuche Kaiser Josephs. Als nämlich dieser um die wirklich auf einer niederen Stufe stehende wissenschaftliche Bildung des belgischen Klerus zu heben, im J. 1786 es versuchte, die bischöflichen Seminare, in welchen die Geistlichen ausschließlich ihre Bildung erhielten, aufzuheben und sie durch ein unter Staatsaufsicht stehendes Generalseminar, das er zu Löwen errichtete, zu ersetzen und diese neue Einrichtung von der belgischen Geistlichkeit mit großem Mißtrauen und Widerwillen aufgenommen wurde, war der Cardinal Frankenberg der Erste, der die ernstlichsten Vorstellungen an den Kaiser richtete, wobei er sich auf das Recht des theologischen Unterrichts berief, das der Kirche zukomme und das man den Bischöfen nicht nehmen könne, und auf das Bedürfnis hinwies, in jedem Bisthume eine gehörige Anzahl erprobter und dem Bischof genau persönlich bekannter Geistlichen zur Auswahl bereit zu haben. Aller Vorstellungen unerachtet wurde jedoch von der Errichtung des beabsichtigten Generalseminars in Löwen und eines von diesem abhängigen Filialseminars zu Luxemburg nicht abgestanden und die Verordnung erlassen, daß nur diejenigen, welche wenigstens einen Kursus von 5 Jahren in dieser Anstalt gemacht hätten, zu den höheren Weihen sollten gelangen können, die bischöflichen Seminarien aber aufgehoben werden sollten. Nun ergriff Frankenberg noch einmal das Wort und stellte vor, daß die Bischöfe ihre guten Gründe hätten, ihre eigenen Seminarien zu erhalten, dem neuen Generalseminar aber zu mißtrauen, da die im Einführungsbedikt gebrauchten Ausdrücke »vernünftige Theologie,« »reiner und vernünftiger Gottesdienst« den größten Verdacht erregten, es sey darauf abgesehen, mittelst dieses neuen Seminars gewisse Grundsätze (den Janzenismus) einzuführen, welche die traurigen Ursachen der religiösen Verwirrung in Belgien und Frankreich gewesen seyen. Das Seminar kam jedoch zu Stande und die Bischöfe mußten ihre Zöglinge einliefern, sorgten aber dafür, daß sie zum Voraus mit Vorurtheilen und Widerwillen gegen die neue Anstalt und ihre Lehrer erfüllt wurden. Die Regierung ihrerseits hatte bei Anstellung der Lehrer und Vorsteher keine weise Wahl getroffen und nicht nur Janzenisten, sondern fanatische Aufklärer und Rationalisten angestellt, welche in roher Weise gegen das, was ihre Zöglinge bisher gehört hatten, polemisirten, sie über ihrem Eifer in Beobachtung der religiösen Ceremonien verhöhnten und selbst in ihrem Wandel Blößen gaben. Die Unzufriedenheit der Zöglinge, die zum Voraus gehörig geschürt worden war, brach in offenen Tumult und Widerseghlichkeit aus, es wurde Militär gegen die rebellischen jungen Theologen geschickt, ein Theil derselben in Haft genommen, Andere liefen davon und nach wenigen Monaten war das Seminar, das mit 300 Zöglingen eröffnet worden war, aufgelöst.

Der Cardinal, der, wohl nicht mit Unrecht, im Verdachte stand, der intellektuelle Urheber der Widerseghlichkeiten zu seyn, wurde nach Wien beschieden, um über die Ereignisse Rechenschaft abzulegen, dort einige Zeit festgehalten, aber da die Gährung in Belgien immer mehr zunahm, nach Hause entlassen und bei seiner Rückkehr als Märtyrer

mit allgemeinem Jubel begrüßt. Wiederholte Versuche, das Generalseminar in Löwen neu zu constituiren, scheiterten an dem vereinten Widerstand der Geistlichkeit und Stände. Frankenberg namentlich fuhr fort, gegen die Wiedereinrichtung des Seminars Vorstellungen und Protestationen einzulegen, und stellte sein bischöfliches Seminar wieder her. Als ihm nun durch ein Dekret vom 21. Januar 1788 bei 1000 Thaler Strafe verboten wurde, die Theologie in seinem erzbischöflichen Seminar lehren zu lassen und den Professoren bei 50 Thaler Strafe öffentlich oder privatim Vorlesungen daselbst in dieser Wissenschaft zu halten, protestirte er aufs Neue, erklärte das Dekret für ungültig, er werde es daher weder selbst befolgen, noch es von Anderen befolgen lassen. Die Regierung ihrerseits beharrte auf ihren Anordnungen hinsichtlich des Generalseminars und am 1. August begaben sich kaiserliche Commissäre, von einer bedeutenden Anzahl Soldaten begleitet, an die Sitze der verschiedenen bischöflichen Seminare, um die Zöglinge mit Gewalt in das Generalseminar nach Löwen zurückzuführen; in Mecheln und Antwerpen kam es zu blutigen Austritten. Dem Cardinal Frankenberg wurde befohlen, nach Löwen sich zu begeben, um die dortige Lehrart zu prüfen, und sie entweder für orthodox zu erklären, oder zu sagen, was er an ihr auszusetzen habe. Nachdem er sich lange dagegen gesträubt hatte, versügte er sich endlich nach Löwen, um die verlangte Untersuchung anzustellen, verzögerte aber auch hier wieder unter allerhand Ausflüchten einen bestimmten Ausspruch und gab endlich, durch einen ihm gesetzten Termin von 24 Stunden gedrängt, eine ausführliche vom 26. Juni 1789 datirte Erklärung über den Unterricht des Generalseminars, die Gesinnung der Professoren und die Lehrbücher der Anstalt ab, in welcher der Unterricht als nicht orthodox und unzweifelhaft jansenistisch bezeichnet wurde. Uebrigens legte er das Hauptgewicht nicht auf Abweichungen in der eigentlichen Glaubenslehre, wo sich, wie es scheint, nicht viel Kegerisches nachweisen ließ, sondern auf die kirchenrechtliche Seite. Diese Erklärung wurde sofort, zwar nicht durch den Cardinal selbst, aber schwerlich gegen seinen Willen, durch den Druck veröffentlicht, in alle belgischen Mundarten übersetzt, in zahlreichen Exemplaren verbreitet und als Agitationsmittel benützt. Frankenberg, von dem kaiserlichen Minister Graf Trautmannsdorf beschuldigt, durch die Veröffentlichung seiner Erklärung den Feuerbrand unter das Volk geschleudert zu haben, bekehrte weder Antheil noch Verschuldung daran zu haben, übrigens könne ihm Niemand verbieten, sein Urtheil in einer so wichtigen, die Kirche und den gesammten belgischen Episcopat betreffenden Sache der Öffentlichkeit zu übergeben. Dem Verlangen des Ministers, einen Hirtenbrief zu erlassen, um die Gemüther des aufgeregten Volkes zu beschwichtigen, entsprach er bereitwillig, benützte aber die Gelegenheit, dem Volke rührend zu erzählen, wie er als treuer Hirte für seinen Glauben eingestanden, und eine Mahnung an den Kaiser zu richten, er möge endlich die Kirche frei geben, ihr den Unterricht nicht allein des Klerus, sondern der ganzen Jugend zurückgeben, die bischöflichen Seminare wiederherstellen und das Generalseminar aufheben. Ein solcher Hirtenbrief entsprach natürlich den Wünschen des Ministers nicht, er schickte einen Staatsrath nach Mecheln, um den Cardinal zu bewegen, daß er Alles, was die Zeitfragen betreffe, weglasse oder wenigstens ändere. Dies verweigerte Frankenberg standhaft. Indessen nahm die Aufregung, zum Theil in Folge des ansteigenden Vorgangs der in dem benachbarten Frankreich ausgebrochenen Revolution, eine mehr politische Färbung, es kam zu einem allgemeinen Aufstand des ganzen Volkes. Frankenberg, den die österreichische Partei für den Anführer des Aufstandes hielt und der von Graf Trautmannsdorf wiederholt mit Gefangennahme bedroht worden war, verließ nun Mecheln und zog sich an einen einsamen und sicheren Ort auf dem Lande zurück. Graf Trautmannsdorf ließ auf ihn fahnden und schickte ihm Stedbriefe nach, und als es ihm nicht gelang, seiner sich zu bemächtigen, erließ er einen offenen Brief an ihn, in welchem er ihn anklagte, der alleinige Urheber der Unzufriedenheit des Volkes und eines der vorzüglichsten Häupter der Verschwörung gegen den Kaiser und des allgemeinen Aufstandes der Belgier zu seyn. Zugleich erklärte er ihn aller seiner weltlichen Würden für verlustig und befahl ihm, ohne Verzug das Großkreuz des

Lebens des heiligen Stephan und sein Ernennungsdekret zum kaiserlichen Staatsrath einzusetzen. Frankenberg antwortete ihm ruhig, wies die Beschuldigungen als durchaus unbegründet zurück und erklärte in Beziehung auf das beigelegte Ansinnen, bestimmtere Befehle des Kaisers abwarten zu wollen. Indessen nahm die belgische Revolution ihren Fortgang, Joseph starb darüber weg, nachdem er vergebens Amnestie angeboten hatte, die Belgier wurden eine Beute der französischen Revolution, welche noch radikalere als Kaiser Joseph gegen die Kirche verfuhr. Frankenberg leistete auch jetzt muthigen Widerstand und wurde deshalb am 10. Oktober 1797 von dem Nationalconvent zur Deportation verurtheilt, von einer Schaar Bewaffneter nach Brüssel geschleppt und später jenseits des Rheins gebracht. Er wählte nun zunächst Emmerich zu seinem Aufenthaltsort, nachher die Burg Ahaus in Westphalen, welche ihm der Fürstbischof von Münster, Erzbischof Maximilian von Oesterreich zum Sitz angeboten hatte. Auch dort von den Preußen verfolgt, die in ihm den Urheber der belgischen Revolution sahen, begab er sich 1802 nach Treva im Holländischen, wo er im Alter von 78 Jahren am 11. Juni 1804 starb.

S. Augustin Theiner, der Cardinal Johann Heinrich von Frankenberg und sein Kampf für die Freiheit der Kirche und die bischöflichen Seminaristen unter Kaiser Joseph II. Freiburg im Breisgau 1850. Eine einseitige Parteischrift, die übrigens die Thatfachen richtig gibt.

Klüpfel.

Frankfurt am Main, Reformation und evangelisches Kirchenwesen in. Unter den Städten, welche den ersten Hauch des neuen Geistes, der von Wittenberg ausging, wohlthuen und belebend empfanden, muß auch Frankfurt genannt werden. Manche ausgezeichnete Männer — wir nennen den freimüthigen Volkshreund Conrad Hensel, Pfarrer zu St. Bartholomäi, gest. 1505, den gelehrten Dechanten zu St. Leonhard Johannes ab Indagine, der den bevorstehenden Umschwung der Dinge in den Sternen zu lesen glaubte, und den originellen Franziskaner Thomas Murner, — hatten vorgearbeitet. Unter den alten Geschlechtern der Stadt lebte ein reger Sinn für Wissenschaft und Bildung und verlieh ihrem staatsmännischen Wirken, für dessen Umsicht noch ihre Berichte in den Reichstagsakten zeugen, höhere Weihe. Der treffliche Philipp von Fürstenberg sprach und schrieb griechisch und lateinisch und stand mit den Besten seiner Zeit in enger Verbindung. Mit ihm wetteiferte für der Bürgerschaft Wohl und in der Liebe zu den Studien der unvergessliche Hamman (Amandus) von Holzhausen. Diese Männer saßten mit mehreren Gleichgesinnten den Plan, ihre Kinder nicht mehr in die katholische Schule zu schicken; auf Erasmus Rath beriefen sie 1521 den feurigen jungen Humanisten Wilhelm Rösen aus Löwen, einen Bewunderer Luthers und Melanchthons, zur Erziehung ihrer Söhne nach Frankfurt; aus seiner Junkerschule erwuchs später das Gymnasium. Als im April desselben Jahres Luther auf der Reise nach und von Worms zweimal in Frankfurt übernachtete, wurde er von diesen geistesverwandten Männern freudig begrüßt, die alte Katharine von Holzhausen aber sprach mit begeisterten Worten die Freude aus, den Mann von Angesicht zu sehen, von dessen zukünftigem Siege sie schon als Kind ihre Eltern weissagen gehört. In diesem Kreise war der Mittelpunkt gegeben, von dem in Frankfurt alle Bestrebungen zur Umgestaltung des Kirchenwesens ausgingen. Am Sonntage Invocavit 1522 öffnete Hamman die Kirche des St. Katharinenklosters, dessen Pfleger er war, dem ersten evangelischen Prediger Hartmann Ibach. Zwar bot die Regierung des Kurfürsten von Mainz, in dessen Sprengel Frankfurt lag, auf Betrieb des Stadtpfarrers Peter Meyer Alles auf, um den Strom der Neuerungen zu dämmen, aber da von der andern Seite der umwohnende Reichsadels, Hartmuth von Kronberg an der Spitze, drohte und auch Ulrich von Hutten seine gefährdete Stimme erhob, trat Ibach noch zweimal auf, bis er es selbst für rathsam hielt, seinen Wanderstab weiter zu legen. Ein anderer evangelischer Prediger, Dieterich Sartorius, den Hamman für das Katharinenkloster bestellte, konnte sich nur kurze Zeit halten, dasür vertrieben 1524 die erbitterten Bürger den verhafteten Meyer, der durch seine Intriguen mehr noch, als durch die Heftigkeit seiner Predigten ihren Unmuth gereizt hatte.

Das Jahr 1525 ging mit seinen Stürmen auch an Frankfurt nicht unbemerkt vorüber. Am zweiten Oftertage sammelten sich die Zünfte, durch fremde Anführer angeleitet, auf dem Peterskirchhof. Es bedurfte des ganzen Ansehens des hochgeachteten Hamman von Holzhausen, dessen Bürgermeisterjahr eben zu Ende ging, um die fluthende Strömung in eine feste Bahn zu leiten; unter den Artikeln, die sie auf seinen Rath dem Magistrate einreichten, forderten mehrere die Abstellung kirchlicher Mißbräuche. Während dieser Unruhen traten auch fremde Prädicanten auf, zwei derselben, den Bannfluch Melander, einen ehemaligen Dominikaner aus Ulm, und den ehemaligen Mainzer Priester Johannes Bernhardt Alzeheimer bezieht der Rath in der Stadt an, um der Gemeinde zu genügen, und sie bemächtigten sich sofort der seit Meyers Abgang erledigten Pfarrkirche. Wohl waren es stürmische Charaktere, die keine Rücksichten hatten und keine Consequenz scheuten — aber in so gährenden Zeiten bedurfte es ihrer Entschiedenheit, um den Boden zu reinigen, auf welchem später besonnenere Geister ihren Bau aufführten.

Wie vorsichtig der Rath zwischen den Ansprüchen der Parteien abwog, zeigt sich daran, daß er 1526 auf Empfehlung des Cardinals Campegius den Dr. Friederich Kaufea an die verlassene Meyers Stelle berief, aber trotz Fürstenbergers Abmahnungen schürten die Prädicanten bei den Zünften so kräftig, und der Neuernannte selbst bereitete sich dadurch, daß er auf die Austreibung seiner Gegner drang, eine so schlimme Stellung, daß ihn bei seinem Auftreten in der Pfarrkirche ein furchtbares Geschrei und Toben der zahlreich versammelten Menge nicht zum Worte kommen ließ; enttäuscht verließ er die Kanzel und die Stadt ihm war eine glänzendere Laufbahn beschieden, er wurde Bischof von Wien und starb 1552 auf dem Concile zu Trient. Während der Rath die Einladung zum engeren Abschluß an den Kurfürsten von Sachsen und den Landgrafen von Hessen aus politischer Klugheit ablehnte, machte die Abneigung gegen die alte Kirche sichtliche Fortschritte; 1527 wurde die Frehnleihnamsprocessen durch eine unaufrichtige Farce gestört, deren Urheber der Bürgermeister Claus Scheid war; die Bruderschaften lösten sich auf, die Nonnen traten in die Welt zurück, 1529 entäußerten sich die Barfüßer ihres Ortes und übergaben ihr Kloster dem Rathe, ihr Guardian Peter Schomberg, genannt Pfeffer, wurde den Prädicanten zugesellt und in der neu erworbenen Klosterkirche zum ersten Male das Abendmahl unter beider Gestalten gespendet. Im folgenden Jahre stellte der Rath einen vierten Prädicanten Matthias Limperger an. In den übrigen Klöstern wurden alle Gegenstände von Werth inventarisiert und unter sicheren Verschluss gebracht. Alle von den Geistlichen verwaltete Wohlthätigkeitsanstalten wurden eingezogen und dem gemeinen Kasten vereinigt.

Noch war die Pfarrkirche zwischen Katholiken und Protestanten getheilt, heftige Reibungen waren die unvermeidliche Folge und nahmen einen immer bedrohlicheren Charakter an. Dester legten die Prädicanten ihre Predigten so und gaben ihnen eine solche Ausdehnung, daß die Messen ausfallen mußten; zu Anfang des Jahres 1533 schloß der Dionysius Melander den Bannfluch von der Kanzel wider den Papst und die ganze Clerisei; seine Worte wirkten elektrisch: der Pöbel brach wüthend in die Kirche, zertrümmerte die Altäre und Bilder, raubte die Gefäße, zerstreute die Heiligthümer. Der Rath befand sich in einer mißlichen Lage; die drei Stifter zu St. Bartholomäus, unsere lieben Frauen und zu St. Leonhard hatten ihn beim Kammergerichte wegen Rechtsverweigerung belangt und bereits waren Mandate unter Androhung der Reichsacht ergangen; von Mainz und Aschaffenburg her hatte der Kurfürst die Zufuhr an Getreide und Lebensmitteln gesperrt; von der andern Seite aber drängten die ungesühnten Prädicanten, damals die einflussreichsten Männer der Stadt: was der Rath versäumte, mußte die Gemeinde mit der Faust vollenden. Als der Rath den Zünften die von allen Seiten drohende Gefahr vorstellte und von ihnen die muthige Antwort erhielt: Sie wollen was auch die Zukunft bringe, bei dem Rath und dem Evangelium verharren, gläubten auch die Väter der Stadt ihre Mäßigung nicht mehr behaupten zu können. Am 23. Dec.

1533 wurde den Stiftern befohlen, den katholischen Gottesdienst einzustellen; den Katholiken wurde sogar verboten, nach benachbarten Orten zum Hören der Messe zu wandern, ein katholischer Bürger, der sein Kind auswärts hatte taufen lassen, wurde um 100 Gulden bestraft. Die Prädicanten arbeiteten nun eine vollständige Gottesdienstordnung aus, auf deren Grundlage die junge evangelische Gemeinde ihr kirchliches Leben consolidirte und so überraschend an Zahl wuchs, daß nur noch ein kleiner Bruchtheil der Bürgerschaft der alten Kirche treu blieb. Da indessen die Verhandlungen mit Mainz und dem vom König Ferdinand delegirten Vermittler, dem Kurfürsten von der Pfalz, kein Resultat ergaben; da selbst das Gesuch um Aufnahme in den Schmalkalbischen Bund von den wegen der früheren Weigerung noch immer grossen Bundeshäuptern nur mit unbestimmten Vertröstungen erwidert ward, sah sich der Rath genöthigt, sich mit dem Klerus zu vergleichen und im November 1535 den katholischen Gottesdienst wieder freizugeben, doch behaupteten sich in der Pfarrkirche neben dem Klerus die Prädicanten. Es war ein Glück, daß der heftigste Eiferer Melander nicht mehr in der Stadt weilte, er hatte wegen Streitigkeiten mit seinen Collegen seinen Abschied genommen und sich nach Hessen gewandt, dessen Landgraf Philipp ihn als Hosprediger anstellte; bei der berichtigten Doppelrolle ward sein Rath von Einfluß. Am 2. Februar 1536 wurde die Stadt wirklich in den Schmalkalbischen Bund aufgenommen; im April hielten die Verbündeten einen Tag in Frankfurt, welchem auch Melancthon und Buger beizwohnten, durch ihre Vermittelung kam hier die bekannte Transaction zwischen den sächsischen und oberdeutschen Theologen zu Stande, die darauf zu Wittenberg feierlich unterzeichnet ward und den Namen der Wittenberger Concordie erhielt.

Man hat später in den Streitschriften gegen die Reformirten oft behauptet, das evangelische Bekenntniß habe in Frankfurt von Anfang an ein klar ausgesprochenes lutherisches Gepräge gehabt; allein ich habe in der Lebensbeschreibung meines Ahnen, Hartmann Beyer, zuerst darauf aufmerksam gemacht, daß eine unbefangene Einsicht der Quellen gerade das Gegentheil, nämlich eine vorwiegende Hinneigung zu dem Lehrtrupp der Schweizer zeigt. Bekanntlich hat Luther im Jahre 1533 eine energische Warnungsschrift an den Rath gesandt und vor dem verbedeten Zwingelthum der hiesigen vier Prediger gewarnt. Diese lehnen in ihrer Antwort den gehässigen Vorwurf ab und stellen darauf ein Bekenntniß vom Abendmahl auf, das sich von dem der oberländischen Städte nach Form und Inhalt durchaus nicht unterscheidet. Auch die Beichte geben sie lediglich dem persönlichen Bedürfnisse anheim und charakterisiren die Absolution als eine einfache Freigabe der Gnade, ohne allen sakramentalen Charakter, ihre Ertheilung als ein priestertliches Recht jedes Gläubigen (vergl. meine Schrift: die Privatbeichte und Privatabsolution der lutherischen Kirche, Frankfurt 1854, S. 160—163). Dafür geht denn auch im Jahre 1536 der hiesige Prädicant Johannes Bernhard Algesheimer mit den Abgesandten der verdächtigten Oberländer nach Wittenberg und unterzeichnet dort die Concordia. Mit dieser Hinneigung zur reformirten Anschauungsweise stimmt auch die erste Einrichtung überein, welche in Frankfurt der evangelische Kultus erhielt. Während die sächsische Kirche die Abendmahlsfeier als den Höhepunkt eines jeden Hauptgottesdienstes betrachtete und der römischen Messe nur eine gereinigtere schriftgemähere Gestalt gab, wurde der Gottesdienst in Frankfurt in jener nüchternen Form gehalten, wie sie dem puritanischen Sinne der reformirten Kirche vorzugsweise zusagte, und die Feier des Abendmahls auf den dritten Sonntag beschränkt.

Alein allmählig fand in dem Ministerium die lutherische Richtung Eingang. Im Jahre 1536 wurde Peter Gelnzer, ein Schüler Luthers, von Erfurt nach Frankfurt berufen und unterschrieb im Namen dieser Stadt 1537 die Schmalkalbischen Artikel; trotzdem kam es nach wenigen Jahren zwischen seiner Partei und den reformirtgesinnten Ambach, Pulius und Pigarius zu einem heftigen Streite wegen eines Katechismusedictums, den Ambach verfaßt hatte und in welchem die lutherischen Lehrbestimmungen nicht scharf genug hervortraten. Da der dogmatische Eifer die Gemüther immer drohender

erhielte, so beschied der mit Streitschriften beſtürmte Rath den Martin Bucer abermals nach Frankfurt, der am 9. December 1542 den Frieden durch die ſogenannte Frankfurter Concordie glücklich vermittelte.

Seltner's Charakter war zu zweideutig, als daß er dem Luthertum in Frankfurt hätte entſchiedene Vortheile erringen können. Seinen Sieg verdankt daſſelbe erſt einer ungemein kräftigen und durchgreifenden Perſönlichkeit, welche um dieſe Zeit in der Reichsſtadt ihre Wirkſamkeit eröffnete: dem Hartmann Beyer. Geboren in Frankfurt 1516, hatte dieſer Mann 12 Jahre in Wittenberg verbracht und ſich in Luthers Denk- und Sprachweiſe ganz eingelebt. Vom Rathe 1545 in's Pfarramt berufen, predigte er nicht nur entſchieden im Geiſte ſeines großen Lehrers, ſondern ſagte auch, trotz deſſen Zün- gung, den Plan, in der Form des Gottesdienſtes eine Vergleichung der Frankfurter mit der ſächſiſchen Kirche zu erwirken — das Interim brachte ihn für immer von dieſem Gedanken ab.

Nach dem unglücklichen Ausgang des Krieges im Oberlande eröffnete der klein- müthig gewordene Rath trotz des Widerſpruchs der Prädicanten und der Bürger am 29. December 1546 den kaiſerlichen Truppen die Thore der todtsillen Stadt, entzog dem Bunde und erkaufte mit ſchweren Opfern des Kaiſers Vergebung. Als dieſer am 15. Mai 1548 das Interim zu Augſburg publicirte, wagte zwar der Frankfurter Rath eine Verſufung auf das Gewiſſen, wurde aber von dem kaiſerlichen Vicekanzler mit ſchönen Drohungen eingeſchüchtert. In Frankfurt wagte man das neue Reichsgelb nur ſchrittweiſe zur Ausführung zu bringen. Als eine Rathſdeputation am 5. Juli zu Prädicanten verwarnte, in ihren Predigten des Interims nicht zu gedenken und ſich jeder Polemik gegen die päbſtlichen Lehren und Gebräuche zu enthalten, widerſprachen ſie lebhaft. Johannes Vullius hielt ſeine Amtspflicht entgegen, die ihm nicht geſtattete, ein ſorgloſer Schächer oder ſchlummernder Wächter zu ſeyn. Beyer antwortete: „Bei der Lehre betrifft, ſo will ich Gott mehr gehorchen als den Menſchen; ſo ich darüber in Gefährlichkeiten komme, muß ich's Gott befehlen.“ Durch die Kirchenordnung von Jahre 1533 waren ſämmtliche auf Werktage fallende Feſte, unter andern auch die zweiten Feiertage, abgeſtellt worden, nur die Sonntagsfeier und den einen Chriſttag hatte man beibehalten, die Annahme des Interims jedoch hatte zur Folge, daß der Rath am 18. Auguſt 1548 den Predigern befahl, nächſten Sonntag die Einführung der nach dem Interim angeordneten Feiertage und das Verbot des Fleiſchessens an den Faſtagen zu verkündigen. Da erklärte Ambach: „Muß ich ſchon in's Elend, welches doch den Alten und Schwachen hochbeſchwerlich, oder ſonſt etwas, ſo Gott über mich verhängen möchte, drob gewarten, ſo iſt's beſſer in der Menſchen, denn Gottes Zorn und Unheil fallen.“ Vullius und Beyer traten ſeiner Erklärung offen bei, nur Peter Seltner willigte in des Rathes Wunſch. Als der letztere am 25. Februar 1549 nochmals das Interim erſuchen ließ, doch endlich dem Interim in etwas nachzukommen, namentlich Chorchemden anzulegen und den Abendmahlstiſch mit brennenden Kerzen zu ſchmücken, gab Beyer die lähne Antwort: „Meine Herrn haben Gewalt über meinen Leib, nicht über mein Gewiſſen. Sie gebieten mir, was ſie Macht haben! Gebieten ſie mir aber wider mein Gewiſſen, ſo thun ſie Unrecht und ich will ihnen darin nicht gehorchen.“ Gleichzeitg holte er Gutachten von Melancthon, Aepinus, Viſtorius, Brenz und andern Theologen ein und ſtellte ſelbſt ein ausführliches Bedenken auf, wern er jede zweideutige Vermittlung zwiſchen den Rückſichten menſchlicher Klugheit und den kategorischen Geboten des Gewiſſens ablehnte. Trotz aller dieſer Schritte konnten dennoch die Prädicanten einem Zugeständniſſe nicht entgehen: ſie verkündigten die Feiertage, doch „ohne Gebet“; das ſchmerzlichsſte Opfer aber, das ſie zu bringen hatten, war die Pfarrkirche zu St. Bartholomäi, die ſie am 4. October 1549 den Katholiſten räumen mußten, um mit ihrer zahlreichen Gemeinde in die enge, winkelige und finſtere Kirche des ehemaligen Barfüßerkloſters zum ſonntäglichen Hauptgottesdienſte zu wandern.

Während der Belagerung Frankfurts im Jahre 1552 durch Moriz von Sachſen

und Albrecht von Brandenburg mußten die Bürger an den Festungswerken arbeiten, wachen und fröhnen, begreiflicher Weise blieben die Kirchen unbefucht und die Werktagsschiffe gingen wieder stillschweigend ein. Nach der Aufhebung der Belagerung dachten die Prädicanten natürlich nicht an die freiwillige Wiederaufnahme der ihnen aufgebrungenen Last, und am zweiten Christtage fanden die Kirchgänger verschlossene Thüren. Obgleich durch den Passauer Vertrag das Interim beseitigt war, verordnete nichtsdeshoweniger der Rath aus unbekannten Motiven am 5. Januar 1553 die Wiederherstellung der durch dasselbe gebotenen Feste. Die Prädicanten, die in dieser Verordnung nur einen Versuch zu erkennen glaubten, das ganze Interim wieder-einzuschwärzen, antworteten mit einer Schrift, deren Sprache Alles überbot, was ihnen ihr gereizter Unmuth jemals in die Feder gegeben hatte. Der Rath ließ sich lange nicht vernehmen, aber am Samstag vor Ostem gebot der ältere Bürgermeister durch den Kirchenbieter den Prädicanten, sie hätten den Oftermontag als Fest zu feiern. Nur Peter Geltner fügte sich dem Befehl, Beyer ließ durch den Ueberbringer desselben dem Bürgermeister entbieten, er bleibe bei der Schrift, die sie Alle unterschrieben hätten. Am Oftersonntage ermahnte er die Gemeinde von der Kanzel, wenn man Tags darauf Nachmittags zur Kirche läute, möchten Alle zu Hause bleiben. So kam die beabsichtigte Festfeier nicht zu Stande. Der Rath zögerte nicht, Freitag den 7. April dem entschlossenen Manne seine Entlassung vom Amte zu geben, aber schon am folgenden Tage wurde sie auf die dringende Verwendung seiner Kollegen wieder zurückgenommen. So groß war Beyer's Seelenstärke, daß er diesen Kampf unter dem schwersten häuslichen Kreuze muthig auf sich nahm, denn in derselben Nacht, welche seiner Wiedereinfegung folgte, war er seiner todtkranken Gattin der Tröster in der Sterbestunde. In der Hauptsache aber blieben die Prädicanten Sieger: erst im Jahre 1576 setzte der Rath nach wiederholten Vermählungen die Erweiterung des ursprünglich so einfachen Festschlusses durch die Feier der Beschneidung Jesu und der Himmelfahrt durch.

Durch Beyer's kräftige Persönlichkeit und Wirksamkeit hatte das Luthertum in der Gemeinde und unter den Prädicanten Eingang gefunden: nur zwei der letzteren, Julius und Ambach, vertraten noch die oberländische Anschauung, waren aber wegen ihres vorgerückten Alters und der Länge ihrer Predigten von der Kanzel entfernt worden, da gab der hamburgische Fanatiker Westphal 1552 die Lösung zur Erneuerung des Abendmahlsfreies, auch in Frankfurt entbrannte der unselige Kampf und half dem strengen Luthertum zum entscheidenden Sieg. Um dem Drücke zu entgehen, welchen Karl V. über die Protestanten in den Niederlanden verhängte, waren seit dem Jahre 1547 wallonische Familien nach England geflüchtet, wo Eduard VI. ihnen Aufnahme und Freiheit des Bekenntnisses gewährte. Aber als im Jahre 1553 nach seinem frühen Ableben die katholische Maria den Thron bestieg und das evangelische Bekenntniß verfolgte, verließen diese Flüchtlinge die gefahrvoll gewordene Freistätte und suchten ruhigere Orte zur Ansiedelung. Der Streit über das Abendmahl erregte eben die Gemüther und da die Fremden sich zur calvinischen Lehre bekannten, wurden sie fast überall auf dem Festlande zurückgewiesen. Erst in Ostfriesland fand ein Theil bei der Gräfin Anna Aufnahme; Andere ließen sich in den Reichsstädten Wesel und Straßburg nieder oder siedelten sich in Genf an. Nach Frankfurt kam einige Wochen vor der Oftermesse 1554 der reformirte Prediger Valerianus Polanus. Er war gebürtig von Nyssel in Flandern, hatte sich 1543 bis 1547 in Straßburg aufgehalten und in einer eigenen Schrift die calvinische Abendmahlslehre vertheidigt. 1547 war er mit Kandleuten nach England gegangen und hatte ihrer Gemeinde als Superintendent zu Glassebury vorgestanden. Nach der Thronbesteigung Maria's begab er sich nach Frankfurt. Er besuchte sogleich mehrere Prädicanten, namentlich Beyer, führte sich bei ihnen als ein um des evangelischen Glaubens willen Verfolgter ein, mied aber sorgfältig jede eingehende Erörterung über den Sakramentsstreit und verschwieg ebenso die Absicht, eine Gemeinde zu bilden. Am 15. März wandte er sich mit einer Bittschrift an den Rath, worin er für sich und eine Gesellschaft von Burschmählern um Aufnahme und um Einräumung einer Kirche nachsuchte, da sie, obschon mit den

Bürgern in der Religion einig, doch ihrer Sprache unkundig seyen. Am 18. März wurde ihrem Besuche willfahrt und die Weißfrauenkirche ihnen überwiesen. Viele andere Wallonen zogen ihnen nach, sie errichteten ein Consistorium (Presbyterium) und eine französische Schule und am Sonntag Cantate den 21. April wurde der Gottesdienst in französischer Sprache eröffnet. Am 5. Mai erfuhren die beiden Prädicanten Beyer und Matthias Ritter, daß man am folgenden Tage (Traudi) eine Abendmahlsfeier beabsichtige und zwar mit so abweichendem Ritus, daß ihr Verdacht auf Calvinismus dadurch bestätigt wurde. Auf ihre Anzeige bei dem Beschläßer der Fremden, Johann von Glauburg, mußte zwar diese Feier ausgesetzt werden und die Prädicanten warnten ihre Gemeinde vor Irrthümern. Als aber bald darauf die Communion und zwar mit Gläsern und Brodbrechen gehalten, als den gemalten Wibern in der Weißfrauenkirche die Gesichter mit Papier verklebt wurden, stieg die Verstimmung zum unersöhlichen Haß. Am 27. Juni kam eine Schaar englischer Protestanten mit ihrem Prediger William Whittingham nach Frankfurt und erlangte sofort den Mitgebrauch der Weißfrauenkirche zum englischen Gottesdienste. Ihnen folgte endlich im Juni 1555 eine Anzahl von flämisch-protestanten, die den polnischen Edelmann Johann von Pashy und Peter Dathen zu Predigern berufen hatten, und errichteten ihren holländischen Gottesdienst in derselben Kirche. In der englischen Gemeinde wirkte vom November 1554 bis zum März 1555 der nachmalige schottische Reformator John Knox und predigte regelmäßig in der Weißfrauenkirche. Bei seiner Ankunft war die Gemeinde in zwei Heerlager gespalten, während die eine Partei auf unbedingte Beibehaltung der in England üblichen Kirchengebräuche drang, forderte die andere die Einführung der Genfer Liturgie. Unter Knox Leitung unterzog man die englische Liturgie einer Revision und schied nun mehrere, auch von Calvin als papistisch und abergläubisch bezeichnete Gebräuche aus. Aber kaum war der Friede hergestellt, so trafen andere Engländer, unter ihnen Dr. Cox, der Lehrer Eduards VI., in Frankfurt ein und versuchten gewalthätiger Weise die beseitigten Cerimonien der Gemeinde wieder aufzubringen. Trotz der bewundernswürdigen Mäßigung, die Knox ihnen gegenüber behauptete, betrieb die Coxische Faction seine Suspension, und als der Rath sich gegen sie erklärte, wurde Knox von ihr wegen einer freimüthigen Aeußerung, die er in seiner letzten Schrift bezüglich der beabsichtigten Vermählung Maria's mit Philipp von Spanien gethan hatte, als Majestätsbeleidiger gegen Kaiser Karl, seinen Sohn und die Königin denunciirt. Der Rath, welcher befürchtete, daß sich die Denuncianten mit ihrer Beschwerde an das Reichskammergericht wenden möchten, gab dem Angeklagten seinen Wunsch zu erkennen, er möge die Stadt verlassen, dem Knox am 26. März 1555 nach einem ergreifenden Abschiede genügte.

Wenn schon der Schutz, den die Fremden bei mehreren angesehenen Patrizern, namentlich den beiden Glauburgs und Conrad von Humbrecht fanden, die Prädicanten verstimmt, so mußte ihr Unmuth noch mehr gereizt werden, als die Engländer im Herbst dieses Jahres wegen der mancherlei drückenden Mißstände, die der Simultangebrauch eines Locales von drei Gemeinden im Gefolge führte, die Willkür der lutherischen Katharinerkirche forderten und ihre Patrone Alles aufboten, um ihnen zur Errückung ihres Zweckes behülflich zu seyn. Auf ihre Beschwerde vom 5. Septbr., die erste Schrift, welche sie gegen die Fremden richteten, wurden sie vom Rathe beauftragt, über die Abweichung der letzteren von der Augsburgerischen Confession zu berichten, und es begann jener Wechsel von Streitschriften, der fast zwei Jahrhunderte hindurch fortbauerte und eine dunkle Seite in der Kirchengeschichte Frankfurts ausfüllt. Da um dieselbe Zeit der talentvolle Adolph von Glauburg, der sich bitter über die Unduldsamkeit der Prädicanten ausgesprochen, und sich sogar ihre Fürbitte für sein Seelenheil in einem Privatgespräche verboten hatte, plötzlich vom Schlage befallen wurde und am 26. Septbr. im 32. Lebensjahre starb, gingen die erbitterten Gegner so weit, seinen Tod als ein Gottesgericht darzustellen.

Unter der Fluth von Streitschriften heben wir als die bedeutendste nur die Purgatio

des Johann von Pasty hervor, worin er die calvinische Abendmahlstheorie in geistvoller Weise entwickelte, und aus der veränderten Augsburgerischen Confession, deren 10. Artikel er aus dem 13. erklärte, zu rechtfertigen suchte. Noch in demselben Jahre, 1556, in welchem er diese Arbeit dem Rathe in seinem und seiner Kollegen Namen übergab, verließ er Frankfurt und begab sich nach seinem Vaterlande zurück. Vergebens hoffte gleichzeitig Calvin bei seiner Anwesenheit die feindlichen Predicanten milder zu stimmen, sie lehnten jede persönliche Zusammenkunft mit ihm ab und erwiderten kaum bei einer zufälligen Begegnung seine Begrüßung. Auch Melanchthons mehrfache Verwendungen und Vermittlungsversuche hatten keinen besseren Erfolg. Was aber den Fremden in den Augen des Rathes am meisten schadete, waren die beständigen Zerwürfnisse, welche im Schooße ihrer eignen Gemeinden und unter ihren Predigern herrschten; auch fehlte es nicht an einzelnen schwärmerischen Köpfen, welche wiedertäuferische Meinungen laut werden ließen, sogar Calvin bewunderte die Fingamth, womit Johann von Glauburg die Hartnäckigkeit der Hadernden trug, es darf daher nicht befremden, daß der Rath nach langen fruchtlosen Verhandlungen endlich am 22. April 1561 den Beschluß faßte, „daß die welschen Predicanten sich fürderhin des Predigens ganz zu enthalten hätten, bis so lange sie sich zuvor mit den hiesigen Predicanten gänzlich verglichen und vereinigt hätten.“ Als Gegenvorstellungen und Erbietungen vermochten dieses Dekret nicht rückgängig zu machen. So wanderte denn im folgenden Jahre eine große Anzahl von ihnen nach der Palz aus, wo sie bei dem reformirten Kurfürsten Friedrich III. freundliche Aufnahme und freie Religionsübung fanden. Die Engländer wurden von dieser Wendung nicht mehr betroffen, schon im Jahre 1559 waren sie nach der Thronbesteigung Elisabeths in ihr Vaterland zurückgekehrt, der Gegensatz aber, der in Frankfurt unter ihnen aufgetaucht war, trat später in England schärfer hervor und führte zur Scheidung der Anglicaner und Puritaner.

Der Ueberrest der Wallonen, aus welchem die heutige franz. reform. Gemeinde erwuchs, septe noch eine Zeit lang in einem Privathause, der der Flammänder, von welchen die deutsch reformirte Gemeinde stammt, in einer Scheune den Gottesdienst fort. Im Jahr 1594 wurde Dr. Franz Gomarus, nachmals Professor in Leyden und Gegner der Arminianer auf der Synode zu Dortrecht, der seit 1588 den Flammändern als Prediger vorgestanden, angeblich weil er einem Rathesdekrete zuwider eine Fremde ehelichte, aus der Stadt verwiesen und seiner Gemeinde die weitere Anstellung von Predigern bei Strafe untersagt. Zwei Jahre später, am 11. August 1596, mußten auch die Wallonen ihren Privatgottesdienst einstellen und die Schlüssel des gemietheten Hauses abliefern. 200 Familien wanderten in Folge dieses neuen Schlags nach Hanau aus, wo sie die Neustadt erbauten und einen französischen und holländischen Gottesdienst eröffneten. Die Zurückgebliebenen suchten in dem benachbarten Bodenheim, eine Zeitlang auch in Offenbach ihre Erbauung. Während der Stürme des dreißigjährigen Krieges hörte der Gottesdienst längere Zeit gänzlich auf und die wallonische Gemeinde kam ihrer Auflösung nahe. Erst im Jahre 1633 stellten die Flammänder ihren regelmäßigen Kultus in der Ortskirche zu Bodenheim wieder her, und ver tauschten dabei die holländische Sprache mit der deutschen; auch die wallon. Gemeinde erbaute sich dort 1638 eine eigene Kirche. Die Verdrückungen, welche die Reformirten in Frankfurt erlitten, mußten das Gefühl der Bruderliebe in ihren Herzen beleben und stärken: als die Aufhebung des Exiles von Nantes und bald darauf die Verfolgungen der Walenser in Piemont zahlreiche Auswanderungen veranlaßten, kamen ganze Schaaren der Vertriebenen durch Frankfurt; die Rechnungsbücher der wallonischen Gemeinde beweisen, in welsch großartiger Weise dieselbe ihnen zu Hülfe kam: in den ersten 20 Jahren, von 1685 bis 1705, wurden 97,816 Passanten mit 51,890 fl. 23 Alb. unterstützt. Viele dieser Flüchtlinge ließen sich in der Umgegend von Frankfurt nieder und gründeten daselbst französische Gemeinden, die zum Theil ihre Sprache bis auf den heutigen Tag bewahrt haben.

Die Geschichte der lutherischen Gemeinde bietet in ihrem Fortgange wenig Interesse

dar. Nur vorübergehend wurde die Ruhe in ihrer Mitte durch einige Anhänger des Matthias Flacius Illyricus getrübt, der 1575 als Flüchtling arm und verlassen in dem Hospitale des Weißfrauenklosters starb. Der Rektor des Gymnasiums Petrus, der die Witwe des unruhigen Mannes heirathete und seine Grundstücke erble, mußte auf die Klage der Prädicanten 1581 von Amt und Stadt scheiden. Einen neuen Zuwachs erhielt die Gemeinde durch das Unglück Antwerpens (Antwerps). Diese blühende Handelsstadt wurde am 3. November 1576 von den Spaniern erobert und mit allen Gräueln der Plünderung und des Mordes erfüllt. Seitdem wanderten große Hüge von Flüchtlingen aus der vortrefflichen Seefstadt nach Frankfurt aus, dem Rathe und der Bürgerschaft um so willkommener, da sie nicht bloß durch ihren Wohlstand und ihre Gewerbeschäftigkeit dem Gemeinwesen neue Blüthe versprachen, sondern sich auch zur unveränderten Augsburgerischen Confession bekannten. Unter ihnen befand sich auch der Prediger Cassiodorus Reimst aus Sevilla in Spanien, der sich längere Zeit hier von der Seidenweberei ernährte, und ein Jahr vor seinem Tode unter die Prädicanten aufgenommen ward (gest. 1594). Sie schloßen sich der lutherischen Gemeinde an, die ihnen durch ihre Prediger in der Weißfrauenkirche bis zum Jahre 1788 französischen Gottesdienst halten ließ, doch bildeten sie zum Behufe ihrer Armenpflege eine besondere Gemeinde mit Diakonen und Aeltesten. Ihr Kasten, den sie am 31. Mai 1585 errichtet haben, hat über sehr ausgedehnte Mittel zu verfügen und unterstützt in sehr großartiger Weise. Nur Befenner der unveränderten Augsburgerischen Confession können und zwar entweder durch Geburt oder durch Heirath ihr angehören.

Eine höchst zweckmäßige Einrichtung der lutherischen Kirche war in der reichstädtischen Zeit das Seniorat. Der Senior, stets ein Doctor der Theologie, war der Vorsitzende des lutherischen Predigermünisteriums und der Vorgesetzte der Landgeistlichen, er dirigierte das Seminar der Candidaten der Theologie und beaufsichtigte ihre Studien, ihm lag die Leitung der Examina, die Ordination und die Einführung in das Amt ob, er sollte überhaupt der gesammten Amtsthätigkeit die nothwendige Einheit geben und den einzelnen Kräften das lebendige Zusammenwirken sichern. Er wurde von auswärts berufen und übte durch Stellung und Persönlichkeit meist großen Einfluß. Als 1728 das bisherige Centen- oder Seniamt und das Scholarchat, deren jenes der Kirche, dieses den Schulen vorgesetzt war, aufgehoben und die Amtsbezugnis beider in dem neuerrichteten Consistorium vereinigt wurden, traten der Senior und die beiden ältesten Geistlichen in dasselbe ein. Unter den zwölf Senioren, welche vom 25. März 1618 bis zum November 1822 dieses wichtige Amt bekleideten, war der berühmteste Dr. Philipp Jacob Spener, von 1666—1686, der Stifter des Pietismus. Die collegia pietatis eröffnete er 1750 in Frankfurt. Nach einem, in den Akten des lutherischen Ministeriums befindlichen, von ihm selbst ausgezeichneten Bericht, den mein College Beder in seinen Beiträgen mittheilt, versammelte er im August dieses Jahres einige fromme Freunde zweimal in der Woche in seinem Hause; anfänglich wurden erbauliche Bücher gelesen und besprochen, später ging man zu den Evangelien über, insbesondere wurde die sonntägliche Predigt wiederholt, und manches darin nur Ange deutete gründlicher entwickelt. In diesen Zusammenkünften bekämpfte Spener angelegentlich den Wahn, daß gute Werke zum Heile überflüssig, und daß es unmöglich sei, der Herrschaft der Sünde ganz zu entzagen. Obgleich der Zubrang von Leuten jeden Standes und Alters so groß ward, daß Spener viele Versammlungen in die Kirche verlegen mußte, gab er sie später dennoch auf den Rath seiner Amtsbrüder wegen mancherlei Ungelegenheiten wieder auf, er selbst gestand, daß sie, wenn auch nicht ganz ohne Segen, doch nicht in dem Umfange wirksam gewesen seien, als er es erwartet hatte. Nicht ihm verdient der durch seine zahlreichen Schriften, namentlich seine vortrefflichen Predigten und sein Beichtbuch bekannte Dr. Joh. Philipp Fresenius hervorgehoben zu werden, der Gegner der Reformirten und der Herrnhuter, der das Seniorat von 1748—1761 verwaltete (vgl. über ihn Lappenberg, Reliquien der Fräulein v. Klettenberg. Hamburg 1849, S. 227—231). Mit dem letzten Senior

Dr. Wilhelm Friedrich Hufnagel, der im Jahr 1791 von Erlangen, wo er Professor der Theologie gewesen war, nach Frankfurt berufen wurde, drang zugleich der Rationalismus in das in starrer Orthodorie am Lutherthum festhaltende Ministerium ein und verbreitete sich durch eine so hervorragende Persönlichkeit mit Geist, Belehrsamkeit, Geschmack und gesellschaftlicher Gewandtheit vertreten, rasch in den höheren und mittleren Schichten der Gemeinde. Um die Neugestaltung des Schulwesens hat sich Hufnagel große Verdienste erworben. Als die tiefe Melancholie, welche den anscheinend so heitern Mann periodisch ergriff, seine geistige Klarheit zu trüben anfing, wurde er am 7. Novbr. 1822 emeritirt und starb acht Jahre später. Seitdem blieb das Seniorat unbesetzt und die großen Notheile, welche daraus der Gemeinde erwuchsen, konnten durch die Ernennung des ältesten Pfarrers zum Vicesenior nicht abgewogen werden.

Nachdem alle Bemühungen der beiden reformirten Gemeinden in Frankfurt, um das Recht der öffentlichen Religionsübung zu erlangen, sowie auch die Verwendungen bedeutender Fürsten, namentlich Friedrichs des Großen, ohne Erfolg geblieben waren, erreichte den Widerstand endlich der mildere Geist der Zeit, der in der letzten Hälfte des vorigen Jahrhunderts nicht bloß die confessionellen Schranken erweiterte, sondern auch das confessionelle Bewußtseyn selbst abschwächte. Auf eine Bittschrift, im Juni 1786 von beiden Gemeinden eingereicht, erfolgte am 15. Novbr. 1787 das Rathskretet, das ihnen den Bau zweier Bethäuser erlaubte, jedoch mit dem Vorbehalte, daß ihre Geistlichen weder taufen noch ehelich segnen durften. Sofort richteten sie in Privatsälen wieder ihren Gottesdienst ein und begannen den Bau ihrer Kirchen, am 16. Sept. 1792 weihte die wittenbergische, am 17. März 1793 die deutsche Gemeinde ihr Gotteshaus ein. Durch das Organisationspatent vom 10. Oktbr. 1806 verkündigte der Kärst Primas des rheinischen Bundes, Karl von Dalberg, als Großherzog von Frankfurt die Gleichstellung aller Confectionen und gestattete auch den reformirten Predigern das Recht zu taufen und zu sepulciren, doch mußten dafür ihre Gemeinden sich gegen das lutherische Ministerium mit einer Abkassationssumme von 3,600 fl. loskaufen.

Durch die Constitutionsergänzungsakte wurden im Jahre 1816 die den reformirten Gemeinden eingeräumten Rechte bestätigt. Jede hat ihr eigenes Presbyterium und Distonie, sowie uneingeschränkte Freiheit der Pfarrwahl. Um ihnen die Mitbetheiligung an der Leitung des protestantischen Schulwesens zu ermöglichen, wurde im Jahr 1820 die Errichtung eines gemeinsamen Consistoriums verordnet, in welchem jede durch ein Senatsglied, ihren ältesten Pfarrer und ein Glied des Presbyteriums vertreten ist; bei der Autonomie der Gemeinden hat indessen dieses Collegium keine kirchliche Bedeutung, mit dem lutherischen Ministerium gemeinsam (vereinigte Consistorien) übt es die Rechte einer Schulbehörde. Die Verhandlungen, welche 1822—1826 zur Vorbereitung einer Union mit der lutherischen Schwestergemeinde gepflogen wurden, konnten bei der Verschiedenheit der Verfassung und des Kirchenvermögens kein Ergebnis liefern.

Bei weitem weniger sind die Verhältnisse der zahlreichen lutherischen Kirche zu einem befriedigenden Abschlusse in ihrer Entwicklung gelangt. Dieselbe besteht aus sieben Landgemeinden und einer Stadtgemeinde, deren Zahl die aller übrigen Confectionen weit überwiegt. In der letzteren wirken 12 Stadtpfarrer. Der Mangel einer Parochialabgrenzung und die dadurch bedingte Freiheit des einzelnen Gemeindegliedes, sich beliebig an einen Geistlichen zu wenden, macht eine gleichmäßige Vertheilung der Amtsgeschäfte und besonders eine geordnete Seelsorge zur reinen Unmöglichkeit. Das Kirchenregiment ruht in den Händen eines seit dem Anfange des Jahrhunderts aus allen christlichen Confectionen zusammengesetzten Senats; er übt dasselbe durch das Consistorium, das aus zwei Senatsgliedern, den drei ältesten Stadtpfarrern und einem Rechtsgelehrten aus der Gemeinde besteht. Die Pfarrwahl geschieht auf Vorschlag des Consistoriums durch den Senat. Nachdem indessen auf Rathsverordnung vom 20. Januar 1820 ein durch die Gemeinde gewählter kirchlicher Gemeindevorstand von 18 Aeltesten und ebensovielen Diakonen in's Leben getreten war und die Verwaltung des Kirchengutes übernommen

hatte, ward 1832 die Competenz desselben durch das Recht erweitert, daß bei künftigen Erledigungen einer Pfarrstelle das Consistorium vor dem zu machenden Vorschlage erst sich mit dem Gemeindevorstande verständige und die Wünsche desselben berücksichtigen möge. Als die Grundrechte der deutschen Reichsversammlung den kirchlichen Gemeinden ihre Autonomie sicherten, trat am 2. Febr. 1849 eine Commission des Gemeindevorstandes zusammen, um den Entwurf einer neuen Gemeindeverfassung vorzubereiten; aber dieser Entwurf, an dessen Berathung auch eine Deputation des Ministeriums Theilnahme erhielt, trug zu sehr den Stempel der unruhigen Zeit, deren Kind er war, als daß das Consistorium, dem er im Mai 1851 übergeben wurde, ihn dem Senate hätte empfehlen können. Da indessen durch Rathesbeschluss vom 19. Novbr. 1850 das Gesetz über die Civilehe publicirt wurde und am 1. Mai 1851 in Wirksamkeit trat, wodurch der Staat jeden confessionellen Charakter ausgab und sich satirisch zu der Kirche nur in das Verhältniß einer von ihm anerkannten Religionsgesellschaft setzte, so kann es gerechten Zweifels unterliegen, ob die dadurch confessionell gewordene oberste Regierungsbehörde das Kirchenregiment selbst auszuüben oder auf eine von ihr delegirte Behörde zu übertragen berechtigt sey. Seit etwa einem Jahre verhandelt das Consistorium mit dem Gemeindevorstande — jedoch unter Ausschluss des Ministeriums — über die Grundlagen einer neuen Kirchenverfassung, deren Zustandekommen bei den Widersprüchen der jetzigen Verhältnisse allerdings dringend gewünscht werden muß, obgleich die befriedigende Lösung dieser Aufgabe zur Zeit noch um so zweifelhafter erscheinen muß, da dem Vernehmen nach die erste Bedingung eines gesegneten Gemeindelebens, die Eintheilung der Gemeinde in Parochien, von ihren Vertretern mit aller Entschiedenheit abgelehnt wird.

Quellen und Bearbeitungen: Frankfurter Religionshandlungen. 4 Bde. in 8. 1735 flg. — Kirchengeschichte von denen Reformirten in Frankfurt a. M. n. s. w. mit einer Vorrede Dr. J. Ph. Fresenius. Frankf. n. Leipzig 1751. — (Whittingham) a Brief discours off the troubles begonne at Franckford in Germany. Anno Dei 1554. (London) 1575. Neuer wortgetreuer Abdruck London 1846. — Ritter, evang. Th. d. mal der Stadt Frankfurt a. M. oder ausführl. Bericht von einer daselbst im 16. Jahrh. ergangenen Kirchenreformation. Frankf. 1726 in 4°. — Kirchner, Gesch. der Stadt Frankfurt a. M. Bst. II. Thl. Frankf. 1810. — Steiß, der luth. Predicant Hermann Beyer. Ein Zeitbild aus Frankfurts Kirchengeschichte im Jahrhundert der Reformation. Frankf. 1852. — Veder, Beiträge zu der Kirchengesch. der evang. luth. Gemeinde zu Frankfurt a. M., mit besonderer Beziehung auf Liturgie. Frankf. 1852. — Schrader, Mittheil. aus der Gesch. der deutschen reformirten Gemeinde in Frankfurt a. M., in den »Vorträgen bei der Feier des 50. Jahrestags der Einweihung der Kirche u. s. w.« Frankf. 1843. — Schröder, Discours sur l'hist. de l'église réformée française de Fr. in dem: troisième jubilé séculaire de la fondation de l'église ref. franç. de Fr. Francfort 1854.

Georg Eduard Eris.

Frankfurt, Synoden in, s. Adeptianismus, Bd. I. S. 131, und Silderverehrung in der katholischen Kirche. Bd. II. S. 235.

Frankfurter Concordate, s. Concordate Bd. III. S. 65.

Franz (Franciskus) von Affsi und der Franziskanerorden. Francesco Bernardone war 1182 in der Stadt Affsi geboren, welche in der Delegation Spoleto, in dem Thale, das nördlich von Perugia, südlich von Foligno begrenzt wird, auf einer steilen Höhe erbaut ist. Sein Vater, Pietro Bernardone, ein reicher Kaufherr, der mit Frankreich in lebhaften Handelsverbindungen stand, ließ ihn sorgfältig erziehen, ohne daß der Sohn bedeutende Kenntnisse erworben hätte, und nahm ihn, da er erwachsen war, in's Geschäft. Der heitere, lebenslustige Jüngling entsprach den Erwartungen des ernsten Vaters nicht. Einer jener lebensfrohen Vereine (corti), in denen sich damals die heitere Jugend in den italienischen Städten erlustigte, war auch in Affsi gegründet worden, ihm schloß sich Francesco an und wurde bald dessen Haupt. Tag um Nacht zogen die Jünglinge scherzend, singend durch die Stadt, verschwenderische Mäße

wurden gehalten und Francesco hieß in Assisi die Blüthe der Jugend, nicht zur Zufriedenheit des Vaters. Auch der Ehrgeiz erwachte in dem kräftigen Jüngling; er schloß sich (1201) einem Krieggzug derer von Assisi gegen die von Perugia an, wurde gefangen und trug mit heiterem Muth eine einjährige Haft. Als er, entlassen, nach Hause zurückgekehrt war, fiel er in eine schwere Krankheit und die Krisis seines Lebens begann. Nach der Genesung fühlte er sein Inneres durch und durch verändert, was ihn früher gereizt hatte, die Schönheit der Natur, die Pracht der Kleidung ließ ihn kalt, doch lebte noch der Durst nach Ruhm in ihm und er beschloß, Walter von Brienne auf seinem Zuge nach Apulien zu begleiten. Aber schon in Spoleto verließ er dessen Heer, kehrte nach Assisi zurück, begab sich in die Einsamkeit und flehte zu Gott um Erleuchtung. Zugleich wandte er sich der Pflege besonders edelhafter und ansiedender Kranken zu, und steigerte fortwährend seine Wohlthätigkeit. Nachdem er eine Wallfahrt nach Rom gemacht, wo er an den Kirchthüren für die Armen bettete, hörte er, während er betete, den Ruf an sich ergehen, die zerfallene Kirche Gottes wieder herzustellen. Er glaubte diesem Rufe zu folgen, indem er Tücher seines Vaters und sein eigenes Pferd verkaufte und den Erlös einem Priester übergab. Diese Verschwendung erregte den Zorn des Vaters, Francesco floh, kehrte aber wieder nach Assisi zurück. Dort fand er allmählig neben Spöttern auch Bewunderer. Während der zwei Jahre, die er nun in der Vaterstadt lebte, stellte er das ihm geschenkte verfallene Kirchlein der Maria der Engel (Portiuncula) wieder her; es wurde sein Lieblingsaufenthalt. — Es war während dieser zwei Jahre, daß eine Predigt über Matth. 10, 9—10. einen solchen Eindruck auf ihn machte, daß er sofort ein grobes Kleid anzog, Tasche, Schuhe und Stab ablegte, einen Strid anstatt des Gürtels nahm und anfang, Buße zu predigen. Bald schloß sich ihm ein angesehenes Assisiate, Bernhard von Quintavilla, an, drei Priester folgten und die Zahl seiner Anhänger wuchs. Er wohnte mit denselben in einer Hütte an einem einsamen Orte bei Assisi. Dies einsame Leben ohne Wirksamkeit nach außen war es indeß nicht, was Franz beabsichtigte. Eden die Wirksamkeit auf's Volk wollte er, und veranlaßte deshalb seine Genossen, paarweise durch's Land zu ziehen, um dem Volke zu predigen. Im Jahr 1210 hatten sich ihm eifrig Anhänger angeschlossen. Nun fand er es an der Zeit, ihnen eine Vorschrist als Regel ihres Lebens zu geben. Es sind zumeist evangelische Vorschristen, die diese Regel enthält, nicht ohne Beimischung überstrenger Askese. Alle Sätze dieser Regel deuteten auf den Zweck seines Lebens, den er mit unerschöpflichem Eifer verfolgte, an seinem Theile zur Befestigung der in Ueppigkeit und Sünde versunkenen Zeitgenossen, zunächst seiner Landsleute zu wirken. Die Predigt der Buße war diesem Geschlechte zunächst und besonders nöthig; als Bußprediger also sandte er seine Genossen aus. Aber er fühlte, daß es mit der Predigt allein nicht gethan sey, daß man auch mit der Macht des Beispiels auf die versunkenen Gemüther wirken müsse, deshalb schärfte er den Ausgehenden ein, mehr durch Vorbild als durch's Wort zu lehren und da die Lehrgabe von der Gnade abhängig ist, so wollte er, daß Keiner sich für immer des Lehramtes anmaße, daß nicht etwa der Hochmuth auf diese Auszeichnung ihn beschleiche. — Wie die Apostel sollten sie um der Menschen Urtheil und Befürchtung seyn, ihrer Ueberzeugung sicher, in gleicher Demuth es hinnehmen, wenn man sie abweise, wenn man sie höre, und Gott die Vergeltung anheimstellen. Die Kraft zu diesem Berufe sollten sie, so wollte er, durch äußere Uebung erhalten und stärken. Dem allgemeinen Jagen nach Schätzen und Ehre entgegen sollten sie in Armuth leben und die unentbehrlichen Bedürfnisse sich durch Almosen verschaffen, ohne sich des Bettelns zu schämen, weil ja das Almosen das Erbtheil der Armen sey, und des Geldbestandes sich gänzlich enthalten. Allen Bequemlichkeiten des Lebens sollten sie entsagen, nur Kranken sollte das Reiten gestattet seyn, und durch Fasten den Leib zähmen. Wer ein Gewerbe oder eine Kunst versiehe, solle sie treiben, nur daß er kein Geld für seine Arbeiten nehme, sondern sich dieselben mit Lebensbedürfnissen vergüten lasse. Und damit für die Befolgung dieser Vorschrist eine Bürgschaft gegeben sey, waren sie zum unbedingtem Gehorsam gegen die Oberen verpflichtet, und damit die Wirksamkeit der Mission

unter Saracenen und Heiden gesichert sey, sollte Keiner zu solchen Missionen gehen, der dazu nicht die Erlaubniß der Obern erlangt habe, dessen Begabung für diesen Beruf nicht von denselben sorgfältig geprüft worden sey. Die Gefahren für die Keuschheit sollten dadurch beseitigt werden, daß ihnen verboten wurde, mit Frauenzimmern allein zu sprechen. Aber diese Strenge des Lebens sollte kein pharisäisches Sauersehen seyn, vielmehr ganz und gar von der Liebe durchdrungen und ferne von dem Hochmuth, der Andere verachtet, welche sich nicht zu der gleichen Strenge verpflichten, der Andere richtet und der eignen Sünde nicht gedenkt. Die Verbundenen selbst sollten sich wie Brüder lieben, in gegenseitiger brüderlicher Ermahnung sich aufrichten, in häufigem Gebete sich stärken. Diese ihre Liebe sollte sich nicht auf die Freunde beschränken, sie sollte auch die Feinde umfassen. — Bei allen Entsagungen und Mühen sollte man die Brüder allezeit heiter und vertrauend sehen. Vor Allem der Kranken nahm sich Franz in diesen Vorschriften an, für sie erlaubte er sogar in dringender augenscheinlicher Noth Geld zu nehmen, sie sollen auf's Sorgfältigste gepflegt werden, stets sollte einer der Brüder oder mehrere am Lager eines Erkrankten seyn. Und damit schon der Name der Verbindung die Demuth zeige, die sie durchdringen sollte, so gebot Franz, daß sie sich „Kleine Brüder“ (*fratres minores*) heißen sollten; ein oberster Diener (*minister generalis*) sollte der gesammten Bruderschaft vorstehen, bei ihm sollten alle in Italien wohnenden Brüder sich alljährlich, die jenseits den Alpen und über dem Meere lebten, alle drei Jahre versammeln. —

Mit dieser seiner Vorschrift ging Franz von allen seinen Genossen begleitet nach Rom, um sie dem Papste vorzulegen. Sein in Rom anwesender Bischof vermittelte ihm eine Audienz bei Innocenz III., der anfangs seine Genehmigung verweigerte, sie dann aber mündlich gab. Von Rom lehrte Franz mit seinen Gefährten nach Assisi zurück und führte mit ihnen ein streng ascetisches Leben. Hier in Assisi schloß sich die fromme Clara Scissi, aus einem reichen Hause und um ihrer Schönheit willen bewundert, den mit Franz Verbundenen an. Sie hatte von Kindheit an streng gelebt und sehr häufig gebetet. Von seinem ersten Auftreten an war Franz der Gegenstand ihrer Verehrung, auf seinen Rath floh sie, wie berichtet wird, aus dem väterlichen Hause in die Portiuncula-Kirche, wo sie sich von den Brüdern die Haare abschneiden ließ, dann aber ihren Aufenthalt in der nahen Damianskirche wählte. Sie berebete ihre Schwester, ihrem Beispiel zu folgen, mehrere Jungfrauen schloßen sich ihr an, auch Frauen mit Verloßung ihrer Männer. So wurde sie 1212 die Stifterin des Ordens der Clarissinnen (der zweite Orden des heil. Franz — der Orden der armen Frauen u.); Clara selbst lehrte Franzzen ein Gelübde des Gehorsams und stand mit ihren Gefährtinnen unter seiner Aufsicht. Nach und nach entstanden auch in andern Ländern Klöster dieses Ordens. Der Papst gab ihnen die geschärfte Regel Benedict's. Sie hießen nun auch Damianistinnen. 1224 erhielten sie von Franz eine eigene Regel, die dann von den Päpsten bestätigt wurde. Diese Regel war weniger streng in Bezug auf das Fasten, aber aller Beschäftigung mit Gütern war verboten, Stillschweigen zu gewissen Zeiten und überhaupt gemeinschaftliches Arbeiten befohlen. Gregor IX. machte diese Regel zur allgemeinen für alle Damianistinnen (1253). In diesem Jahre starb Clara und wurde bald darauf von Alexander IV. canonisirt. Die Regel, welche Franz den Clarissinnen gegeben hatte, wurde 1246 von Innocenz IV. gemildert, 1264 gab ihnen Urban IV. eine noch mildere Regel und die nach dieser Regel lebenden Clarissinnen heißen deshalb Urbanistinnen. Im 17. Jahrhundert stiftete Franziska von Jesus Maria aus dem Hause Farnese die Clarissinnen von der strengsten Observanz, zur strengen Beobachtung der ersten Regel, und ließ ihnen 1631 ihr erstes Kloster in Albano bauen. Für Vorführeinstießerinnen vom Orden der heil. Clara und nach der Stiftung Peters von Alcantara ließ der Cardinal Franz Barberini ein Kloster in Farsa bauen und erhielt 1676 von Clemens X. ein Breve für diese Stiftung. Er hatte diesen Einsiedlerinnen beständiges Stillschweigen aufgelegt; sie sollten barfuß ohne Sandalen gehen und kein Peinen tragen.

Im Jahre 1212 sandte Franz die Brüder paarweise in die verschiedenen Theile

Italiens; er selbst ging nach Toscana, wo ihm der Graf von Casentino den Berg Alverna schenkte; er fand Anhänger in Perugia, stiftete sein erstes Kloster in Cortona, auch in Pisa und anderen Städten entstanden Klöster der mindern Brüder. Nachdem er in Florenz neue Genossen gefunden, ging er nach Assisi zurück und sandte sechs Brüder nach Marocco, die, der Sage nach, ohne Erfolg zu erzielen, Märtyrer wurden. Da entschloß er sich (1213), selbst nach Afrika zu gehen. Er begab sich zunächst durch Piemont nach Spanien, wo ihn eine Krankheit befiel, die ihm die Fortsetzung seiner Reise unmöglich machte. Indessen verbreitete und befestigte sich die Bruderschaft in Italien. Die vierte Lateransynode (1215), bei welcher die beiden Ordensstifter Dominicus und Franz sich kennen lernten, gestattete beiden auch nur noch mündlich Duldung ihrer Verbindungen. Doch trat schon 1216 die erste Generalversammlung der Franziskaner, welcher der Cardinal Hugolino (der später als Gregor IX. Papst wurde) beistand, zusammen und beschloß, Brüder in alle Länder zu senden. Die Ausgesandeten fanden in Spanien Schwierigkeiten, gründeten aber doch in Lissabon und einigen andern Städten Klöster, in Frankreich wurden sie auf's Freundlichste aufgenommen; ohne alle Erfolge blieben die Versuche der nach Deutschland Gesandten.

Der römische Stuhl zögerte fortwährend mit der förmlichen Bestätigung des neuen Ordens, ohne Zweifel um nach den Erfolgen desselben seinen Entschluß zu fassen. Als deshalb Franz (1217) abermals nach Rom ging, um die Bestätigung auszuwirken, mußte er ohne dieselbe heimkehren. Demungeachtet wuchs der Orden mit reißender Schnelle. Die General-Versammlung vom Jahre 1219 soll bereits nach einer sicherlich übertriebenen Angabe von 6000 Brüdern besucht gewesen seyn; sie beschloß, neue Voten nach Spanien, Aegypten, Afrika, Griechenland, England und Ungarn zu senden. Die Erfahrungen, welche die ersten Sendlinge in Deutschland gemacht hatten, widerriethen eine neue Mission in dieses Land, man zog vor, Deutsche in Italien für die Zwecke des Ordens zu gewinnen, und dieselben sodann zur Verbreitung des Ordens in ihr Vaterland zu schicken. Schon 1221 gelang es dem Casarius von Speier, der mit zwölf Brüdern nach Deutschland ging, den Orden auch dahin zu verpflanzen. Franz selbst begab sich nach Ptolemais, wo er von Sarazenen gefangen den Sultan zu bekehren versuchte und seine Freiheit wieder erhielt. Während der Abwesenheit des Stifters hatten sich im Hauptlande des Ordens Ereignisse begeben, welche die Brüder veranlaßten, ihn zurückzurufen. Es hatte nämlich der Bruder Elias, dem Franz die Leitung des Ordens übertragen hatte, Aenderungen vorgenommen und dachte auf Milderung der Regel. Ihm widersah ein Theil der Brüder, an deren Spitze Antonius von Padua stand, der 1196 in Lissabon geboren, 1220 von den Augustinerkanonikern ausgetreten und zu den Franziskanern gegangen war, und als ihm die Ausführung seines Entschlusses, als Missionär zu den Muhammedanern zu gehen, durch Krankheit unmöglich gemacht worden war, sich nach Italien begab, wo er Priester wurde und auf Franzens Anordnung unter dem Aelte Thomas von Vercelli Theologie studirte.

Die förmliche Bestätigung des Ordens erfolgte erst 1223 durch Honorius III., der eine neue von Franz ihm vorgelegte kürzere Regel sanctionirte und den Orden für einen von der Kirche anerkannten erklärte. Franz starb am 4. Oct. 1224 in Assisi und wurde schon 1228 von Gregor IX. kanonisirt. Sein Orden zählte zweiundvierzig Jahre nach seinem Tode schon 8000 Klöster mit 200,000 Mönchen in dreißig Provinzen.

Diese außerordentliche Verbreitung hatte einen hauptsächlichlichen Grund in den großen Vergünstigungen, welche dem Orden von den Päpsten gegeben wurden. So erlaubte Honorius III. schon 1222 den Franziskanern, in interdicirten Orten bei verschlossenen Thüren Gottesdienst halten zu dürfen und gab ihnen 1223 den Portiunculaablaß für alle diejenigen, welche am Tage der Einweihung der Portiunculakirche (2. Aug.) in dieser Kirche ihre Andacht verrichten würden. Dieser Ablass wurde von späteren Päpsten bestätigt und dahin erweitert, daß er auch in einem Jubeljahr ausgetheilt werden dürfe, wo alle anderen Ablässe ruhten. Ueberdies wurde der Empfang des Ablasses für die-

jenigen, welche am 2. August verhindert seyen, in die Portiunculakirche zu kommen, sei einen für diese Verhinderten bequemen Tag verlegt und den Franziskanern, Mönchen und Nonnen der Empfang dieses Ablasses, auch wenn sie in ihren Klöstern blieben (und nicht in die Portiunculakirche gingen), gestattet.

Die Verehrung des Stifters erhöhte sich nach seinem Tode mehr und mehr. Dar-
 trug besonders die für wahr angenommene Sage von den Wundenmaalen Christi, die ihm Christus selbst sollte eingedrückt haben. Er befand sich, so wird erzählt, im Jahr 1224 auf dem Berge Alverna, um vierzig Tage zu fasten, da erschien ihm, als er an Tage der Kreuzerhöhung im eifrigen Gebete und von dem Schmerze des Gekreuzigten ganz durchdrungen war, Christus selbst als Seraph und drückte ihm unter heftigen Schmerzen seine Wundenmaale ein. Es wird berichtet, daß Franz diesen Vorgang selbst erzählt habe, daß der Franziskaner Leo bei demselben gegenwärtig gewesen sey, und die Wundenmaale öfters verbunden habe, und daß der Pabst Alexander IV., die heil. Elm und viele Einwohner Assisi's sie gesehen hätten. Gregor IX. bestätigte die Wahrheit dieses Wunders in drei Bullen, zu denen Nikolaus III. seine Zustimmung erklärte. Bonifaz XII. gestattete dem Orden die Feier eines Festes der Wundenmaale des heil. Franz. Die abergläubische Verehrung des Heiligen, die in dieser Wundergeschichte schon eine hohe Stufe erreicht hatte, steigerte sich mehr und mehr. Ihre Resultate sagte im vierzehnten Jahrhundert der italienische Franziskaner, Bartholemäus de Pisis Albizzi († 1401) in dem über conformitatum zusammen, in welchem vierzig Aehnlichkeiten Franzens mit Christo nachgewiesen wurden, daß auch er im A. T. prophezeit wurde und Verbalten in demselben habe, daß er Wunder gethan und geweissagt, daß er gekreuzigt und ähn die Engel erheben worden sey*). Dieses Buch wurde 1399 auf einem Generalscapitel der Franziskaner feierlich bestätigt, die Curie aber setzte es in den Index.

Von ganz besonderer Wichtigkeit war es für die Franziskaner, daß die Päbste ihnen die Ermächtigung gaben, ohne Einwilligung der Bischöfe und Pfarrer in jeder Gegend zu predigen, wenn sie dies auf dem Grund und Boden ihrer Klöster oder an öffentlichen Orten thun wollten, eben so wurde ihnen gestattet, überall Beichte zu hören und zu absolviren, wobei die Einwilligung der Bischöfe nur zum Schein vorausgesetzt wurde.

Die Folgen dieser Vergünstigungen in England hat uns der englische Geschichtschreiber Matthäus Paris aus dem Benedictinerorden († 1259) im zweiten Theile seiner Geschichte von England (historia major zum Jahr 1243) geschildert. Dominikaner und Franziskaner (sie waren schon 1220 nach England gekommen), so schreibt er, sind schnell von ihrer ersten Einfalt abgewichen, haben prächtige Gebäude errichtet und erweitern sie täglich, sammeln ungeheure Schätze und treiben Erbschleicherei bei den Großen und Reichen, haben dabei einen außerordentlichen Einfluß auf das Volk, lassen sich bei den Königen und Großen als Räthe, Kammerherren, Schatzmeister, Brautführer und Hochzeiter gebrauchen, vollstrecken die Selbsterpressungen der Päbste, schaffen sich eine Anzahl von Privilegien, predigen entweder schmeichlerisch oder herb und verlegend, verachten die alten Orden, predigen überall und hören überall Beichte, machen die Pfarrer verächtlich und empfehlen sich als Beichtväter den Großen und deren Frauen. So schnell war die Einfachheit, die der Stifter im Auge hatte, jener liebverdrungene Eifer für die Rettung der verderbten Zeit in ihr Gegentheil umgeschlagen; die Welt, zu deren Besserung Franz seine Vorbilder bilden wollte, hatte sie selbst größtentheils in Besitz genommen. Was Paris von England berichtet, war mehr oder weniger allenthalben der Fall; die Bettelmönche bemächtigten sich der Seelsorge und benützten sie zur Erhöhung ihres Einflusses, ihrer Macht, ihres Reichthums. Es fehlte nur noch, daß sie sich auch zu Un-

*) Erasmus Alber, der 1553 als mecklenburgischer Generalsuperintendent in Güstrow that, gab 1531 einen deutschen Auszug aus diesem Buche, u. d. T. „der Vorfühernmönche Gedenkschrift oder Historien“ heraus, und der Gousser Buchdrucker Cour. Vadus 1556 einen französischen, u. d. T. l'Alcoran des Cordeliers. —

universitätslehrern machten, daß sie ihren Einfluß auch auf die Bildung der Theologen ausdehnten. Sie versuchten das, von den Päbsten unterstützt, mit glänzendem Erfolg, zunächst auf der ersten Universität jener Zeit, in Paris. Dieser Universität befohl Innocenz IV. schon 1244, die Dominikaner und Franziskaner zu den akademischen Würden zuzulassen, 1249 erging ein päpstlicher Befehl an den Kanzler der Universität, Gliedern beider Orden diese Würden auch ungesucht zu ertheilen. Doch hatte derselbe Papst in einer eigenen Bulle die Rechte der Weltgeistlichen gesichert, sein Nachfolger, Alexander IV., widerrief dieselbe. Um sich gegen das Ueberwiegen der Bettelmönche zu sichern, beschloß die Universität (1251), daß kein Kloster in Paris mehr als Eine theologische Lehrstelle an der Universität durch seine Mönche verwalten sollte. Alexander IV. aber schützte die Bettelmönche und ermächtigte 1255 den Kanzler der Universität, jedem Weltgeistlichen und jedem Mönche die Erlaubniß zum Lehren zu ertheilen und vernichtete den Schluß der Universität gegen die Dominikaner. Als sich hierauf die Universität als Corporation anstellte, wurde sie von dem päpstlichen Bevollmächtigten excommunicirt, die Dominikaner setzten ihre Vorlesungen fort und (1257) wurden der Dominikaner Thomas von Aquino und der Franziskaner Bonaventura Doctoren der Theologie in Paris (s. die Art.). Der letztere, als scholastischer und mystischer Theologe gleich bedeutend und zum General seines Ordens erhoben, hat den besserungsbedürftigen Zustand der Franziskaner seiner Zeit nicht verkannt. Zwar verteidigte er sie in einer eigenen Schrift von der Armuth Christi wider ihren Bekämpfer Wilhelm von St. Amant, begründete in einer andern ihr Recht zu Predigt und Beichtehören, schrieb eine eigene Apologie gegen ihre Widersacher, und bewies in einer Abhandlung von den Sandalen der Apostel, daß Christus und die Apostel barfuß gegangen, aber er schrieb auch gegen den zudringlichen Bettel derselben (*de non frequentandis quaestibus cavendisquo discursibus*), sprach in einer eigenen Schrift (*de reformandis fratribus*) von einer nothwendigen Reformation des Ordens, und klagte in einem Schreiben, das er als General an alle Provincialen richtete, darüber, daß der Glanz des Ordens dadurch verdunkelt werde, daß die Brüder Vieles thäten, wozu der Grund der Armuth, Geld, erforderlich sey, und es erinnert an die Schilderung des Rathhans Paris, wenn er die faulen, herumvagirenden, ungestüm bettelnden Franziskaner schilt, wenn er es Gliedern seines Ordens verdenkt, daß sie prächtige Gebäude auführen und sich der Erbschleicherei schuldig machen, durch welche besonders die Pfarrer beeinträchtigt würden. Die Streitigkeiten der Universität Paris mit den Bettelorden, namentlich den Franziskanern, dauerten über das Jahrhundert ihrer Entstehung fort. Allmählich bestand die Mehrzahl der theologischen Lehrer in Paris aus Bettelmönchen. Mit diesen gerieth die Universität wieder in Streit auf Veranlassung einer Verfügung Bonifacius VIII. (1295 und 1296), welche die Franziskaner von der Gerichtsbarkeit der Bischöfe befreite und ihrem Kloster in Paris 1500 Mark Silber aus allen frommen Vermächtnissen in Frankreich anwies. Da behauptete (1320) ein Pariser Theologe, Johann von Poilli, daß diejenigen, welche ihre Sünden einem Mönche, besonders einem Bettelmönche, gebeichtet hätten, verpflichtet seyen, sie ihrem Pfarrer nochmals zu beichten, und daß sie nach dem lateranensischen Canon *omnis utriusque sexus* weder der Papst, noch Gott selbst von dieser Verpflichtung dispensiren könnten. Von Johannes XXII. zur Verantwortung nach Avignon gerufen, unterwarf Poilli seine Meinung der Entscheidung des päpstlichen Stuhles, der Papst verdamnte sie (1321) und befohl ihm, sie öffentlich zu widerrufen. Als aber im folgenden Jahrhundert (1408) der Franziskaner Johannes Goresl in einer öffentlichen Disputation behauptete, daß die Mönche größere Rechte hätten, als die Pfarrer, nöthigte ihn die Universität sofort zum Widerruf, und befohl ihm, öffentlich zu erklären, daß die Pfarrer nach Christi Einsetzung die geringeren Prälaten und Hierarchen in der Kirche seyen, denen Predigt, Beichte, Verwaltung der Sakramente und Besetzung zukommen, daß dagegen die Bettelmönche das Recht zu predigen und Beichte zu hören nur zulässig auf den Grund eines ihnen von den Prälaten ertheilten Privilegiums hätten. Alexander V. aber bestätigte auf Goresls Anstiften den Bettelmönchen die ihnen von den frühe-

ren Päbsten ertheilten Rechte der Pfarrer und verdamnte alle die, welche behaupteten, daß die von Johannes XXII. gegen Poilli erlassene Bulle keine Gültigkeit habe, weil dieser Pabst zur Zeit ihrer Erlassung ein Ketzer gewesen sey, sowie diejenigen, welche das Verhältniß der Beichte zu Pfarrern und Mönchen im Sinne Poillis betrachteten. Da diese Bulle Alexanders V. in Paris mit Unwillen aufgenommen wurde, so erklärten Dominikaner und Carmeliter, daß sie sich mit ihren früheren Vorrechten begnügen wollten, die Franziskaner dagegen triumphirten. Da verschaffte sich die Universität einen päpstlichen Befehl, daß Franziskaner und Augustiner in den Kirchen der Universität von predigen noch Beichte hören sollten, und Gerson hielt (1409) eine starke Predigt gegen die Bulle Alexanders V., in der er nachwies, wie die Bettelmönche durch ihre Annahmen die bestehende Organisation der Kirche störten. Denn es habe die Kirche, sagte er, den Pabst, die Cardinäle, die Erzbischöfe und Bischöfe als Nachfolger der Apostel, die Pfarrer aber seyen die kleineren Prälaten, ihre Bulle sey das Evangelium; da der Pabst den Stand der Pfarrer nicht gestiftet habe, so könne er denselben auch nicht aufheben und vernichten; es sey dieser Stand vollkommener als der der Mönche, ohne Erlaubniß des Pfarrers dürfe Niemand in dessen Kirche predigen, die Pfarrer seyen die zum Beichte hören Privilegirten, kein Mönch dürfe eine Trauung verrichten, die Sakramente von Nothfällen verwalten, keine Zehnten einnehmen. Reichthum haben, und ihn gut anwenden, sey in vielen Fällen eine größere Vollkommenheit, als nichts haben und betteln.

Die Universität erklärte sich gegen die Bulle, und schlug unter andern vor, daß in jeder Pfarre des Reichs künftig kleine Aufsätze in französischer Sprache über die wichtigsten Lehren und Pflichten des Christenthums vorzulesen seyn, und daß kein Pfarer ohne Erlaubniß seines Bischofs einen Privilegirten aufnehmen sollte.

Eugen IV. hatte die Bettelmönche von der Beobachtung wichtiger Grundgesetze der theologischen Fakultät der Universität dispensirt, und doch verlangt, daß sie von derselben zu den theologischen Würden sollten zugelassen werden. Die Fakultät schloß nun (1440) die Bettelmönche aus und die Universität that dasselbe auf so lange, bis die Bettelmönche eine der Bulle Eugens IV., die ihnen diese Vorrechte verlieh, entgegengegesetzte Bulle erwirkt haben würden. Da aber eben zu dieser Zeit Eugen IV. durch die Lateran Synode bedrängt wurde, konnte er die Mönche nicht unterstützen und sie versprachen um Zeit zu gewinnen, bis zum Jahre 1443 die verlangte Bulle zu schaffen.

Mit der verschiedenen Entwicklung der beiden Bettelorden traten bald zwischen ihnen selbst Zerwürfnisse ein. Es war zuerst die Eitelkeit, welche diese Zerwürfnisse hervorrief. Die Dominikaner nahmen ein höheres Alter für ihren Orden in Anspruch, sie machten ferner ihr würdiges Benehmen, ihre anständige Kleidung geltend, sie behaupteten endlich, daß ihnen als Predigern mehr als jenen apostolische Würde zukomme. Dagegen riefen die Franziskaner auf ihre größere Demuth und Strenge hin. Die Spaltung erweiterte sich durch die Verschiedenheit der theologischen Richtung beider Orden, indem die Dominikaner als in der Regel Nominalisten und Augustinianer sich von den Franziskanern als Realisten und Semipelagianern unterschieden, diese die unbefleckte Empfängniß der Jungfrau Maria vertheidigten, jene bestritten.

Bedeutlicher waren die tiefeingreifenden Spaltungen im Orden selbst, deren erste Anfänge bald nach der Gründung des Ordens sichtbar werden. Eben in jenem Euseb den Franz während seiner Abwesenheit in Aegypten 1219 zum Generalseicarius des Ordens ernannte, zeigt sich uns das Bild eines weltlichgesinnten, ränkefüchtigen, schamlos Ehrgeizigen. Bereits bei Lebzeiten des Stifters hatte er als dessen Vertreter Abweichungen von der Regel gestattet, und ihm war unter Antonius von Padua (s. d. Art.) eine ernstergesinnte Partei entgegengetreten. Als General gab er noch mehr Abänderungen der Regel zu. Die strenge Armuth, wie Franz sie gefordert hatte, war ihm zuwider. Als ihm Gregor IX. befahl, zu Ehren des h. Franz eine neue Kirche bauen zu lassen, befohl er Elias, um sie prächtig herstellen zu können, von allen Provinzen des Ordens Geld dazu und ließ zur Sammlung desselben in allen Kirchen des Ordens, gegen die Regel.

Opferstöcke aufstellen. Die strengen Franziskaner verbrannten diese Opferstöcke; es gelang aber 1230 der Klugheit des Elias, trotz dieser Verletzung der Regel, neue Privilegien vom Papste zu erhalten. Diese Gunst dauerte indeß nur kurze Zeit, derselbe Papst setzte ihn, nachdem er besser unterrichtet worden war, bald ab, und sein Nachfolger Johann von Parent stellte die Strenge im Orden wieder her. Doch gelang es dem Elias nochmals, an die Spitze des Ordens, wenn auch unter dem Widerspruch eines großen Theils seiner Glieder zu gelangen. Zunächst rechtfertigte er sein mildes Verfahren dadurch, daß er sich bei demselben nur nach der ersten von Innocenz III., nicht nach der von Honorius III. bestätigten Regel gerichtet habe, dann aber, um zu zeigen, daß auch ihm die Strenge am Herzen liege, führte er ein übermäßig strenges ascetisches Leben, stand aber fortwährend mit der milderen Partei in Verbindung, welche denn auch auf dem Generalkapitel von 1236 verlangte, daß seine Absetzung aufgehoben werde und ihn wieder wählte. Der Papst bestätigte diese Wahl, die strengere Partei aber erkannte fortwährend den Johann Parent als General. So hatten sich zwei Parteien im Orden gebildet. Die Häupter und Prälaten erkannten den klugen, feinen und gewandten Elias als General, an der Spitze seiner Gegner stand nun Cäsarius von Speier, dessen Anhänger, Cäsariner genannt, Elias mit Hilfe des Papstes unbarmherzig verfolgte. Diese Härte bewog Gregor IX., den Elias aufs Neue abzusetzen (1239). An seine Stelle wurde Albert von Pisa gewählt, unter welchem die strenge Partei herrschte, und unter dessen Nachfolger, Crescentius von Jesu (von 1244 an) Elias ganz beseitigt wurde.

Aber dessen Partei blieb, und Innocenz IV. unterstützte dieselbe dadurch, daß er 1245 die Regel milderte und bestimmte, daß die Franziskaner liegende Gründe, Häuser, Geräthschaften und Bücher haben und benützen dürften, nur siehe das Eigenthum und die Herrschaft über diese Besitzthümer dem h. Petrus (der römischen Kirche) zu, ohne deren Erlaubniß nichts davon veräußert werden dürfe. Crescentius selbst neigte sich den Ansichten der milderen Partei zu, baute prächtige Klöster, veranlaßte Vermächtnisse an den Orden, die Franziskaner nahmen nun Geld und führten Prozesse. Den Klagen der strengeren Partei (zelatores, spirituales) über diese der Regel widerstrebende Nachgiebigkeit kam Crescentius dadurch zuvor, daß er selbst seine Gegner beim Papste anklagte und von diesem die Erlaubniß erhielt, sie zu bestrafen. Doch traf auch den Crescentius (1247) die Absetzung; der strenge Johannes von Parma wurde sein Nachfolger, legte aber, wegen Glaubensirrhümer angeklagt, seine Würde freiwillig nieder, und die Wahl zum General traf den Bonaventura, der der strengeren Partei geneigt war. Doch wurde unter seinem Generalate die Erläuterung der Regel, welche Innocenz III. gegeben hatte, vom Papste bestätigt, ohne daß dies jedoch den Bonaventura abhielt, die Beobachtung der ursprünglichen Regel zu fordern. Seine drei Nachfolger bestanden auf dieser Forderung. — Eine neue Modifikation der Regel trat durch Nikolaus III. ein, der eine Zeitlang Protector der Franziskaner am päpstlichen Hofe gewesen und dem Orden unbedingt ergeben war. Er erklärte, daß die Franziskaner eigentlich nur zu den in der Regel ausdrücklich genannten evangelischen Rathschlägen verbunden seien und zu den übrigen nur auf Grund der Vollkommenheit, nach welcher sie strebten. Daß sie allem Eigenthum entsagten, sey verdienstlich und heilig, und man dürfe sie deshalb nicht sündlicher Strenge gegen sich selbst beschuldigen. Erlaubt sey ihnen der einfache Gebrauch (nicht der rechtliche Besitz) des Nothwendigen, der eigentliche Eigenthümer Alles dessen aber was sie hätten, sey der Papst. Ihre Wohnsitze gehörten ihnen, nichts sonst, und auch die Wohnsitze nur, so lange es der Papst erlaube. Er schrieb ihnen vor, nichts Ueberflüssiges zu haben, nichts zu borgen und das empfangene Geld von ihren Vorständen angemessen verwenden zu lassen, ohne es zu veräußern; zu Handarbeiten sollten bloß die dazu Geeigneten verbunden seyn, nicht diejenigen, welche sich mit Studien beschäftigten, oder kirchliche Dienste zu verrichten hätten, oder höhern Betrachtungen nachgingen. Kein Franziskaner solle in einer Diöcese ohne Erlaubniß des Diöcesanbischofs predigen,

wenn nicht der apostolische Stuhl zum gemeinen Besten anders verfügt habe; der General und die Provincialen werden ermächtigt, geeignete Mitglieder selbstständig aufzunehmen; kein Franziskaner solle ohne besondere Erlaubniß des Papstes in ein Nonnenkloster gehen. Franz hatte in seinem Testamente verordnet, daß sich die Franziskaner keine neuen Vorschriften vom Papste erbitten sollten. Diese Verordnung erklärte Nikolaus III. für aufgehoben, und befahl, daß diese seine gegenwärtige Bulle nicht durch Glossen verändert werden solle. Diese Bulle läßt eine große Aenderung im Innern des Ordens, wenn man die in derselben vorausgesetzte Beschaffenheit desselben mit den Anfängen des Ordens vergleicht, erkennen. Gelehrte Beschäftigung, Kirchendienst, mystische Betrachtung sondert einen Theil der Ordensbrüder von denjenigen, welche für Handarbeit bestimmt sind und sich durch den Ertrag derselben nach Franzens Vorschrift ihren Unterhalt verschaffen sollen, indeß die andern auf Almosen angewiesen waren. — Es war natürlich, daß die strenge Partei, an deren Spitze nun Peter Johann von Oliva stand, heftig gegen diese Bulle auftrat und die Milde des Generals Matthias von Aquas Partas (von 1287 an) bekämpften. Die Päpste Nikolaus IV., Clemens V. und Johann XXII. wichen gegen sie. — Unter Clemens V. beabsichtigte der General Gonsalvo die Trennung mit Gewalt zu heben, und bat zu diesem Zwecke (1307) den König Karl von Neapel, die strengen Franziskaner aus seinem Reiche zu vertreiben. Der Inquisitor des Reichs, dem der König die Untersuchung übergab, erklärte diese strengen Franziskaner anfangs für unschuldig und verwies sie an den Papst; bald aber ließ er sie gefangen setzen und martern und vertrieb sie aus dem Reiche. Sie flohen zu Clemens V. nach Avignon, den der König bat, der Spaltung ein Ende zu machen, der Papst berief die vornehmsten Spiritualen und ihre Gegner vor sich, um einen Vergleich zu stiften. Die Spiritualen widersetzten sich und wählten einen eignen General. Hierauf entschied Clemens (Sienne 1314) gegen sie, ein Theil derselben gab nach, die übrigen, meist Italiener, gingen größtentheils nach Sicilien, wo sie unter Friedrich II. unabhängig lebten. Nach Clemens V. Tode versuchten die strengen Franziskaner in Frankreich sich unabhängig zu machen, nahmen die Klöster Narbonne und Beziers mit Gewalt und vereinfachten ihre Kleidung. Johannes XXII. versuchte erst die Güte, und wandte, da diese erfolglos war, Gewalt an. Nun unterwarf sich die Mehrzahl und die Beharrenden wurden streng gestraft, einige verbrannt. Gegen ihre Tertiarien erließ Johannes XXII. eine Bulle, in welcher sie *fratricelli, fratres de paupere vita, Bixochi, Beguini* genannt wurden, und versuchte in einer eignen Decretale den fortwährenden Streit der milderen Partei und der Spiritualen über die Ordenskleidung und die Vorräthe von Lebensmitteln beizulegen, indem er verfügte, daß die Obern über beide Punkte entscheiden sollten; wenn der General es fordere, sollten die Spiritualen ihre abweichende Kleidung ablegen und überhaupt in allem dem General gehorsam seyn. Da die hartnäckigen Spiritualen diesem Vermittlungsversuch widerstrebten und sich als offene Gegner Johannes XXII. erklärten, schritt die Inquisition gegen sie als Keger ein, und viele wurden verbrannt.

Als 1321 einer derselben in einem Beihöre zu Narbonne behauptete, daß Christus und die Apostel nichts Eigenes gehabt hätten, erklärte der Vector der Theologie im dortigen Franziskanerkloster, Berenger Talon, diese Behauptung für rechtgläubig und appellirte, als der Inquisitor ihm befahl, zu widerrufen, an den Papst, vor dem er sich in Avignon stellte. Die Franziskaner erklärten sich für ihn, die Dominikaner gegen ihn, und der Papst forderte (1322) das Gutachten des berühmten Albertinus von Sals, eines strengen Franziskaners und Anhängers des Oliva. Dieser erklärte, daß die Frage absolut weder bejaht, noch verneint werden könne, sondern man müsse bei Christo und den Aposteln zweierlei Stand unterscheiden; als allgemeine Prälaten der Kirche hätten sie, insbesondere die Apostel, gemeinschaftliches Eigenthum gehabt, um den Armen und den Dienern der Kirche daraus mitzutheilen, wie der Beutel zeige, den Judas führte; als Einzelne aber, als Grundpfeiler der religiösen Vollkommenheit, als welche sie die Katholik

lichen Besitz gehabt, wie ihn die kaiserlichen Gesetze bestimmen, den man vertheidigen, um den man proecessiren könne; dies zu behaupten sey legerisch. Weil man aber auch etwas nach bloß natürlichem Rechte besitzen könne, so sey anzunehmen, daß Christus und die Apostel diesem natürlichen Rechte nach Zeitliches zu ihrer Nothdurft gehabt hätten, aber nicht Ueberflüssiges.

Beide Parteien erklärten sich anfangs mit diesem Gutachten zufrieden; aber schon 1322 brach der Streit wieder aus, und der Pabst legte nun allen Prälaten und Doctoren der Theologie die Frage vor, ob es Ketzerei sey, hartnäckig zu behaupten, daß Christus und die Apostel weder einzeln für sich noch in Gemeinschaft Güter gehabt hätten, und verlangte eine Untersuchung des wahren Sinnes der Decretale Exiit Nicolaus III. Zugleich verbot er Jedermann, gegen die Regel des heil. Franz zu lehren oder zu schreiben. Dies veranlaßte die Franziskaner, auf ihrem Generalkapitel zu Perugia zwei Aufsätze zu entwerfen, in welchen bewiesen wurde, daß man jene Frage ohne alle Ketzerei bejahen könne, und einen der Ihrigen, Vuoneortese, nach Avignon zu schicken, damit er dort am päpstlichen Hofe stets zur Widerlegung der Einwendungen der Gegner bereit sey. Das erbitterte den Pabst und seine Erbitterung wurde durch die heftigen Aeußerungen vieler Franziskaner auf der Kanzel gesteigert, und so erklärte er (1322), daß es allerdings legerisch sey, zu lehren, daß Christus und die Apostel für sich und insgemein kein Eigenthum und kein Recht gehabt hätten, dieses ihr Eigenthum nach Belieben zu gebrauchen, zu verkaufen oder zu verschenken, oder etwas Andres dafür zu erwerben. In einer ausführlichen Verordnung suchte er dann zu beweisen, daß der salische Gebrauch — *usus facti* — sich vom wahren Eigenthum, besonders hinsichtlich solcher Dinge nicht unterscheide, die durch den Gebrauch verzehrt werden; zugleich entsagte der Pabst dem Eigenthum der Güter des Franziskanerordens, welches die Päbste von der Stiftung des Ordens an der römischen Kirche vorbehalten hatten und verbot dem Orden, *syndicos et procuratores* im Namen des päpstlichen Stuhles zur Verwaltung seiner Besitztungen und Einkünfte anzunehmen.

Als die Franziskaner behaupteten, daß der Pabst in den beiden Verfügungen gegen sie geirrt habe, erließ er dagegen (Nov. 1323) eine eigene Decretale und tadelte die heftigen Aeußerungen des Generals Michael von Cesena gegen diese Verfügungen. Dieser vertheidigte sich, und als der Pabst seine Meinung einigen Gelehrten zur Untersuchung übergab, appellirte Michael vom Pabste und dessen Verordnungen. Hierauf suchte der päpstliche Legat auf dem Generalkapitel zu Bologna (1328) seine Absetzung zu bewirken, das Generalkapitel aber bestätigte ihn vielmehr, und er floh in diesem Jahre mit Oceano und Vuoneortese von Avignon weg zum Kaiser nach Vifa und appellirte da nochmals von der unvernünftigen leidenschaftlichen Verfolgung des Pabstes. Als das Generalkapitel zu Bologna seine Wahl erneuerte, setzte ihn der Pabst ab, und nun appellirte er (noch 1328) mit seinen Anhängern zum drittemale vom Pabst an die lathotische Kirche und an ein künftiges Concilium, ließ diese Appellation an die Kathedral-Kirche anschlagen und sandte eine authentische Abschrift derselben an den Pabst, wiederholte sie 1329 von München aus und erklärte von da aus in einer eignen an den ganzen Orden gerichteten Schrift, daß er vom Pabste an die Kirche appellirt habe, und daß über eine solche Appellation und über die Beschuldigung der Ketzerei nach dem kanonischen Rechte nur ein allgemeines Concilium entscheiden könne, dem der Pabst in allen Glaubenssachen unterworfen sey. Zudem nun der Pabst, ohne die Appellation zu berücksichtigen, eine Schrift herausgegeben habe, in welcher er seine alten Irrthümer vertheilt und neue hinzugefügt habe, habe er gegen diesen Satz des kanonischen Rechtes gehandelt. Ludwig des Bayern Kämpfe mit den Päbsten gaben den strengen Franziskanern eine Zuflucht in seinen Fändern.

Schon 1329 indeß wurde der Streit zwischen dem Pabst und den Franziskanern beigelegt, und auch die Frage über Nicolaus III. Bulle Exiit durch Vermittlung beseitigt.

Unter Benedict XII. und Clemens VI. verlor sich allmählig die gewaltsame Spaltung

im Orden; die Curie ließ Milde gegen die strengere Partei eintreten, diese ihrerseits gab zu, daß Christus und die Apostel Eigenthum gehabt hätten, und die Partheien im Orden vereinigten sich gegen die aus der Kirche ausgeschiedenen Fratricellen und Beghotten, die nun selbst von Franziskanerinquistoren verfolgt wurden und gegen die Kai IV. strenge Verordnungen gab.

Im Orden selbst aber schieden sich nun Observanten und Conventualen. Ein Theil der Ordensglieder hielt die ursprüngliche Regel fest, ja schärfte dieselbe, indeß ein anderer sie zu mildern versucht und wirklich mildert. Die bei den Franziskanern entstandenen Congregationen, welche dieses Festhalten und Schärfen in verschiedener Weise anstrebten, schlossen sich zuletzt alle in dem einen Zweig der Franziskaner, den Observanten zusammen, während die mildere Ansicht von den Conventualen vertreten bleibt.

Die erste dieser strengen Franziskanercongregationen war die der Clareniner, die im Edlestinermite *) Angelus in der Mark Ancona 1302—17 stiftete, indem er mit einigen Gefährten als Einsiedler am Flusse Clarena lebte († 1340 in Neapel). Seine Congregation, der sich auch Nonnentöster anschloßen, verbreitete sich in Italien. — Ein andere stiftete (um 1336) Johann des Ballées, dem der mildgestimmte General, hin Strenge fürchtend, erlaubt hatte, mit einigen Genossen in die Einsamkeit zu gehen und da die Regel streng zu beobachten, und der in dem ungesunden Bruliano bei Foligno ein ärmliches Kloster († 1351) gebaut und dessen Nachfolger Gentile von Spoleto, im Laienbruder, von Clemens VI. vier kleine Klöster und die Erlaubniß erhielt, Mönche und Novizen aufzunehmen. Von den aus sie neidischen Franziskanern wurden sie als Ketzerfreunde bei Innocenz VI. verklagt und dieser verworf 1355 die ihnen günstige Bulle Clemens VI. — Bedeutender wurde der Schüler der beiden ersten Häupter der Congregation, Paolucci von Foligno, der mit ihnen in der Einöde von Bruliano gelebt hatte und die von ihnen gegründete Reformation, der man den Namen der Observanz gab, erneuerte. Von ihm stammen die Observanten. Paolucci war mit 14 Jahren Franziskaner geworden, von Kindheit an voll andächtiger Inbrunst und als Franziskaner sehr eifrig; nach der Reformation des Ordens. Er begab sich aus der Einsamkeit in einen Thurm in Foligno, erhielt dann vom General die Einöde von Bruliano geschenkt, und legte dort 1368 den Grund zu der Observanz. Von den Bauern in jener Gegend nahm er den Gebrauch hölzerner Sandalen (*zoccoli*) an, woben die Glieder der Congregation *zoccolanti* genannt wurden. Der General überließ ihnen mehrere Klöster, Bruliano blieb das Hauptkloster. Paoluccis Genossen sollten in vollkommenster Armuth und unabhörlichen geistlichen Uebungen leben; den Guardianen ihrer Klöster erlaubte der General 1373 überallhin selbst zu gehen und ihre Mönche zu schicken. Da nun um diese Zeit die Fratricellen in Perugia, wo sie zwei Häuser hatten, die dortigen Franziskaner belästigten und verfolgten, riefen diese den Paolucci zu Hülfe und dieser machte durch seine Demuth und durch eine öffentliche Unterredung mit den Fratricellen, in welcher er den Gehorsam gegen den Papst als höchste Pflicht darstellte, einen solchen Eindruck, daß die Perugianer die Fratricellen verjagten. Zum Dank gab der General der Congregation viele Privilegien und sie hatte schon 1380 zwölf Klöster. Ihre Glieder waren Observanten, strenge Beobachter der Regel. Den Namen Observanten befüllte indeß erst die Synode von Constanz (*fratres de observantia, fratres regularis observantiae*). Sie that dies in ihrer neunten Sitzung (1415), in welcher sie sich für die Observanten entschied, für die französischen Capitel derselben einen Generalvicar ernannte und ihnen erlaubte, Generalvicar

*) Diese Edlestinereemiten entstanden dadurch, daß Edlestin V. (1294) während seiner kurzen Regierung einigen italienischen Eirritualen erlaubte, als besondere Gesellschaft ein armes Leben im Sinne des h. Franz zu führen, und ihnen befohl, sich „arme Edlestinereemiten“ zu heißen. Als sein Nachfolger Bonifacius VIII. verfolgte diese Eremiten, und diese Verfolgung machte sie zu Fanatikern, die den Papst als Verfälscher der Regel bekämpften, eine Reformation der Kirche forderten, und den Sturz des Papstthums prophezeiten.

zu halten, und sich eigne Vorschriften zu geben. — Da die Strenge der Observanten das Volk für sie gewann und die milderen Franziskaner darunter litten, so entstanden zwischen den beiden Parteien beständige Reibungen. Die milderen erhielten den Namen *Conventualen*, ein Name, der schon im J. 1250 vorkommt, in welchem ihn Innocenz IV. allen Franziskanern gab, die in Gemeinschaft lebten, um sie von den als Einsiedlern lebenden und von den Wästen und Fremden in den Franziskanerklöstern zu unterscheiden. Später hieß man alle milder gesinnte Franziskaner *Conventualen*, und die Observanten wählten sich um Schutz gegen die Beeinträchtigungen von Seite der *Conventualen* an Martin V. ohne Erfolg, Martin bestätigte 1420 den betreffenden Schluß der Synode von Casim, gab aber 1430 dem Andringen des berühmten Observanten Johannes von Capistrano nach und ließ ein Generalcapitel zu Assisi zum Zweck eines Vergleichs zwischen Observanten und *Conventualen* halten. Dieser Vergleich, dem zu Folge mehrere Mißbräuche abgestellt werden sollten, kam wirklich zu Stande, die *Conventualen* traten aber, noch während dieses Generalcapitel saß, von demselben zurück und fuhrten fort, die Observanten zu verfolgen, welche demungeachtet sich fortwährend mehrten, so daß sie am Ende des sechszehnten Jahrhunderts in fünfundsiebzehn Provinzen und vier Enklaven in Palästina an 1400 Klöster hatten. — Leo X. beabsichtigte alle Franziskaner in Eine Observanz zu vereinigen, und da ihm dies nicht gelang, gab er durch eine Bulle (1517) denjenigen Franziskanern, welche nach ihren milderen Grundsätzen fortleben wollten, denen zu Folge sie Grundstücke und Einkünfte besitzen durften, den Namen *Conventualen**). Von da an

* Leo X. schloß auf einer Generalversammlung des Ordens in Rom die *Conventualen* ihrer Streitsucht wegen von der Wahl des Generals aus und übertrug dieselbe den Observanten und den verschiedenen reformirten Franziskanercongregationen, die nun aber alle ihre verschiedenen Namen ablegten, und sich *fratres minores de observantia regulari* nennen mußten. Solche Congregationen bildeten die schon erwähnten Clarener, dann der von Paolucci gestiftete Verein, dessen Mitglieder die Namen *Soccolanti*, *Observantini* et *Cordeliers* führten, die Minoriten von der Reformation des Bissarzes, welche die erste Regel Franzens aufs Strengste beobachteten und Ende des 14. Jahrhunderts gestiftet wurden, die Colettaninnen, so genannt von ihrer Stifterin, der Actissin Nicolette von Corbin in der Picardie, welche am Anfang des 15. Jahrh. Mönchs- und Nonnenklöster des Franziskanerordens reformirte und deren Reformation besonders in Frankreich vielen Eingang fand, die Amadeisten, von einem vornehmen Portugiesen, Amadeus, gestiftet, der 1452 zu Assisi Franziskaner wurde und 1469 vom Papste mehrere Klöster erhielt, aus denen seine Reformation hervorging, die Reformirten von der Kapuze, welche der Spanier Berbegal (1426) gestiftet hatte, der bald erloschen, die der Reuten (*Noutri*, *Noutros*), welche dadurch entstanden, daß (um 1463) italienische Franziskaner sich Brüder von der Observanz nannten und den Generalvicaren nicht gehorchen, sondern bloß unter dem General und den Provinzialen, einige nur unter dem General stehen wollten. Andere bildeten eigene Vereine auf den Grund päpstlicher Bullen, die ihnen einige Klöster zugewiesen hatten. Diese blieben sich *Noutri*, weil sie das Mittel zwischen *Conventualen* und Observanten halten wollten; sie erkannten erst weder General, noch Generalvicar an, unterwarfen sich dann aber auf Befehl des Papstes theils dem General der Observanten, theils dem der *Conventualen*. Hierzu kommen noch die Capitolanen, die so entstanden. In einem Kriege zwischen Mailand und Venedig drang der Parteilich auch in die Klöster: die Superioren der Observanten in der Ordensprovinz Mailand, die sich in's venetianische Gebiet hinüberspreizten, drückten ihre Untergebenen im Venetianischen so, daß die in Venedig von Pietro Caverola aufgefördert, sich von ihnen löstigten, und deshalb aus der Provinz gewiesen wurden. Da sie bei den Amadeisten und den *Conventualen* Zuflucht suchten, riefen sie die Superioren zurück und stellten sie zur Ruhe in die ärmsten Klöster. Nun bewirkte Caverola, von Sixtus IV. unterstützt, daß er eine eigene Congregation, die der Caverolanen errichten durfte, welche den *Conventualen* untergeben wurde. Eine andere Reformation beabsichtigte durch Herstellung der Uebung der ersten Regel der Toskaner Anton von Castello di S. Giovanni († 1482), den dabei seine selbstischen Zwecke leiteten, wie den Matthias von Livoli, der 1495 auf die reine Regel eine Congregation zu gründen suchte, deren Mitglieder sich aber bald theils den *Conventualen*, theils den Observanten angeschlossen. — Eine Gen-

trat eine strenge Scheidung zwischen den zwei Fractionen des Ordens, Observanten und Conventualen ein. Beide erhielten ihren eignen Superior, der bei den Observanten minister generalis hieß und den Vorrang vor dem der Conventualen, dem magister generalis hatte. Die Conventualen hatten schon vor der erwähnten Bulle Leo's X. viele Klöster an die Observanten verloren, nach derselben erfolgte dies in noch höherm Maße, besonders durch Ximenes und durch die Verordnung Pius V. (1566), daß die Conventualen in Spanien die regulirte Observanz annehmen sollten. In Portugal begünstigte der König Sebastian die Observanten und die Conventualen nahmen auch in Deutschland, Frankreich und Belgien ab. — Die Synode von Trient erlaubte dem allen regulirten Orden, auch den Bettelorden (nur mit Ausnahme der *fratres minores observantia* und der Kapuziner), etwas in Gemeinschaft zu besitzen. Demzufolge verordnete ein Generalscapitel der Conventualen (1565), daß der Orden seinen Privilegien gemäß in seiner Reinheit erhalten werden solle, und sie ließen ihre Privilegien (1565) von Pius IV. bestätigen. Da aber viele Conventualen für Milde waren, so wurde die Verordnung nicht befolgt; deshalb nahm Pius V. (1566) allen Ordensgliedern das, was sie für sich besaßen, wiederriß alle ihnen früher verliehenen Freiheiten und die Vergeltung, Eigenthum an liegenden Gründen, Häusern u. zu besitzen, (was sie unter verschiedenen Vorwänden gethan hatten), und befahl, daß kein Superior außerhalb des Refectoriums essen, oder ein eignes Zimmer außerhalb des Schlafhauses haben sollte; kein Mönch solle etwas Eigenes besitzen, die Superioren sollten die Klostergüter nicht selbst verwalten, sondern dies solle durch vom General ernannte Commissäre geschehen. In Folge dieser Verfügungen entwarf das Generalscapitel der Conventualen neue Statuten, die der Papst bestätigte.

In Bezug auf das Verhältniß der Weltgeistlichen zu den Bettelmönchen hatte Pius VIII. (1300) alle Zwistigkeiten dadurch beizulegen versucht, daß er versagte, die Mönche sollten in ihren Kirchen predigen dürfen, aber nicht zu der Zeit, wenn die Priester in ihren Kirchen predigten oder für sich predigen ließen; in den Pfarrkirchen sollten sie nur mit Genehmigung des Pfarrers und auf Befätigung des Bischofs predigen, und wenn sie Beichte hören wollten, vorher den Diöcesanbischof demüthig um Erlaubniß bitten. Doch ertheilte er ihnen, wenn die Bischöfe ihnen diese Erlaubniß nicht geben wollten, dieselbe aus päpstlicher Machtvollkommenheit und gestattete, daß sie diejenigen, zu die verlangten, in ihren Kirchen begruben, doch daß sie den Pfarrern ein Viertel der Bestattungsgebühren und der Schenkungen der Verstorbenen überließen. Dies befiel Clemens V. (1311). Das Volk strömte in die an Ablässen und Reliquien reichen Klöster der Bettelmönche und die Synode von Vienne versuchte deshalb, aber ohne Erfolg, die Exemtionen der Bettelmönche aufzuheben. Urban VI., gegen den die Mönche eiferten, nahm ihnen (1384) das Recht, nach Willkür zu predigen und Beichte zu hören, und be-

gregation zur strengsten Beobachtung der Regel stiftete der spanische Graf Juan de la Puella de 1476 Hieronymite und 1480 in Rom Franziskaner geworden war. Als er 1487 auf Befehl Innocenz VIII. in Familienangelegenheiten wieder nach Spanien ging, gründete er dort seine Congregation († 1493.) Sein Schüler Johann von Guadalupe stiftete die Congregation der Barsüßer, die bei ihrem Anfange Brüder von der Kapuze oder vom heiligen Evangelium genannt wurden, mit einem sehr engen und gestickten Rock und eine spitze vieredige Kapuze trugen und barfuß gingen. Sie behielten auch nach Leo's X. Verfügung den Namen Barsüßer bei, um sich von den Franziskanern der strengen Observanz in Italien, den *risformati* zu unterscheiden. Die Congregation der Barsüßer hatte Pius IV. (1562) unterdrückt, die meisten Glieder derselben schloßen sich an andere Orden an, nur einige Eiferer, die früher Conventualen waren, und dies wieder werden wollten, ohne die milden Grundsätze der Conventualen, stifteten eine neue Reformation, die sich in Sicilien im Kirchenstaate und in Lombardien verbreitete, und von Sixtus V. (1582) eine Befirchtigungsbulle erhielt. Es wurde ihnen ein Rock von grobem aschfarbnen Stoffe und eine Kapuze in der Form eines Bischofsmantels (cassall) vorgeschrieben; sie sollten entweder barfuß gehen oder Hölzschuhe oder leinene Sandalen tragen. —

stärkte die Rechte der Bischöfe und Pfarrer. Seine Nachfolger heben die Verordnungen auf und begünstigten in der Regel die Bettelmönche.

Die bedeutendste Wirksamkeit der Franziskaner vermittelten ihre Tertiärier, deren erste Entstehung in die früheste Zeit des Ordens fällt. Es wird berichtet, daß Franz, nachdem er seinen Orden und den der Clarissinnen (welche der zweite Orden des h. Franz heißt) gestiftet hatte, und das Gedeihen beider Orden sah, geschwankt habe, ob er sich zu Gebet und Beschaauung in die Einsamkeit begeben, oder das Werk der Predigt und die Wirksamkeit auf das Volk fortsetzen wolle. Clara und ein frommer Mönch riefen dringend zu Letzterem, und so wanderte Franz mit zwei Genossen fort, um Buße zu predigen. Zunächst that er dies in einem zwei Stunden von Assisi entfernten Flecken und machte da großen Eindrud. Viele Männer und Frauen aus dem Flecken und der Umgegend erklärten, daß sie alles verlassen und ihm folgen wollten; er aber rief ihnen, in ihren häuslichen Verhältnissen zu bleiben und in der Furcht Gottes die christlichen Tugenden zu üben. Dazu schrieb er ihnen eine Lebensvorschrift, die erste Grundlage des sogen. dritten Ordens des h. Franz. Viele traten demselben in Toscana bei, die Florentiner bauten ein eignes Haus für Frauen, die die Welt verlassen und in der Übung christlicher Tugenden leben wollten. Folgendes waren die Vorschriften der Tertiärierregel. Es sollte kein Lasterhafter aufgenommen werden, kein Verheiratheter ohne Einwilligung seines Gatten, nur treue, der römischen Kirche gehorsame Katholiken. Die sich meldeten, mußten ein Probejahr bestehen, sodann geloben, die Gebote Gottes ihr Lebenlang zu halten, im Orden zu bleiben und nur aus demselben zu treten, um Mönche oder Nonnen zu werden, und drei Monate, nachdem sie Profess gethan, ihr Testament machen. Ihre Kleidung solle von schlechtem Tuche, nicht ganz weiß und nicht ganz schwarz seyn, ohne allen Schmud, die Tertiärier sollten keine Schauspiele besuchen, keine Bälle und Tänze mitmachen, Montags, Mittwoch und Freitags kein Fleisch essen, von Martini bis Weihnachten und von Ninquagesimä bis Ostern fasten, ebenso alle Freitage, aufgenommen wenn Weihnachten auf einen Freitag falle; sie sollten täglich nur zwei Mahlzeiten halten, wenn körperliche Schwäche nicht mehr nothwendig mache, die vorgeschriebenen Gebete beten, täglich die Messe hören, zu Weihnachten, Ostern und Pfingsten beichten und zum Abendmahl gehen, einen Eid nur in Nothfällen ablegen, ihr Amt treulich verwalten, mit Jedermann Friede halten, Proceße meiden, die ministri oder die Mutter (Vorsteher und Vorsteherinnen der Tertiärier) sollten einmal die Woche die Kranken besuchen oder besuchen lassen und sie zur Buße ermahnen. Wenn ein Bruder oder eine Schwester stirbe, sollten alle mit der Leiche gehen und jeder Priester für die Seele des Gestorbenen eine Messe lesen. Alle Jahre solle eine Visitation gehalten und diejenigen Mitglieder, die sich nicht bessern, ausgeschlossen werden. — Gencorius III. und Gregor IX. bestätigten die Regel mündlich, Nikolaus IV. (1289) durch eine Bulle, nachdem er einige Aenderungen in derselben gemacht hatte. Friedrich II. verfolgte die Tertiärier, und schon vor ihm waren sie in Italien so mit Auflagen belastet worden, daß Gregor IX. in zwei Bullen (1226. 1227.) den Erzbischöfen und Bischöfen aufgab, dies abzustellen. Sehr gefährlich wurde ihnen die Verwechselung mit den legerischen Fratricellen und Begharden, welche sich nach ihrer Verdammung in Vienne, ihrer Sicherheit wegen, an die Tertiärier der Bettelmönche angeschlossen, das Ordenskleid trugen, Superioren (von ihnen ministri, Guardiane, Custoden genannt) wählten, bettelten und behaupteten, daß sie die Regel des h. Franz buchstäblich befolgten. — Um diese Gefahr zu beseitigen, schied Johannes XXII. in einer eignen Bulle die ächten Tertiärier von den legerischen Begharden und Beguinen. — Aus den rechtgläubigen Tertiäriern gingen dann eigne Congregationen hervor, die sich durch besondre Gelübde zum bußfertigen Leben verpflichteten, so die Congregation in Spanien (1403), Portugal (1444) in der Lombardei, (1447) in Frankreich (angeblich von 1289 an und 1594 von Vincent Muffart erneuert).

Die Klosterfrauen des dritten Ordens des h. Franz führen ihren Ursprung auf

die heil. Elisabeth von Thüringen zurück (1229); die in Clausur lebenden Tertiärinnen (*reclusas*) sind (1342) in Foligno gestiftet, die Hospitaliterinnen (*graue Schwestern*, *soeurs grises*, barmherzige Schwestern), die sich über die ganze Kirche verbreiteten, sind in den ersten Zeiten des Ordens entstanden, da Brüdern und Schwestern, die sich dazu bereit erklärten, die Aufsicht über Hospitäler und Armenhäuser anvertraut wurde. Daraus entstanden eigne Congregationen von Hospitalitern und Hospitaliterinnen. Die letzteren schieden sich in Schwestern von der Zelle, die, ohne Einkünfte, von Almosen lebten und den Kranken außer ihren Klöstern dienten; in *soeurs de la faille* (*faille* hieß der Mantel, den sie trugen), und die eigentlichen *soeurs grises*, in die 1604 gestifteten Bußschwestern des dritten Ordens des h. Franz von der strengen Observanz, deren Satzungen Urban VIII. (1630) und in die *Recolletines*, deren Vorschriften derselbe Papst (1633) bestätigte; dazu die 1567 in Madrid gestifteten Hospitalbrüder des dritten Ordens vom h. Franz, welche auch die Minimien Sickenbrüder und von ihrem Stifter, Bernhardin von Obregon, Obregonen genannt werden, und die von fünf Handwerkern zu Armentières in Flandern (1615) gestifteten bußfertigen Brüder des dritten Ordens des h. Franz, die insgemein *Bons-Fieux* heißen.

Neuerlich sind über die Dichter unter den ältern Franziskanern vielfache Untersuchungen angestellt und die, Franziskanern der ersten Zeit, zugeschriebenen Gedichte wieder herausgegeben und in's Deutsche übersezt worden. So wird dem h. Franz selbst das *cantico de la creatura*, das gewöhnlich *de to frate Solo* (vom Bruder Sonne) überschrieben ist, ein Gedicht von großem poetischen Werth beigelegt, dann ein andres von noch größerem, das anfängt: *In fuoco amor mi miso* (in Glut mich Liebe setze), das er in der Verzückung nach dem Empfang der Wundenmaale gedichtet haben soll. Auch Bonaventura war Dichter, eben so die Franziskaner Giacomino da Verona, Thomas von Celano und Giacopone da Todi, jener der Verfasser des *Dies irae*, dieser des *Stabat mater*.

Ueberblicken wir zum Schluß die Geschichte des Franziskanerordens, so ergibt sich Folgendes. Seine Stiftung ging aus dem tiefen Gefühle eines Bekehrten von der Verderbtheit seiner Zeitgenossen, denen die Predigt der Buße vor Allem nöthig sey, hervor. In dem Stifter selbst erscheint durchaus Aufrichtigkeit des Willens, seine erhaltenen Briefe und kleinen Schriften zeigen ihn als einen einfachen, von der Frömmigkeit in der Form seiner Zeit tief ergriffenen, keineswegs zelotischen, umsichtigen Mann. Seine Wirkksamkeit kann eine reformatorische nur in dem Sinne heißen, als sein Streben auf eine Besserung der Sittenverderbnis seiner Zeit gerichtet war, nicht reformatorisch in der vollständigen Bedeutung dieses Wortes. Dem stand entgegen, daß er in der irrigen Ansicht seiner Zeit von den Heilmitteln besangen war, und auf die Verdienstlichkeit der Werke Gewicht legte. An der Kirche seiner Zeit, wie sie nach Verfassung und Lehre bestand, hatte er nicht die Absicht etwas zu ändern, sondern im engsten Anschluß an die Kirche und ihr Haupt versuchte er, Früchte der Lehre, wie er sie kannte, bei den Gläubigen zu erzielen. Für die Ausführung dieses Versuchs bot sich ihm die Ordensform als die geeignetste dar, aber mit der Aenderung in der Regel der frühern Orden, daß die Mitglieder seines Ordens in Armuth leben, betteln, und nicht eingeschränkt auf die frommen Uebungen im Kloster auf's Voll wirken sollten. Nach dieser Seite hat die Wirkksamkeit der Franziskaner Aehnlichkeit mit der der Waldenser, auch insofern als auch die Waldenser Früchte des Glaubens bei ihren Anhängern zu erzielen suchten, ohne sich von der Kirche zu trennen. Beide schieden sich aber darin, daß Franz die ganze Lehre und Verfassung der Kirche, wie sie ihm vorlag, festhielt, die Waldenser dagegen die apostolische Lehre und Verfassung als wieder herzustellenbes Muster betrachteten und die unbiblischen Zusätze aus beiden zu entfernen für Pflicht hielten. Indes wurde, was Franz wollte, nur in der ersten begeisterten Zeit des Ordens, welche nicht weit über seinen Tod hinaus reicht, eifrig und aufrichtig angestrebt. Die Neigung, an der ersten Strenge festzuhalten und die ihr entgegengeetzte, diese Strenge zu mildern, trat schon bei seinen Lebzeiten hervor und veranlaßte in der Folge die vielen Congregationen, welche die Strenge der ersten

Regel festzuhalten, ja zu steigern versuchten und hatte schließlich die Trennung des Ordens in Observanten und Conventualen zur Folge. Franz selbst stiftete schon einen Frauenorden, der neben seinem Mönchsorden mit gleichen Zwecken herging, und jene überaus wichtige Institution der Tertiärier, welche die Gedanken des Stifter durch alle Stände des Volkes in strenger Organisation zu verbreiten bestimmt war und verbreitet hat. Aus der Wirksamkeit auf das Volk durch die Predigt der Buße und die Beichte ging der Zusammenstoß des Ordens mit den Pfarrern hervor, der so lange verhältnißmäßig legendreich wirkte, als der Eifer der Franziskanerprediger im Gegensatz gegen die Lässigkeit der Weltgeistlichen den Gemeinden eine religiöse Anregung gab und erst dann schädlich wurde, als Geiz und Eifersucht der neuen Prediger diese guten Wirkungen lähmten. Aus dem von dem Stifter nicht beabsichtigten Streben nach einer über die erbauliche hinausgehenden gelehrten, akademischen Wirksamkeit entsprang der Kampf mit den Universitäten und der Keim einer enthusiastischen Mystik, der schon im Stifter lag, entwickelte sich völlig in den Fratricellen und brachte einen Theil der Observanten nahe an die legerischen Sektten der Begharden und der mit diesen verwandten Vereine und zur Opposition gegen den Papst. Was ihre Ausbreitung und ihre Erstarkung gefördert hatte, die vom dem Papste ihnen ertheilte Ablässe, und die Wunder, die vom Stifter und vielen Ordensgliedern erzählt wurden, förderte die Neigung zum Aberglauben, dessen Verbreiter die Franziskaner ganz besonders gewesen sind. Der äußeren Mission haben sie eine ansehnliche, unermüdete Thätigkeit gewidmet, die innere, vom Stifter als Hauptzweck ihnen gesetzt, haben sie zur Förderung des Aberglaubens, besonders in den niederen Schichten des Volkes betrieben, nicht ohne daß Einzelnen, wie sich namentlich in der nächsten Zeit vor der Reformation zeigt, die Ahnung der reinen Lehre aufging. —

Ueber Franz v. A. Leben s. *Malan*, hist. de S. Francois d'Assis. Par. 1841. Deutsch Münch. 1842. Die Gesch. des Ordens hat der irische Franziskaner Lucas Wadding in seinen *Annales minorum s. trium ordinum a s. Francisco institutorum* (ed. 2. T. I—XVII. 1731—41 f.) bis zum J. 1540 ausführlich beschrieben, und J. de Luca dieselbe bis 1553 fortgesetzt; eine Gesch. des Ordens bis Anfang des 18. Jahrh. enthält der VII. Band von *Bellet*. Par. 1714—19. VIII. 4. und die von Gram deutsch im Auszug gegebene pragm. Gesch. der Mönchsorden (von Ruston. Par. 1751 x.) Leipz. 1774—84. X. 8. Ueber die Franziskanerdichter handelt A. F. *Ozanam*, les Poètes franciscains en Italie au treizième siècle. Paris. 1852. 8. Deutsch mit Zusätzen von H. G. Julius. Münster 1853. Engelhardt.

Franz, von Paris, s. Jansenismus.

Franz, von St. Paula, der Stifter des Ordens der Minim, welche die Strenge des Franziskanerordens zu überbieten sich zur Aufgabe machten, wurde im Jahr 1416 zu Paula im Königreich Neapel geboren. Seine Eltern, die nach längerer Kinderlosigkeit den heil. Franz von Assisi um Fürbitte angerufen hatten, weihten den endlich geschenkten Sohn dem Heiligen, dessen Verwendung sie seine Geburt zuschrieben. Schon frühe zeigte der Knabe große Neigung für ein einsames ascetisches Leben und sonstige Anlagen zu geistlichen Tugenden, und als er im zwölften Jahr in das Franziskanerkloster San Marco in Calabrien gebracht wurde, erregte er dort durch die Strenge seiner Ascese große Bewunderung, und übertrug die eifrigsten Mönche in Beobachtung der Ordensregeln und verzichtete ganz auf den Gebrauch von Linnenzeug und Fleischgenuß. Nach Verfluß eines Probejahres machten seine Eltern eine Pilgerreise nach Assisi und Rom und andere heilige Orte. Nach St. Paula zurückgekehrt, suchte sich der kaum 14jährige Virtuose geistlicher Uebungen einen einsamen Ort am Ufer des Meeres auf, lebte dort in einer Felsengrotte nur von Kräutern und frommen Gaben, die ihm von Verehrern gebracht wurden. Kaum hatte er das 20. Jahr erreicht, so kamen Leute zu ihm, welche unter seiner Leitung der Frömmigkeit pflegen wollten und neben seiner Grotte eine Zelle und eine Kapelle bauten.

Bald vermehrte sich die Zahl dieser Einsiedler und Asketen so sehr, daß der Erzbischof von Cosenza die Erlaubniß zu Erbauung eines Klosters und einer Kirche ertheilte,

und schon 1436 waren die Gebäude so weit gediehen, daß sie eine zahlreiche Corporation aufnehmen konnten. Von dieser Zeit datirt sich die Stiftung eines neuen Ordens, den den Titel «Eremiten des heil. Franz» annahm; den drei gewöhnlichen Mönchsgeleuten wurde ein viertes hinzugefügt, das beständige Kostenleben, d. h. einer Enthaltbarkeit, die sich nicht nur auf eigentliche Fleischspeisen, sondern auf die, welche vom Fleische kommen, wie Eier, Butter, Käse und überhaupt Milchspeisen erstreckte, und nur, mit Ausnahme schwerer Krankheit, Brod, Del und Wasser erlaubte. Der Stifter selbst übte noch strengere Ascese, er schlief auf dem harten Boden, nahm erst noch Sonnenuntergang Nahrung zu sich, begnügte sich oft mit Wasser und Brod und oft mitunter nur je den zweiten Tag. Die Strenge der Regel hinderte nicht, daß sich die Niederlassungen zu sechens vermehrten. Den ersten Klöstern in Palermo und Spejana folgten eine große Anzahl von Ordenshäusern in Neapel und Sicilien. Der Ruf der Wunderthoten, die man von Franz von Paula erzählte, erregte bald die Aufmerksamkeit des Papstes Paul II. Er sandte 1469 einen seiner Kämmerer, um die Thatfachen zu prüfen. Der Erzbischof von Cosenza bestätigte ihm, daß Franz ein ganz außerordentlicher Mensch sey, den Gott erweckt zu haben scheine, um seine Macht zu offenbaren. Doch erlaubte sich der Gesandte gegen Franz selbst einige Bedenken in Betreff seiner übermäßigen Strenge auszusprechen. Da habe Franz glühende Kohlen in seine Hand genommen, ohne sich zu verbrennen und dem Kämmerer gesagt, da ihm Gott eine solche Kraft verliehen habe, so könne man daraus schließen, daß er auch fähig seyn müsse, die allerstrengsten Bußübungen auszuhalten. Der Bericht an den Papst fiel günstig für Franz und seinen neuen Orden aus und Sixtus IV. bestätigte die Statuten durch eine Bulle vom 23. Mai 1474, befehlend den Stifter zum General-Superior, erlaubte ihm auch so viele Colonien zu gründen, als er Gelegenheit dazu finden würde. Auch wurde die Exemption von der bischöflichen Gerichtsbarkeit, die der Erzbischof von Cosenza für die in seiner Diocese gelegenen Niederlassungen zugestanden hatte, bestätigt. In der Folge wurden die Statuten mit einigen Abänderungen von Innocenz VIII., Alexander VI. und Julius II. erneuert. Alexander veränderte den Namen «Eremiten des heil. Franz» in den der Minimien. Die Lebensbeschreiber des heil. Franz berichten von ihm eine große Zahl von wunderthätigen Heilungen, in welchen sie eine auffallende Aehnlichkeit mit den Wundern Jesu nachzuweisen suchen. So soll er Lahme geheilt haben, mit den Worten «stehe auf und geh heim», Blindgeborne durch Einreibung mit einem Krouten; einmal habe er auch 300 Menschen mit einem Brode und einem Fläschchen Wein gesättigt, sey auf einem Berg in einem Lichtglanz verklärt, von den Engeln mit Musik erquid worden u. s. w. Der Ruf seiner Wunderkraft veranlaßte einst König Ludwig XI. von Frankreich, als er dem Tode nahe war, ihn zu sich rufen zu lassen. Franz zögerte zu kommen und reiste 1482 nur auf den ausdrücklichen Befehl des Papstes nach Frankreich ob. Ludwig XI. traf bei dem Schlosse Tours mit ihm zusammen und bat ihn flehentlich, er möge ihm Verlängerung seines Lebens bei Gott auswirken. Franz erwiderte ihm aber Kling, dieses solle er nur selbst von Gott ersehen, und suchte ihn viel mehr zur Ergebenheit in Gottes Willen und zur Todesbereitschaft zu stimmen. Bald darauf starb Ludwig XI. Sein Nachfolger Karl VIII. behielt den Ordensstifter bei sich und zog ihn in Gewissenssachen und Staatsangelegenheiten zu Rathe, wählte ihn zum Vatern seines Sohnes und ließ ihm zwei Klöster in Frankreich bauen, das eine in dem Park von Pleßis-les-Tours, und das andere zu Amboise, und ein drittes zu Rom, das nur von geborenen Franzosen bewohnt werden sollte. In Pleßis-les-Tours starb Franz von Paula und wurde schon im Jahr 1519 von Papst Leo X. heilig gesprochen. Der Orden breitete sich außer Italien und Frankreich auch in Spanien und Deutschland aus und zählte im Anfang des sechzehnten Jahrhunderts 450 Klöster, darunter 14 Nonnenklöster. Jetzt gibt es nur noch einige wenige in Italien. Die Kleidung ist ein bis an die Fersen reichendes Gewand von schwarzer Wolle mit einer Kappe von gleicher Farbe, die vorn und hinten bis an die Hüften heruntergeht. Von den vielen Lebensbeschreibungen des Franz von Paula nennen

mir: *Hilarion de Coste*, le portrait en petit de S. François de Paul ou abrégé de sa vie, mort et miracles. Paris 1655. H.

Franz, St. (Graf) von Sales, einer der thätigsten Männer der katholischen Reaction, von vorherrschend mild seiner Art, am 21. August 1567 auf dem Schlosse der Grafen von Sales, drei Stunden von Annecy in Savoyen, in der Diöcese Genf geb., genoss eine sorgfältige Erziehung, studirte in Paris — wo er in der Kirche St. Stephan von Ores sich durch das Gelübde ewiger Keuschheit schloß — und in Padua die Rechte und Theologie. Hier stand er besonders unter der Leitung des berühmten Jesuiten Bossuin, der ihm tief einprägte, wie die Reformation besonders durch die Unwissenheit des lath. Klerus so große Fortschritte gemacht habe, daher Frömmigkeit ohne Wissenschaft ebenso ungenügend für Erhaltung der Kirche sey, als Wissenschaft ohne Frömmigkeit. Er bereiste Italien und feuerte seine Andacht besonders durch den Besuch der Katakomben an. Der früher zarte Franz hatte dabei Kraft und eine schöne, einnehmende Gestalt gewonnen. Als er 26 Jahre alt heimkehrte, wurde er zum Advokaten in Annecy aufgenommen; durch List gelang es, den Plan seines Vaters, ihn zu verheirathen, zu durchkreuzen; es wurde ihm sogleich die Stelle eines Dompredigers von Genf und die Priesterweihe von dem aus seiner Residenz vertriebenen Bischof von Genf ertheilt. Von 1594 an wußte er das von Genf aus zum Theil reformirte Chablais am Südufer des Sees wieder Rom und seinem Bischof zu gewinnen. Obgleich ihn der Herzog von Savoyen, für welchen es sich dabei um den Besitz dieses wichtigen Landstriches handelte, kräftig unterstützte, gehörte ebensoviel Muth als gewinnende Klugheit dazu. Er hatte seinen Hauptsitz in Thonon. Sobald er einmal Fuß gewonnen hatte, drang er auf Gefangensetzung und Landesverweisung der Stützen der Reformation, wobei ihm gerne entsprochen wurde, und während Heinrich IV. das Exil von Nantes gab, setzte er beim Herzog den Widerruf des Edicts von Nyon durch, wodurch den Reformirten Gewissensfreiheit garantirt war (vgl. *St. Beuve*, hist. d. Port-Royal Vol. I.). Auch in den damals noch zu Savoyen gehörigen drei Vogteien (von Gaillard, Ternier und Or, auf der Westseite des Genfer Sees) kam er mit denselben Mitteln zum Ziel. Mit Vorwissen des Papstes machte er wiederholte Versuche, den greifen Theodor von Beza durch Zugeständnisse und Versprechen eines Kardinalshuts für Rom zu gewinnen; aber vergeblich.

Obige Erfolge, welche noch als halbe Wunder berühmt werden, bewirkten, daß ihn der Bischof von Genf 1599 zum Koadjutor annahm. Er reiste deshalb selbst nach Rom, wo er sich aber wegen des ihm zugemutheten Glaubensexamens als wegen einer Neuerung beim Savoyischen Gesandten beschwerte. Er brachte die Bullen als Weihbischof von Genf und Titularbischof von Nikopolis mit zurück. Den Einfall der den Herzog betriegenden Franzosen benützte er schnell, um im wechl. Theil der Diöcese mit ihrer Hälfte 35 lath. Pfarrer wieder einzusetzen. Da Or im Frieden an Frankreich abgetreten wurde, reiste er nach Paris, um die Angelegenheiten dieses Theils der Genfer Diöcese daselbst zu ordnen. Er predigte in Paris, besonders um den Rücktritt von Reformirten zur römischen Kirche zu bewirken oder bei Wankem zu beschönigen; seine persönliche Liebenswürdigkeit, mit einer fein verborgenen, ja vertäugneten Klugheit (»ich weiß nicht, was mir die arme Tugend der Klugheit zu Leide gethan; ich habe Mühe sie zu lieben; ich gebe gerne tausend Schlangen für Eine Taube«) mit den Lockungen und Drohungen des Hofes verbunden, gewannen so Viele, daß man ihm 72,000 »Bekehrungen« nachrähmte, von denen die des Connetable's von Vendigieres die glänzendste war. Er hielt zu diesem Ende die Fastenpredigten z. B. auch in Lyon. Sein Ruhm wurde noch erhöht durch die Sage, die Protestanten hätten ihn vergiften wollen. Nach dem Absterben Claudius von Granier erhielt er im Dezember 1602 die Weihe als Bischof. Ob er gleich sonst mit Schwächen nachsicht zu üben versprach, nach seinem Grundsatz, es sey besser durch Uebermaß der Güte als der Strenge zu fehlen, künbigte er an, daß er unwissende Pfarrer nicht dulden werde. Die Citadellen des modernen Roms, die Klöster, reformirte er mit Strenge im Wesentlichen, während er selbst von einem Bettelmönch arg geschmäht wurde, weil er Weltleuten an-

ständigen Tanz erlaubte. Durch Franziska von Chantal stiftete er den milden Orden der Heimsuchung Maria (Visitantinerinnen), nach ihm auch Salesianerinnen genannt. Er vermittelte auch das innigste Verhältniß zwischen Chantal und Angelika zu Port-Royal, auf welches er von 1619 an den größten Einfluß übte. Dem männlichen Herzen Angelika's vertraute er seine geheimste Trauer an. Sie schreibt von ihm: Das war ein Auge, das alle Uebel und Unordnungen sah, welche die Schloffheit in den Sitten der Geistlichen und der Mönche verursacht hat. Allein er verbarg Alles in Stillschweigen und bedeckte Alles mit der Liebe und Demuth. Er seufzte, wie (der Cardinal und General des Oratoriums) Verulle, über die Unordnungen des römischen Hofes und zeigte sie mir im Einzelnen an. Dann fuhr er fort und sprach zu mir: „Siehe, meine Tochter, das sind Gegenstände der Thränen; denn in dem Stande wie es einmal ist zu der Welt davon reden, heißt unnützer Weise Aergerniß verursachen. Diese Kranken lieben ihre Uebel und wollen nicht davon geheilt seyn. Die ökumenischen Kirchenversammlungen mühten das Haupt und die Glieder reformiren, da sie ohne Zweifel über dem Papste sind. Aber die Päbste werden bitter, wenn sich die Kirche nicht ganz unter ihnen beugt (plio biegt), obgleich die Kirche, wenn sie univervell und lanonisch berufen ist, nach der wahren Ordnung von Gott über ihnen steht. Ich weiß dies so gut als die Doctoren (der Sorbonne), welche davon reden, aber die heilige Pflicht der Verschwiegenheit hält mich ab davon zu sprechen, da ich nicht sehe, welche Frucht davon zu hoffen wäre. Man muß weinen und Gott insgeheim bitten, daß er Hand anlege, wo die Menschen es nicht können.“ — Kräftige humoristische Aeußerungen über Klosterleute konnte er nicht zurückhalten. — St. Karl Borromeo war das gemeinsame Ideal Franzens und der rechten, ersten Jansenisten.

Er starb 28. Dec. 1622 zu Lyon, wurde selig gesprochen 1661, canonisirt 1665, sein kirchlicher Gedächtnistag ist der 29. Januar. Seine Werke, vorherrschend ascetischen Inhalts, sind gesammelt: *Oeuvres complètes de St. François de Sales*. Paris et Lyon chez Guyot 1830—34. 5 Bde., nebst weitläufiger Biographie (*esprit und règle de vie*) Franzens, und *Baudry, supplement aux oeuvres*. Lyon 1836. Bossuet äußert sich über ihn, da er mehr die neueren Scholastiker, als die alten Väter gelesen, so (?) sey er in der Lehre nicht ganz bestimmt gewesen. In der direction des ames aber sey er erhaben gewesen, „bei seiner Milde gab es keine festere, noch geschicktere Hand, die Seelen zur Vollkommenheit zu erheben und von sich selbst loszulösen.“

Wie er denn mit der französischen Academie genau verbunden war, gehört sein Name der Geschichte der französischen Literatur und des Styls an. Seine häufigen, nicht selten etwas gesuchten Gleichnisse tragen die Spuren des herrschenden spanischen Geschmacks. Aber seine Meisterwerke: *traité de l'amour de Dieu* und *Philothea*, eine Anleitung zu einem frommen Leben, besonders für Damen höheren Standes, sind noch lesenswerth. Letzteres ist neuestens von einem evangelischen Geistlichen bearbeitet.

Wahrhaft evangelisch ist sein Wort, um wahrhaft in der Heiligkeit zu stehen, brauche man nicht sowohl sonderliche Dinge zu thun, sondern die alltäglichen, gemeinen Dinge müßte man besonders gut thun. Renschlin.

Franz Xavier. Eine seltene, edle Blüthe am Baum der Gesellschaft Jesu, einer der werthwürdigsten Männer in der alten und neuen Geschichte der Missionen. Wir stehen vor einer Persönlichkeit, mit hohen Gaben des Geistes und Gemüths ausgerüstet, voll Kraft und Feuer, aber auch voll Demuth und Sanftmuth, unerbittlich streng gegen sich selbst, weich und freundlich gegen Andere, von brennendem, sich selbst vergessendem Eifer für die Ehre seines Erbsers und die Ausbreitung seines Reiches und von der aufopferungsvollsten Liebe zu den Ungläubigen, und insbesondere zu den Heiden befeelt. Er heißt nicht mit Unrecht der Apostel von Indien, weil er das der Uebertieferung nach von dem Apostel Thomas dort begonnene Werk wieder aufzunehmen und fortzuführen zu seiner Lebensaufgabe machte. In Spanien auf dem Schlosse Xavier, in der Nähe von Pamplona im Schooße einer reichen, altadeligen Familie geboren am 7. April 1566,

zeichnete er sich frühzeitig durch Vernbegierde, hellen Verstand und ungewöhnlichen Scharfsinn aus. Er studirte in Paris im Kollegium von S. Barbara, erlangte den Grad eines magister artium und hielt dort Vorlesungen über Philosophie. Den Namen eines ausgezeichneten Gelehrten zu erlangen, war das Ziel seines Ehrgeizes. Da gerade um diese Zeit der berühmte Stifter des Jesuitenordens, Ignatius von Loyola in Paris Theologie studirte, so traf es sich, daß Xavier sein Stubengenosse wurde. Anfangs spottete dieser über den schwärmerischen Loyola, über seine phantastische Aicese, seine freiwillige Armuth, aber nach und nach wurde er durch die aufopfernde Freundschaft, die Liebenswürdigkeit und Frömmigkeit seines Stubengenossen überwunden. Einmal war es nahe daran, daß er die Grundsätze der Reformation lieb gewonnen hätte, indem er heimlich Zusammenkünfte von Protestanten besuchte; aber er wurde von Ignatius gewarnt, und hielt sich von da an fern davon. Immer näher fühlte er sich zu diesem hingezogen, nahm an seinen geistlichen Uebungen Antheil, fastete mehrere Tage, lernte seinen Ehrgeiz bekämpfen, und beschloß, sich dem Studium der Theologie zu widmen. Es waren sechs talentvolle, glaukenkeifrige junge Männer, welche auf Loyola's Anregung in Montmartre einen religiösen Bund schlossen. Zu den hervorragendsten unter ihnen gehörte Xavier. Sie gelobten auf die Hostie beständige Keuschheit und freiwillige Armuth; nach vollendeten Studien wollten sie in Jerusalem ihr Leben der Pflege der Christen oder der Bekehrung der Sarajenen widmen; würden sie aber daran gehindert, so wollten sie jeder andern Weisung des heil. Vaters, wohin es auch gehen möge, unbedingt und ohne Lohn Folge leisten. Sie trennten sich eine Zeit lang, um sich in Venedig wieder zusammen zu finden und von dort die Reise in das heilige Land anzutreten. Weil aber Venedig damals sich mit der Pforte im Krieg befand, so konnten sie nicht abreisen und dienten einweilen in den Hospitälern. Dem Xavier wurde das Hospital der Unheilbaren zugewiesen. Hier erfüllte er bei Tage alle, auch die niedrigsten Dienste eines Krankenwärters, die Nächte brachte er im Gebete zu. Vorzüglich nahm er sich derjenigen Kranken an, deren Uebel ansteckender Natur war, oder in elsthaften Geschwüren bestand. Seine Natur schauderte manchmal davor zurück; aber nachdem er sich einmal dazu gezwungen, einem Kranken, in dessen Nähe sich Niemand mehr wagen wollte, ein bössartiges Geschwür auszusaugen, war aller Ekel bei ihm verschwunden. 1537 zum Priester geweiht, wohnte er in einer ärmlichen Hütte bei Padua, predigte Buße und suchte sein tägliches Brod vor den Thüren der Einwohner. Nachdem der Orden sich förmlich konstituiert hatte, erbat sich der Gesandte des Königs von Portugal sechs Jesuiten für die ostindische Mission. Mit S. Rodriguez wurde Xavier dafür bestimmt. Johann III. hatte solche Achtung und Liebe zu ihm, daß er ihn gerne in seinem Reich zurückbehalten hätte; aber er ließ sich durch Nichts in seinem Verhaben erschüttern, den armen Heiden das Licht der göttlichen Wahrheit zu bringen. Er wird vom Papste zum apostolischen Nuntius für Indien ernannt und mit ausgedehnten Vollmachten versehen. Im Jahr 1541 reist er mit zwei andern Ordensbrüdern ab, verzichtet auf alle ihm angebotenen Bequemlichkeiten, erklärt den Matrosen den Kaleschismus, sucht sie vom Fluchen, Spielen und Gottelästern abzubringen, predigt jeden Sonntag auf dem Schiffe und bedient die Kranken. Bei der Ankunft in Goa, der Hauptstadt des portugiesischen Ostindiens, findet er nur schwache Ueberreste des Christenthums, die Heiden in schrecklicher Wilderung, die Portugiesen vom Trachten nach Reichthümern gefangen. Weil das lasterhafte Leben der dortigen Christen so viel Anstoß gibt, so richtet er sein Augenmerk vorzüglich auf die Jugend, nimmt sie in seinen Unterricht und unterstützt das dort bestehende Seminar zur Bildung von Nationalgehilfen. Er pflegt dort die Kranken, besucht die Gefangenen, und schon am frühen Morgen sieht man ihn ein Stöcklein in der Hand durch die Straßen gehen, um Knaben und Knechte zum Religionsunterricht herbeizurufen. Seine Sanftmuth, Demuth und Liebe zeigt eine unwiderstehliche Gewalt; es entsteht eine große Erweckung, so daß die ärgsten Sünder sich ihm zu Füßen werfen, ihre Sünden bekennen und sich ihrer Laster zu schämen anfangen. Kaum hat er von dem Stamm der Paravas am Südrand der Küste von Koromandel gehört, daß es

ihnen an Lehrern fehle und sie in Gefahr seyen, bald nach der Taufe wieder in's Heidenthum zurückzusinken, so eilt er mit drei Gehülfen von Goa dorthin, und bringt es durch ein Gebetswunder begünstigt dahin, daß die ganze Bevölkerung das Christenthum annimmt und sich taufen läßt. Auch an andern Orten wurde seiner Friedensbotschaft dadurch eine weite Thüre geöffnet, daß er, wie Orlandini erzählt, Kranke gesund machte, die bösen Geister aus den Besessenen vertrieb und sogar zwei Tödtte auferweckte. Er soll zweimal die außerordentliche Sprachengabe der Apostel erhalten, wilden Räubern Schreden eingeflößt und verheerenden Seuchen durch sein Gebet Einhalt gethan haben. Als Malakka von den Feinden der Portugiesen zu Wasser und Land hart bedrängt war: herrschte unter ihnen große Vangigkeit. Xavier bestieg die Kanzel, betete und ermunterte zum Gottvertrauen; plötzlich hielt er inne, nach einer Weile verkündigte er den ersuchten Sieg über die Feinde, und ermunterte die Zuhörer zum Dank gegen Gott, der den Sieg verliehen habe. In den nächsten Tagen bestätigte es sich, daß die Feinde geschlagen seyen. Er pflanzte das Christenthum in vielen Städten und Dörfern, oder stellte es wieder her, wo es dem Untergang nahe war. Heiden, Juden und Muhamedaner wurden in großer Zahl gewonnen, wiewohl er auch großen Widerstand bei den Braminen und Bonzen fand. In Travankor soll er in einem Monat 10,000 Heiden, ja manchmal an Einem Tage die Bevölkerung ganzer Dörfer getauft haben. Diese Besehrungen, wenn sie auch nicht übertrieben sind, waren freilich zu schnell, als daß sie hätten gründlich und dauernd seyn können. Er wirkte dabei mehr durch seine strenge Lebensweise, seinen Verläugnungsinn, seine Sanftmuth und Liebe, als durch Wunder, deren Wahrheit sich nicht wird bestreiten lassen, wenn auch der Verherrlichungstrieb und die Parteilucht Manches erdichtet oder ausgeschmückt haben möchte. Um den Erfolg seiner Mission zu sichern, ließ er einen kleinen Katechismus in die Landessprache übersetzen, lernte ihn selbst auswendig und unterrichtete nach demselben. Auch drang er darauf, daß das apostolische Glaubensbekenntniß, die zehn Gebote, das Gebet des Herrn, das Ave Maria, nebst andern Gebeten auswendig gelernt wurden. Ferner bestellte er an jedem Ort aus den neugewonnenen Christen die Berzöglichsten zu Lehrern und sorgte für ihren Unterhalt. Sein Plan ging dahin, über ganz Decan und den indischen Archipelagus ein Netz von Missionen auszuwerfen, wobei er jedoch eine falsche Stütze, die Einführung der Inquisition für nöthig hielt. Seit 1547 richtete Xavier sein Auge auf das große Kaiserthum Japan, das von den Portugiesen erst seit Kurzem entredt war. Zwei Jahre nachher traf er dort ein. Hier lernte er die schwere japanesische Sprache und predigte in derselben das Evangelium. Er taufte über 100 Japanesen, und verrichtete Wunder unter ihnen; die Bonzen aber erregten den Haß des Volkes und bewogen den König, die Ausbreitung des Christenthums bei Lebensstrafe zu verbieten. Er predigte nun auch in mehreren Städten dieses Reichs, fand aber starken Widerstand, besonders in den spitzfindigen Einwendungen der Bonzen. Jetzt wendete sich sein kühner Unternehmungsgeist nach China. Ungeachtet allen Ausländern der Zutritt in dieses große Reich bei Strafe einer immerwährenden Gefangenschaft verboten war, ungeachtet man ihm seinen Tod bestimmt vorhergesagt und der portugiesische Statthalter ihm nicht erlaubte, nach China abzusегeln, bestand er doch auf seinem Entschluß. Er wünschte sogar, dafelbst in's Gefängniß geworfen zu werden, um wenigstens unter den Gefangenen das Evangelium verbreiten zu können. Schon war er auf der Insel Santhian angelangt, als ihn am 2. Decbr. 1552 der Tod ereilte. Er starb mit den Worten: In te Domine speravi, non confundar in aeternum, nachdem er 10½ Jahre in Indien gewirkt hatte. Himmlische Freude soll aus dem Angesichte dieses christlichen Helden geleuchtet haben. Im Jahr 1622 wurde er von Gregor XV. heilig gesprochen, nach einem Breve Benedikts XIV. sollte er als Protektor von Indien verehrt werden. In der Nähe vom Cap Komorin ist noch seine Bildsäule aufgestellt, wohin die Heiden von Nah und Fern pilgern. S. *Historias societatis Jesu para prima a. Ignatius auctore N. Orlandini. Antw. 1620.* Die bekannteste Lebensbeschreibung ist von P. Bouhours, 1621. 4. Es fehlt noch an einer kritischen Geschichte des berühmten

Mannes. Vgl. J. M. Schröckh, christl. Kirchengeschichte seit der Reformation. III. Th. 528. 653 ff. Gieseler, Lehrbuch der Kirchengeschichte. III. 2. 658. Ersch n. Gruber, Encyclopädie. Frommüller.

Franz I. König von Frankreich 1515—1543, geboren zu Cognac am 12. September 1494 war der Sohn Karls von Angoulême und der Prinzessin Louise von Savoyen, und der Urenkel des Herzogs Ludwig von Orleans. Diese Abstammung berechnete ihn nach dem salischen Gesetz zur Thronfolge in Frankreich, als Ludwig XII., mit dessen Tochter Claudia er sich am 18. Mai 1514 vermählt hatte, ohne männlichen Nachkommen den 1. Januar 1515 gestorben war. Franz I. mit seiner persönlichen Anmuth und Ritterlichkeit, mit seiner galanten Leichtfertigkeit, seiner kriegerischen Tapferkeit, seinen Eroberungsplänen, seinen Geschmack an Kunst und Wissenschaft, ist recht eigentlich der Typus der französischen Nationalität. Die Geschichte seiner Regierung, die Bewerbung um die deutsche Kaiserkrone, die Kämpfe der Rivalität mit Kaiser Karl V. gehören nicht in das theologische Verikon, hier kommt zunächst nur sein Concordat mit dem Papst und sein Verhältniß zur kirchlichen Reformation in Frage. Schon im Anfang seiner Regierung hatte er mit Papst Leo X. über Annahme der pragmatischen Sanction zu unterhandeln, welche Karl VII. 1438 als Grundgesetz der gallicanischen Kirche aufgestellt und womit er dem Papst Anerkennung der Superiorität der Concilien zugemuthet und ihm die höchste kirchliche Gerichtsbarkeit, sowie den Genuß der Annaten entzogen hatte. Sie war von Seiten des Papstes nicht anerkannt, von Ludwig XI. zurückgenommen, vom Parlament aber aufrecht erhalten, und seitdem von der gallicanischen Kirche nur schwächern behauptet worden. Nun erwartete man von dem siegreichen Franz I., daß er diesem schwankenden Zustande ein Ende machen und den Papst entweder zur definitiven Annahme bringen, oder sie gegen anderweitige Zugeständnisse zurücknehmen werde. Franz I. schlug den letzteren Weg ein, und schloß ein Concordat mit dem Papst, in welchem zwar das durch die pragmatische Sanction ausgesprochene Verbot der päpstlichen Reservationen und Anwartschaftsertheilungen, sowie die Verordnungen gegen den Mißbrauch der Appellationen und des Interdicts wiederholt, dagegen die Satzung, daß der Papst unter einem allgemeinen Concil stehe, weggelassen, auch der Abschaffung der Annaten nicht gedacht wurde. In einem besondern Vertrage wurde sogar die Erhebung derselben dem Papste ausdrücklich zugestanden und festgesetzt, daß der Papst einen Legaten nach Frankreich schicken sollte, um in Gemeinschaft mit einigen, vom König zu ernennenden, Prälaten den Ertrag der jährlichen Einkünfte der französischen Kirchen und Klöster abzuschätzen. Dagegen machte der Papst dem König ein sehr wichtiges Zugeständniß, indem er ihm dieses Recht ertheilte, sämtliche Erzbisthümer, Bisthümer und Abteien nach eigener Wahl, jedoch unter Vorbehalt päpstlicher Bestätigung zu besetzen. Wie wichtig das Recht war, leuchtet ein, wenn man beachtet, daß es 10 Erzbisthümer, 83 Bisthümer und 527 Abteien waren, die auf diese Weise in die Hände des Königs kamen. Die französische Kirche kam dadurch in völlige Abhängigkeit vom König und dessen Macht wurde bedeutend gesteigert.

Am 18. August 1516 wurde das Concordat vom Papst unterzeichnet, aber von König Franz I. erst nachdem eine päpstliche Bulle, welche die pragmatische Sanction verdammt und ihre Beobachtung bei strengen Strafen untersagte, vom lateranischen Concil angenommen worden war, im Dezember dem Pariser Parlament zur Registrirung vorgelegt. Um einem Widerspruch des Parlaments vorzubeugen, begab König Franz sich selbst in dasselbe und ließ durch seinen Kanzler mittheilen, daß er mit dem Papst, nachdem er ihn vergeblich zur Anerkennung der pragmatischen Sanction zu bewegen gesucht, ein Concordat abgeschlossen habe, in welches alle wesentlichen Artikel desselben aufgenommen und nur einige unbedeutende Punkte geändert seien, und daß er nur dadurch die Freundschaft des Papstes und der Schweizer habe erlangen können. Dessenungeachtet verweigerte das Parlament die Registrirung des Concordats und verlangte die Aufrechterhaltung der pragmatischen Sanction. Erst nachdem er unter Androhung das Parlament aufzuheben, demselben den Befehl hatte zugehen lassen, sich zu fügen, registrirte es am 22. März 1518

das angefochtene Concordat. Auch die Pariser Universität hatte sich dagegen erklärt und unterwarf sich erst, nachdem der König ihre angesehensten Mitglieder mit großen Geldstrafen belegt hatte.

Das Verhältniß Königs Franz I. zur Reformation und den deutschen Protestanten war keineswegs durch religiöse Sympathieen, sondern allein durch politische Gründe bestimmt. Franz war, wie es sich von seiner geistig regsamten Natur nicht anders erwarten läßt, von den Ideen der Reformation nicht unberührt geblieben, an seinem Hofe war sogar das Lesen der heiligen Schrift eine Zeit lang Mode geworden, man sprach günstig von Luther und seinen Schriften, man setzte sich in Opposition gegen den orthodoxen Eifer der Sorbonne und nahm geistreiche Protestanten in Schutz. Aber es waren nur humanistische Anflüge, von dem tieferen Ernst einer religiösen Ueberzeugung war nicht die Rede. Ueber die kirchlich-theologischen Ansichten Königs Franz gab sein Gesandter Wilhelm du Bellay den 1535 zu Schmalkalden versammelten protestantischen Ständen in einer Unterredung mit dem sächsischen Kanzler Brüd einigen Aufschluß. Den Primat des Papstes finde der König nur im menschlichen, nicht aber im göttlichen Rechte begründet; in der Abendmahlslehre neige er sich zwar zu der Ansicht der Protestanten, seine Theologen aber wollten von der Transsubstantiation nicht lassen. Die Lehre vom Fegefeuer, glaube er, werde von den Geistlichen der Seelenmessen, Ablässe und Vermächtnisse wegen festgehalten. Hinsichtlich des Klosterlebens sey er bereit, darauf anzutragen, daß die Gelübde nicht vor dem 30. oder 40. Jahre abgelegt werden dürften, für die gänzliche Aufhebung sey er aber nicht, weil die Klöster Schulen der Wissenschaft seyen. Während er übrigens hier protestantische Hinnneigungen bezeugen ließ, bot er gleichzeitig dem Kaiser Karl an, zur Unterwerfung Deutschlands unter König Ferdinand behüßlich seyn zu wollen, wenn der Kaiser seinen zweiten Sohn mit Mailand belohnen wollte. Ernstlich gegen den Papst aufzutreten, verbot ihm sein politischer Vortheil, weil der Papst dadurch auf die Seite des deutschen Kaisers getrieben worden wäre. Der Hauptgrund seiner dem Protestantismus feindseligen Politik aber war die Rücksicht auf die Nation. Denn in Frankreich hielt die Masse der Nation an dem alten Kirchenthum fest, nur Einzelne aus der gebildeten Aristokratie, oder aus dem Kreise der Gelehrten, oder den unteren Klassen hingen der Reformation an, der Mittelstand in seiner überwiegenden Mehrzahl blieb der Bewegung fremd. Eine Erklärung des Königs für die Reformation würde vielen Vasallen einen Vorwand zum Abfall, dem Parlament, der Universität und andern mächtigen Korporationen Anlaß zur heftigsten Opposition geboten haben. So war der König darauf angewiesen, eine Bewegung, die nur eine Entzweiung der Nation zur Folge haben konnte, zu unterdrücken. Wenn er deßohnachtet die Protestanten in Deutschland vielfach unterstützte, wenn er dem Landgrafen Philipp von Hessen eine Pension zukommen ließ, dem Herzog Ulrich von Württemberg durch Geldbeiträge zur Wiedereroberung seines Landes behüßlich war, noch am Ende seiner Regierung Sachsen und Hessen zur Fortsetzung des Kriegs gegen den Kaiser 100,000 Goldgulden anbot, so war der Beweggrund dazu Opposition gegen seinen alten Rivalen, den deutschen Kaiser. Er starb am 31. März 1547. Ueber sein Verhältniß zu den Protestanten vgl. Soldau, Geschichte des Protestantismus in Frankreich, Bd. I. Leipzig 1853 und in Betreff seiner Auffassung überhaupt: Ranke, französische Geschichte Bd. I. Stuttgart und Tübingen, 1852.

Französische Bibelübersetzung, s. Romanische Bibelübersetzungen.

Französische Glaubensbekenntniß (*confessio gallicana*). Nachdem es im Jahr 1559 in französischer Sprache verfaßt, von der ersten National-Synode in Poitiers bestätigt und dem König Heinrich II. dargereicht worden war (worüber s. d. Art. französische Reformation), fand sich bald eine Gelegenheit, dasselbe dem König Karl IX. auf der Synode von Poissy (1561) in Gegenwart der weltlichen und geistlichen Großen und Würdenträger des Reiches zu übergeben. (S. d. Art. Poissy, Religionsgespräch zu.) Hernach wurde es der Nationalsynode von Rochelle 1571 vorgelegt, und von derselben

wiederrum bestätigt; daher es in französischen Kreisen öfter confession de la Rochelle genannt wird, und sich bei Einigen die irrige Meinung gebildet hat, daß das unter diesem Namen vorkommende Glaubensbekenntniß ein anderes sey als das 1559 verfaßte und 1561 in Poissy vorgelegte. In La Rochelle wurde es von den anwesenden Geistlichen und Ältesten unterschrieben, so wie von Johanna, Königin von Navarra, Heinrich, Prinzen von Navarra, Heinrich von Bourbon, Prinzen von Condé, Ludwig Grafen von Nassau, Admiral Coligny und mehreren anderen Herren und Edelleuten. Der französische Text findet sich in Beza's *histoire ecclesiastique* Tom. II. 173 seq. und in den *confessions de foi des églises réformées*, Montpellier 1825. In Genf wurde im J. 1566 eine lateinische Uebersetzung herausgegeben, die sich im Corpus et Syntagma und in andern Sammlungen findet; beide Texte hat Niemeyer aufgenommen. Eine deutsche Uebersetzung erschien bereits 1562 in Heidelberg, eine davon abweichende im Märtyrerkunde des Crocius. Bremen 1682. — Der calvinische Geist, der das Ganze durchdringt, hat zu der irrigen Vermuthung Anlaß gegeben, das Calvin der Verfasser sey. Die strenge Festhaltung des biblischen Prinzips zeigt sich nicht bloß in der namentlichen Verwerfung der dem Worte Gottes zuwiderlaufenden Uebersetzungen und Sagenen, sondern auch in der Aufzählung aller einzelnen kanonischen Schriften des Alten und Neuen Testaments. Die Prädestinationstheorie nebst den damit zusammenhängenden anthropologischen Sagen wird, jedoch ohne Supralapsarismus, vorgetragen. Das schärfste calvinische Gepräge trägt die Lehre von den Sakramenten und vom Abendmahl insbesondere. Das große Gewicht, das Calvin und mit ihm die französische reformirte Kirche auf Kirchen-Verfassung und -Zucht legt, zeigt sich in den betreffenden Artikeln. Die Confession meidet auch sorgfältig den Schein, als ob die reformirte Kirche Ungehorsam gegen die Obrigkeit predige; sie vindicirt sogar dem Magistrat das Recht, die Uebertreter der Gebote der zweiten Tafel, d. h. die Aecher zu bestrafen. Dieses Glaubensbekenntniß ist schon längst außer aller Kraft gekommen.

Herzog.

Französisch-katholische Kirche. Die Darstellung dieser Kirche, die wir hier zu geben haben, kann weder eine kritische, aus irgend welchem Standpunkt aufgefaßte, noch eine polemische, sondern bloß eine historische oder rein wissenschaftliche, sowie rein objektive seyn. Es darf auch die Idee derselben nicht anders als sehr bestimmt und speziell aufgefaßt werden. Die französisch-katholische Kirche ist nicht die katholische Kirche überhaupt, sie ist nur ein Theil derselben, wohl einer der wichtigsten in mancher Beziehung, aber doch nur ein Theil: sie ist eine Schattirung, eine Einzelheit, die, einem großen Ganzen angehörig, obgleich ihres Charakteristischen sich wohl bewußt, aus Grundsatze in dem Ganzen doch gerne sich birgt, wo nicht verliert. Also nicht was die katholische Kirche überhaupt bezeichnet, sondern nur was in Frankreich sie auszeichnet, aber dieses Alles, rein und scharf bestimmt, gehört hieher; und vielleicht ist die so beschränkte Aufgabe schwieriger, als die weitere, eben weil sie eine besondere und gefährtere ist, in sich begreifend alle Eigenthümlichkeiten, die eine sehr reiche Nationalität zu einer an sich schon sehr reichen Kirche hinzubringt, und zwar in aller Frische des Lebens und fortschreitender, unaufhaltbarer Entwicklung. So wenig die französische Kirche nämlich als Theil eines Ganzen mit diesem verwechselt werden darf, so wenig einer ihrer Theile mit ihr selbst. Weder die frühere gallicanische Kirche, selbst wie Bossuet sie auffaßte, noch die spätere *Petite Eglise*, die in hohem Fluge als die reinste sich geberdete, weder der romantische Katholicismus, wie Chateaubriand ihn so begeistert zu schildern liebte, noch der theokratische, wie Joseph de Maistre und Louis de Bonald sich ihn construirten; auch nicht der poetische von Lamartine, noch der philosophische von Lamennais oder der politische von Montalembert sind mit der französischen Kirche zu identificiren. In sich selbst ist diese aufzufassen und zwar in Beziehung auf 1) ihren eigenthümlichen Organismus und dessen Bestandtheile, 2) die Handhabung ihrer Kräfte, 3) ihre Stellung und ihr Verhältniß zur Gesamtkirche und zum Staate, 4) ihre Lehre, ihre Disciplin und ihren Cultus,

5) ihren Geist und ihre Richtungen, 6) ihre Werke und schließlich 7) noch in Beziehung auf ihren Gesamteinfluß.

Die Frage, ob das, was sie ist und leistet, eben nach unserer protestantischen Ansicht auch das Rechte und Beste sey, ist bei gegenwärtiger Darstellung um so sorgfältiger zu entfernen, als dies überhaupt gar keine Frage ist, und ein Tendenz-Gemälde immer zu einer rein polemischen, das heißt der unrichtigsten von allen Auffassungen nächst der rein panegyrischen, führen müßte.

1. Der Organismus der Kirche ist durchaus mit dem des Klerus nicht zu verwechseln. Viel zu oft, weil un wahr, wird gesagt oder angedeutet, daß für den Katholicismus der Klerus eigentlich schon für sich die Kirche ist, während doch das bloße Wort -Klerus- den Irrthum schon evident macht. In der Wahrheit besteht die katholische Kirche, die sich immer die Gesamtheit der Gläubigen nennt, 1) aus dem Klerus, 2) aus der ihm untergebenen Laien und 3) einer mehr oder minder bedeutenden Anzahl von sogenannten geistlichen Genossenschaften, die, obgleich in der öffentlichen Meinung über den Laienstand gestellt, dennoch dem Priesterstande durchaus nicht angehören, so innig sie auch an denselben sich anschließen, oder so leicht sie in denselben hin oder dort auch übergehen mögen. In dieser Hinsicht nun zeichnet sich aber die französisch-katholische Kirche vor allen ihren Schwestern eben durch die weniger hervorragende Stellung aus, die sie dem Klerus und den geistlichen Orden anweist, so sehr man auch beide über den Klerus und die kirchlichen Orden anderer Länder zu stellen im Lande selbst geneigt seyn mag. Denn dies hat die französische Rationalität mit jeder andern gemein, daß sie eben ihren eigenen Priestern und Ordensgliedern den Vorrang vor allen andern ertheilt, und ausgezeichnet hat sie auf jeden Fall.

Die französische Kirche zerfällt in 15 Erzbisthümer, 69 Bisthümer, 3393 Pfarreien, 29532 succursales, 7190 vom Staate bezahlte Vicariate, die *congrégations* und *communautés de femmes* nicht mitgerechnet.

In Hinsicht auf Verwaltung besteht der französische Klerus 1) aus dem Vorstande, 2) den untergebenen Geistlichen.

Den Vorstand bilden 6 Cardinäle, nämlich die Erzbischöfe von Lyon, Bourges, Besançon, Reims, Bordeaux und Tours, wovon einer der Geburt nach dem mittlern Adel, die andern alle dem Bürgerstande angehören; 15 Erzbischöfe, die an der Spitze der geistlichen Provinzen von Aix, Alby, Auch, Avignon, Besançon, Bordeaux, Bourges, Cambrai, Lyon, Paris, Reims, Rouen, Sens, Toulouse und Tours stehen, und 69 Bischöfe, die denselben mehr oder als untergeordnet sind, denn als eigentliche einzige Vorsteher ihrer Diöcesen correspondiren sie direkt mit der Regierung des Staates und dem Oberhirten der Kirche.

In der Verrichtung ihres Amtes und der Verwaltung ihrer Diöcesen sind die Bischöfe wie die Erzbischöfe, die, wie bekannt, als Cardinäle keine besondere Verwaltung zu leiten haben, zunächst von General-Vikarien und einem Sekretariat, dann von einer Officialität und einem Capitul unterstützt. Die Anzahl der Generalvikare und der Sekretäre, wovon die ersten für den Bischof oft persönlich auftreten, während die letztern ihm nur schriftlich an die Hand gehen, wechselt nach der Größe des Sprengels und dem Umfang der Geschäfte; die der Generalvikare von 2 bis zu 15, die der Sekretäre von 2 bis 3. Selbst der Erzbischof von Bordeaux, welcher in seiner Erzbischofs Diöcese 9 Bisthümer, und darunter 3 in den Kolonien (Martinique, Guadeloupe und Réunion) zählt, beschränkt sich auf 3 Sekretäre um so leichter, als die kirchlichen Angelegenheiten dieser Inseln größtentheils von Paris aus geleitet werden. Die Officialitäten, deren gegenwärtige Competenz mit derjenigen älterer Zeiten, seit dem Code Napoléon, nicht mehr zu vergleichen ist, die aber durch die fortschreitende Wiederherstellung der Synoden, an Ausdehnung und Wichtigkeit wieder zunehmen, so wie sie durch den Verlust aller unkirchlichen Justizpflege nur desto mehr an kirchlichem Sinne gewonnen haben, bestehen aus einem Präses, dem Official, einem Vice-Official, einem Vertreter der öffentlichen Partei, pro-

moleur, einem oder mehreren Assessoren und einem Greffier. Schon die Ordonnanz v. J. 1539, die Déclaration du roi von 1710 und die häufigen Appels comme d'abus, sowie die Entscheidungen der Concilien und Parlamente hatten die Geschäftsbürde eines Gerichtes vermindert, das hauptsächlich mit Schlichtung der aus Eheverlöbniß und Ehetrennungen entstandenen Streitigkeiten sich zu befassen hatte. Die Capitul, denen ehemals die Wahl der Bischöfe anvertraut war, und die so oft nicht bloß neben, sondern über das Haupt der Diocese sich erhoben, besonders als Verwalter ihrer reichen Präbenden und der so bedeutenden Güter der Kirche, sowie sie nach unten gewaltsam in die Rechte der Pfarren einzugreifen pflegten, haben jetzt eine weit bescheidenere Stellung. Die Mitglieder werden von den Bischöfen ohne Rücksicht auf Geburt ernannt, vom Staate und den Departements bejahlt, und haben sich bloß rein kirchlicher Thätigkeit, wie kirchlicher Sitte zu befleißigen. Die Zahl ihrer Glieder, die sich in 3 Klassen unterscheiden, wechselt nach der Wichtigkeit der Diocese. Die höhere Klasse, die der Chanoines d'honneur, wenig zahlreich, besteht aus Prälaten anderer Diocesen, deren Namen dem Capitul einverleibt werden, um die Diocese zu ehren, etwa wie fremde Fürsten als Ehrenhäupter an die Spitze gewisser Regimenter hie und da gestellt sind. Die zweite Klasse bilden die Chanoines honoraires, Geistliche, denen der Bischof diese Auszeichnung gewährt; eine dritte, die chanoines titulaires, bilden die eigentlichen thätigen Mitglieder. Das Erzbisthum Paris zählt 10 chanoines d'honneur, 16 chanoines titulaires, 69 chanoines honoraires in dem Sprengel und 19 außerhalb, meist Pfarren, Pfarrvikare, Professoren der theologischen Fakultäten, Vorsteher und Professoren von Seminarien, Colléges und Institutions, mitunter auch Häupter von Frauengemeinschaften. Unter denselben sind Holländer, Belgier und Italiener. Die ehemals zahlreichen Landcapitul oder außerbischöflichen Capitul sind, wie ihre Officialitäten und wie die der Archidiaconen, schon längst verschwunden, dem Wunsche gemäß, den die Cahiers des baillages von 1789 allgemein ausdrückten und welcher die berühmte „constitution civile du clergé“ herbeiführten. Dagegen hat sich aus den Trümmern der Vorzeit neben der Fürstengruft von St. Denis durch kaiserliches Decret von 1806 ein neues Capitul erhoben, das seitdem verschiedenemal umgebildet, zwar nicht durch Geschäftskreis und Einfluß, wohl aber hohe Stellung sich auszeichnet, und aus zwei Klassen besteht, die eine von 4 ehemaligen Bischöfen nebst zwei Ehrenmitgliedern; die andere aus 10 Domherren, nebst 10 Ehrengliedern, worunter 4 Kaplan des Kaisers.

Die untergeordnete Geistlichkeit, die der Gesamtheit der einzelnen Gemeinden vorsteht, unterscheidet sich in Cures, Desservants und Vicaires. Dazu kommen noch die Pro-cures, die sich in einigen Diocesen finden; die Aumôniers des Lycées, collèges, écoles normales für Lehrer und Lehrerinnen, sowie der verschiedenen Hospitäler und Gefängnisse, der Armee und der Flotte, wovon jede ihren aumônier en chef hat. Auch kommen noch die Kaplan der Männer- und Frauencongregationen hinzu. Alle zusammen bilden eine Anzahl von ohngefähr 39,000 Personen, die Professoren und die Studierenden, die in den großen und kleinen Seminarien zum geistlichen Stand sich vorbereiten, nicht mitgerechnet.

Welche Stelle sie auch versehen und welche Titel sie führen mögen, alle geistlichen Beamten der Diocese erhalten Titel und Stelle entweder von der Hand des Oberhauptes derselben oder mit seiner Einwilligung von Seiten der Regierung; es sind aber alle von seiner Seite der Absetzung wie die desservants, der Versetzung wie die cures canonnaux oder der révocation des pouvoirs, wie die chapelains und aumôniers, unterworfen.

Desohngeachtet herrscht, wie bekannt, zwischen dem Bischof und dem geringsten Priester nur eine Verschiedenheit des Ranges, zwischen diesen und den Laien aber ein Unterschied des Standes, den auch die französische Kirche so streng wie nur irgend eine andere handhabt.

Der Laienstand zählt ohngefähr 34 Millionen Mitglieder, dem Vorstande zwar nach der ganzen Strenge des canonischen Gesetzes unterworfen, aber doch an der Verwaltung der kirchlichen Güter und ihrer Angelegenheiten bedeutenden Antheil nehmend. Die einen

betheiligen sich daran als *Marguilliers de paroisse*, oder Mitglieder der sogenannten *Fabriques*, die andern als Mitglieder freier Vereine jeder Art; aber die einen wie die andern bleiben vollkommen ausgeschlossen von der Berathung und Entscheidung über alle geistlichen Dinge; denn unumstößlicher Grundsatz ist es, daß die Schlichtung dieser nicht bloß geistliche Wissenschaft, sondern auch geistlichen Sinn und geistlichen Charakter erheischt. Gesehndige Advokaten werden als *Laïen officiös* und selbst officiell befragt und zur Vertheidigung der Güter und Rechte der Kirche begehrt, wie sonst Wassenkundige im Mittelalter; aber daß sie mit dem Präsidium einer kirchlichen Verwaltung, mit der Direction religiöser Angelegenheiten oder mit irgend einer Auktorität in geistlichen Sachen beauftragt werden könnten, wie in andern Kirchen geschieht, dies begriffe die französische Abtheilung der katholischen Kirche ebenso wenig, als z. B. die italienische. Auch sind die *Marguilliers*, *Fabriciens* oder *Gagiers*, wie sie bisweilen auf dem Lande noch heißen, nur Rechnungsführer der Kirchengelder, und nur als solche von den neuern Gesetzen gegen die frühern revolutionären, die sie abschafften, wieder anerkannt. Uebrigens hat sie von jeher in den Sitten des Landes so einheimisch und in der öffentlichen Meinung so geachtet, daß Heinrich III. sich eben so gerne *Marguillier* von St. Germain l'Auxerrois nannte, als andere seiner Vorgänger sich *Chanoine* von Bourges benannten. Wie betreuend das Amt ist, zeigt am besten das spezielle Werk eines gefeierten Prälaten, des 1848 zu Paris verstorbenen Affre.

Eine Art von Uebergang vom Laienstande zum Klerus, aber auch nicht mehr, bilden die religiösen Genossenschaften, oder die geistlichen Orden, wovon einige, freilich nur durch ihre geistlichen Mitglieder, an der innern Leitung der Kirche einen wenigstens ebenso bedeutenden Antheil haben, als der Klerus selbst, was schon die bloße Hindeutung auf den Namen dieser oder jener Societät zur Genüge beweisen würde.

Die religiösen Genossenschaften unterscheiden sich in 3 Hauptklassen, wovon die erste, die eigentlichen Ordres religieux, ihrem Stande durch beständige Gelübde sich weihet; die zweite, die *communautés*, etwas freier durch ähnliche Gelübde an ähnliche Werke unter ähnlichem Costüme sich anschließt; die dritte hingegen, die *Sociétés* und *Confréries*, sich bloß zu einigen jener Werke und gewissen Klassen jener Uebungen, ohne alle Form von Gelübden und ohne Costüme sich verpflichten.

Die geistlichen Orden, deren Glieder in geschlossenen Häusern (Klöstern) leben und nur ausnahmsweise außerhalb derselben erscheinen, waren ohnlängst (wie die Kriegs- oder Ritterorden, die sich denselben gerne zugesellen, namentlich die Malteser) durch gänzliche Abschaffung im Namen des Gesetzes und der öffentlichen Meinung verschwunden. Doch entweder in der kirchlichen Sitte erhalten, oder durch Günstigsten Umstände und durch bedeutende Persönlichkeiten wieder hergestellt und gehoben, werden sie von der Regierung, wo nicht immer vom Gesetze und vom Staate theils geschützt, theils gebildet, und mehrere derselben sind in erneuter Kraft, mit veränderter Ansicht zu zeitgemäßerem Wirken erblüht. Als die mächtigste Stütze der Kirche zeigt sich ohnstrittig der früher mit so großer Festigkeit beseitigte, mehrmals vertriebene und zuletzt auf ewig unterdrückte Orden der Jesuiten, der schon bald nach der Restauration von 1814 eine bedeutende Anzahl von Erziehungshäusern leitete und von seinen Provinz- oder Centralhäusern aus nicht nur auf die Kirche und den Klerus, sondern auch auf den Staat und seine Politik, auf den Hof und seine Tendenzen, eine in den Kammern und Tagblättern oft angegriffene, aber immer steigende Ausdehnung sich zu sichern wußte, bis endlich die volle Emancipationskrise von 1848 ihm auch volle Toleranz durch Gesetz gestand. Ausgezeichnete Lehrer, Redner und Schriftsteller haben wohl zu seiner schnellsten Restauration eben so viel beigetragen, als Günst der Umstände und Wohlgefallen der Herrscher. (*S. Bibliothèque des écrivains de la compagnie de Jésus, indiquant tous les ouvrages publiés par les membres de la compagnie ainsi que les apologies, les controverses et critiques soulevées à leur sujet, par Augustin et Aloïs de Becker, de la même compagnie, 1 Vol. in 8. à 2 colonnes*). Daß die Restauration durchaus nicht

ständig sey und die gegenwärtige Macht des Ordens seiner alten Stellung im Lande überall entspreche, könnte desohngeachtet ohne Uebertreibung nicht behauptet werden. So ist auch in's Allgemeine von seinen geheimen Schätzen und geheimen Intriguen, von seinem jenseits der Berge noch bedeutendern Einflusse als diesseits gesprochen wird, was übrigens auf jeden Fall nur theilweise von der französischen Provinz des Ordens gälte, so kann doch nicht gezeigt werden, werin dies große Vermögen und dies allzgroße Gewicht in kirchlichen Dingen, von politischen nicht zu reden, eigentlich bestehe. Die herrschende Ansicht scheint uns auch mehr auf Erinnerungen und Befürchtungen, als auf richtige Beobachtung sich zu gründen. Daß aber die französische Provinz des Ordens wieder hergestellt, dem General des Ordens unterworfen, ganz regelmäßig verwaltet, sehr vielfach sich beschäftigt und auch nach Verhältniß ihrer Leistungen betrachtet, vielleicht im Blick auf die Vergangenheit und in Aussicht auf die Zukunft etwas überschätzt wird, in dieß wirklich im Besitze mancher Erziehungs- und Uebungshäuser (Cottéges, Missions, Retraites, Noviciats) ist, sind ebenso viele von ihren Mitgliedern und Freunden anerkannte Thatfachen. Wäre es zudem gegründet, daß viele Ansichten, die früher nur die des Ordens waren, jetzt überhaupt die des Klerus geworden sind, was leicht hin zu sagen, aber schwer zu beweisen ist, so wäre dies wohl ein Zeichen einer doppelten innern Umgestaltung zuerst des Ordens, sodann der französischen Geistlichkeit selbst, irgendwie erklärbar durch die Erscheinungen und die Leistungen der Zeit; doch wird die polemische Ansicht das Ganze weit lieber als ein Zeichen höchst geschickter Nachäbung von Seiten der vor Allem mit ihrer eigenen Restauration beschäftigten Jesuiten selbst betrachten wollen. Einwirkung auf die Kirche im Allgemeinen, Handhabung ihrer Lehre und ihrer höhern Interessen ist übrigens die eigentliche Mission des Ordens, und es ist die eifrigste Befleißigung der französischen Provinz desselben, jenem Ziele von ihrem Standpunkt aus nach allen Richtungen hin vollständig nachzukommen.

Nächst der Gesellschaft Jesu kommen die Reste der Benediktiner, die sich gerne nach alter Vorliebe mit kirchlicher Geschichte, Liturgie und Literatur befassen (s. *Dom Pitra*, *Spicilegium Solesmense*, Paris, 1 Vol. in fol.), aber zu einer bedeutenden Verbreitung oder auch nur zum festen Wiederaufbau ihres Ordens keiner sichern Aussicht sich erfreuen. Nicht in Folianten, sondern in Tagblättern, nicht in gedruckter, sondern in mündlicher Rede spricht im neuen Frankreich der Geist zum Geiste; und wer spricht, nicht wer schreibt, beherrscht in der Gegenwart die Gemüther.

Dies hat der hochbegabte Wiederhersteller des Dominikaner-Ordens (*Frères précheurs*) Lacordaire so richtig eingesehen, daß er seine ganze Thätigkeit auf Ausbildung einer für die Bedürfnisse der Zeit besonders berechneten Beredtsamkeit als Stifter einer neuen Rednerschule verwendet, selbst die erste Stelle (Provincial), die er in seinem Orden einnimmt, gerne aufgebend, um in der zweiten als Lehrer desto nachdrücklicher wirken zu können. Daß ein wohlgebildeter Prediger der nützlichste Geistliche des Jahrhunderts ist, tritt in Frankreich auch bestimmter vor die Augen, als in irgend einem andern Theil der katholischen Kirche: schöne und hohe Beredtsamkeit wird nirgends mehr gesucht und bewundert.

Ähnliche Ansichten haben auch in den letzten Jahren die Wiederherstellung der Oratoriens unter dem ehemaligen Pfarrer und Ehrenkanonikus Pétiot veranlaßt, und werden das noch schwache, aber doch schon eines vom Institut gekrönten Philosophen, so Père Gratry, sich erfreuende Haus mit der Zeit auch begünstigen. Die zum Anbau unfruchtbarer oder vernachlässigter Ländereien sehr nützlichen Trappisten, deren Hauptsitz immer noch die Bretagne (la Trappe à Meilleray) ist, steigen ebenfalls in der öffentlichen Meinung, besonders da sie auch in Algerien ihren Orden ehren und ihre Kirche nützen, Beides ohne irgendwo Aufsehen zu erregen oder Herrschaft zu erstreben, ebenso still und fromm im Innern als thätig gegen außen, nirgends Opfer der Verlängnung scheuend und Kräfte des Geistes wie des Körpers jederzeit bereitwillig spendend.

Weniger Popularität genießt der Orden der Karthäuser, deren Hauptort immer

noch die Grande Chartreuse selbst ist, fünf Stunden von Grenoble, ein sehr ausgebreitetes Aggregat von Gebäuden, Wohnsitz eines Generals, der ohngefähr einundzwanzig Häuser des Ordens in Frankreich und auswärts leitet. Geringer noch ist die Stellung der Capuziner (*frères mineurs capucins*), die weder als Prediger noch als Lehrer in der Kirche einen bedeutenden Einfluß beanspruchen.

Wie sehr diejenigen Verbindungen, die ohne Mönchsorden zu bilden, ein gemeinschaftliches Leben führen, um desto kräftiger den Bedürfnissen der Zeit und den aufgeregten Wünschen der Kirche zu entsprechen, in der öffentlichen Meinung Fortschritte machen, zeigen besonders die Lazaristen (*prêtres de la mission*), die sich von dem früheren Ritterorden (*chevaliers de S. Lazare*) völlig unterscheiden, sowie die *Prêtres des missions étrangères*, die sich hauptsächlich mit dem Missionswerke unter heidnischen Völkern befassen und auf diesem Felde mit ebenso viel Geschicklichkeit als Beteuerer arbeiten. Zur Verbreitung der französischen Kirche in der Ferne leisten sie mehr als irgend eine andere Genossenschaft.

Unter den Männerorden sind im Grunde nur wenige, die ein wirklich abgeschlossenes, von der Welt und ihren Geschäften geschiedenes Daseyn sich wählen; ein rein contemplatives Leben ist heute eine Ausnahme selbst in den kirchlichen Sitten. Auch Frauenorden dieser letztern Art sind selten. Zwar erhalten sich die Benediktinerinnen, Carmeliterinnen, die Treuen Gefährtinnen Jesu (*sacrétes compagnes de Jésus*), die Visitantinnen oder Salesianerinnen, die Schwestern des heiligen Régis, die Schwestern der heil. Familie, die Trappistinnen und andere, deren Beschäftigung nicht näher angegeben wird, als in den Worten »ewige Anbetung des heiligen Herzens;« aber diese letztere Angabe ist nicht mit Strenge zu deuten, und die vorangehenden Ordensnamen bezeichnen ebenso wenig ein rein beschauliches Leben. Nur Eins steht fest: am meisten gedeihen die aufgeliärtesten, d. h. die thätigsten Orden, denn in Frankreich ist wohl Aufklärung eine annehmbare Bezeichnung. Und die Wahrheit unseres Satzes stellt sich ebenso sehr in den Genossenschaften (*Congrégations und Communautés*) der Frauen als in denen der Männer heraus. So mannichfaltig und so zahlreich sie auch seyen, alle diejenigen, welche einem wohlthätigen Zwecke entsprechen, und in ihrer Thätigkeit wohlberrechnete Mittel mit Geschicklichkeit und Eifer verbinden, haben eines fortschreitenden Erfolges sich zu erfreuen. Diese Vereine hier alle charakterisiren oder auch nur aufzählen zu wollen, wäre eben so schwer als zwecklos, da sie ohnerachtet der Verschiedenheit ihrer Benennungen, dem Geiste ihrer Kirche gemäß, eine merkwürdige Ähnlichkeit der Grundsätze, der Regeln und Uebungen, und selbst der Kleidung und Lebensweise, sowie der Werke befolgen. Von den 34 Frauenvereinen der Erzbischofe von Paris widmen sich 14 dem Unterrichte weiblicher Jugend, 6 dem Unterrichte und den Liebeswerken in Spitälern (*institutrices et hospitalières*). Mehrere leiten Pensionate, mit oder ohne Aufnahme von Frauen, die im Verbande mit ihrer Genossenschaft leben (*retraite*). Andere verbinden Erziehung, *retraite*, mit refuge für gefallene und Besserungsbedürftige Mädchen und Präservation für bedröht oder gefährdete; noch Andere eine Arbeitsschule, *ouvroir*, mit Präservation.

Ähnliche Gehülffinnen findet die katholische Kirche in allen übrigen Bisthümern ihr Schulen, Spitäler, Gefängnisse; für Häuser, wo Verwahrloste und Reuige gepflegt werden (*Maisons du bon Pasteur*), Refugees pour les filles repenties und *Pénitenciers de jeunes filles détenues*; für Bildungshäuser, wo Mägde erzogen werden, die auch nach ihrem Austritte im innigsten Verbande mit dem Mutterhause bleiben, bisweilen in dasselbe zur Erfrischung ihrer Grundsätze und Gewohnheiten auf Wochen und Monate lang wieder zurückkehren und sich gewöhnlich auf's Vortheilhafteste durch eine fromme, züchtige Lebensweise auszeichnen.

Da die meisten dieser Genossenschaften, weit entfernt sich auf eine Diöcese zu beschränken, der ganzen Kirche, wo diese derselben bedarf, namentlich auch in Algerien und in den Kolonien zu Dienste stehen, so begreift sich von selbst die bedeutende Anzahl ihrer Stationen. So haben die *Religieuses du bon Pasteur*, deren Hauptsitz in Angers seit 1829 sich befindet und deren Generalat seit 1835 vom Staate anerkannt ist, 46 in der

ganzen, nicht nur in der französischen Kirche, zerstreute Stifte, und diese sind in Italien und Belgien, in Asien, Afrika und Amerika ebenso gerne gesehen, als im Vaterlande selbst.

Zur tiefern Auffassung des sittlichen Zustandes einzelner Diöcesen, des kirchlichen Sinnes ihrer Bewohner, des geistlichen Einflusses ihrer Hirten, wäre das nähere Studium dieser Genossenschaften und ihrer Schattirungen nach den verschiedenen Provinzen ein höchst beachtenswerthes Mittel. J. V. in dem für Wahnsinnige zu Montrebon bei Le Puy eröffneten Hause (Sainte Marie de l'assomption) werden die irren Männer von Brüdern, die irren Frauen von Schwestern gepflegt, was in demselben Hause, ohneachtet aller Trennungen, doch auch Berührungen erfordert, die in andern Gegenden kaum zulässig wären, in dieser aber sich als höchst fördernd herausstellen. Eine ächte Reinheit und Feinheit der Sitte ist übrigens wie der durchaus kirchliche Sinn und die ausnahmslose, evangelische Hingebung eine unbestreitbare Zierde dieser Vereine, und ihre Tugenden sind wie ihre überall fühlbaren Leistungen vielleicht der schönste Theil der falschen Apologie der Kirche. Die *Soeur de charité* ist, wo nicht ihre glänzendste, doch ihre beste Apologie in den Augen des Volkes, und es verdienen daher diese selbst in ihrem Vaterlande nur in statistischer Hinsicht und *grosso modo* gekannten Frauengenossenschaften nebst ihrem mit dem innersten Volksleben verzweigten Wirken auch im Ausland vom rein evangelischen Standpunkt aus eine größere Aufmerksamkeit und Würdigung, als die sie oft nur vom polemischen Standpunkt aus gefunden haben.

Zwischen *Ordres* und *Communautés religieuses* ist keine scharfe Grenzlinie möglich, da die gemeinschaftliche Bezeichnung *congrégations* oft für beide Kategorien gebraucht wird und die mannigfaltigen Schattirungen derselben sich sehr durchkreuzen. Hingegen sind die *confréries* (Brüderschaften) von Weiden sehr verschieden, da die Glieder der letztern weder dem Laienstande noch dem weltlichen Leben sich entziehen (ils n'ontrent pas en religion). Doch nehmen sie nicht nur an gewissen Werken, Festen, Gebeten, Uebungen, Ceremonieen und Zusammenkünften, sondern auch an äußern Auszeichnungen (gefügten *médailles* von Heiligen und vergleichen), oft auch an Unterstüzungen und auf jeden Fall an der besondern Zuneigung und Ergebenheit von Seiten der Brüder und Schwestern Theil.

Freier, aber doch zum Theil einflußreicher, weil oft zeitgemäßer und ausgedehnter, sind die besondern Vereine oder Gesellschaften (*Sociétés*) für bestimmte Zwecke, die an die Kirche, an ihre Ansichten, an ihre Thätigkeit, an ihre Bestrebungen, an ihre Angelegenheiten und ihre Geschäfte des Tages sich anschließen. Solches thut namentlich die Gesellschaft von St. Vincent de Paul, die sich ursprünglich in Paris bloß mit Liebeswerken beschäftigte (Unterstützung von Armen, Besserung und Regulirung wilder Ehen) die aber nach und nach über ganz Frankreich und auch die Nachbarländer sich ausdehnte, und so sehr an Bedeutung gewann, daß ohnlängst ihre letzte, zu Rom unter dem Präsidium von Hrn. Baudon im Vatikan gehaltene Generalversammlung selbst mit der Gegenwart des Papstes beehrt wurde. Auch hat sie nun bei weitem schon die ehemalige *Confrérie du sacré Coeur de Jésus* übertroffen, die unter der Restauration, in Verbindung mit politischen und kirchlichen Tendenzen die *Congregation aux Écoles* genannt wurde. Diesen Erfolg, diesen höhern Fortschritt hat die neue Gesellschaft übrigens nicht gerade dem Umstande zu verdanken, daß sie, ihrem kirchlichen Wirken ausschließlich trenn, allen politischen Berücksichtigungen sich entschlägt. Sie will allerdings kein politisches Ziel, sondern wie die Kirche in ihrer höchsten Idealität sich über alle Formen der Verfassung erhebt, so will auch sie, über alle Metamorphosen der Regierungen sich stellend, ihre eigenen Zwecke verfolgen, aber doch Zeiten und Umstände von ihrem Standpunkte aus frei und unabhängig berücksichtigen, wie neuere Ereignisse bezeugen.

Daß auf diese Weise Laien durch die vielen Genossenschaften und Vereine, in welchen sie der Kirche und ihrem Geiste dienen, dennoch mit dem Klerus, von welchem sie durch die geistliche Weihe des letztern so scharf geschieden sind, an einem und demselben Werke arbeiten und ein und dasselbe Ganze bilden, ist sehr beachtenswerth, denn eben die-

fem Umstande ist es zu verdanken, daß ohnerachtet der so scharf gezogenen Grenzlinie der Kirche selbst die Handhabung aller ihrer Kräfte so leicht wird, zu welcher letztern wir hier übergehen.

II. Die Hauptsache über diese Handhabung hat schon die Berücksichtigung des Organismus der Kirche uns angegeben. Hier haben wir vor Allem hervorzuheben das Eigenthümliche der französischen Kirche, daß sie unter keinem gemeinschaftlichen Nationaloberhaupt steht, von keinem Primas geleitet und von keinem Patriarchen auch nur nominell vertreten wird, daß sie im Gegentheil jedem Bischofe die direkte Handhabung aller Kräfte seines Sprengels gestattet. Alter, Würden und Titel der Bischöfe bedingen verschiedenen Rang unter ihnen, geben aber nicht Auktorität dem einen über den andern. Apostolischer Protonotar, römischer Prälat oder Graf, Assistent des heiligen Stuhls, Primas von Aquitanien oder selbst Primas von ganz Gallien (Primat des Gaules, Primat d'Aquitaine): dies Alles sind bloß Auszeichnungen (wie das Pallium, das an gewissen Eigenschaften, z. B. dem Stuhle von Antun), nicht einmal Würden. Ganz brüderlich ist die Unterordnung der Bischöfe unter die Metropolitane oder Erzbischöfe, welche in die innere Verwaltung der ihrer Metropole zugethanen Bisthümer gar nicht eingreifen. Zwar besteht in einigen Erzbischofen, außer der Officialität des Sprengels, noch eine besondere Metropolitano-Officialität, sie ist aber wenig beschäftigt und erlaubt sich keine Eingriffe in die Officialitäten der einzelnen Bisthümer. Apostolische Gleichheit der Bischöfe ist oberster Grundsatz, und unter dem römischen Primat leitet jeder Bischof seine Diöcese, bestimmt die theologische Erziehung, gibt das Programm der Studien, wählt die Priester, ernennt die Professoren, prüft die Zöglinge, ordinirt die Priester, setzt sie ein und ab, erlaubt oder untersagt, stiftet oder bestätigt alle kirchlichen Genossenschaften, gibt ihnen Regel, Vorstand und Seelsorger; beruft oder genehmigt die Geistlichen an den Schulen des Staates auf jeder Stufe, wie die seiner eigenen Schulen; confirmirt die Laien, nimmt sie auf zur Kirche oder schließt sie aus. Mit Einem Wort, der Bischof ordnet und regiert das Ganze mit einer nur durch die allgemeinen Gesetze der Kirche und den Willen des gemeinschaftlichen Oberhauptes derselben beschränkten Vollmacht. Eine größere scheint so wenig denkbar als wünschenswerth, denn einer geregelten Spontaneität der persönlichen Freiheit läßt sie einen im höchsten Grade ausgedehnten Spielraum. Aber doch gehört nichts der Willkür. Denn neben dem unabänderlichen Gesetze und dem wechselnden Oberhaupt stehen noch die „ununterbrochene“ Tradition, der Sinn der Menge, der Geist der Kirche, abhold der Neuerung. Ohne dies wird jeder Oberhirt beraten und gehalten durch seine Gehäfen, seine ihm bei- und untergeordneten Behörden, seine Seminarien und seine Geistlichkeit. Von dieser sind die bedeutendern Glieder in ihren Vereinen besonders den größern, den *chefs-lieux de canton*, freilich in anderm Maßstabe, eben so fest und können ebenso durchgreifend auftreten, als der Vorsteher der Diöcese im weitem Kreise, aber bewacht und geleitet von diesem, wie er selbst es ist vom Geist, vom Geist und vom Haupt der Kirche. In diesem letztern Verbande, im Verhältniß klar zu Einem, findet sich immer wieder die monarchische Einheit des Ganzen. Dem Anschein nach ist allerdings die aristokratische Regierungsform der Diöcesanhäupter die vorzuziehende, da ihr Wirkungskreis so ausgedehnt ist und ihre Fürstengewalt so weiten Spielraum besitzt, daß in nicht bestimmten Dingen nicht selten zwischen ihren Ansichten und Verordnungen ein bis zum öffentlichen Widerspruch führendes Auseinandergehen zum Vorschein gekommen. Namentlich ist dies in den letzten Jahren im Streit über die innersten Fragen des öffentlichen Unterrichts, über das Verhältniß der geistlichen Erziehung zur weltlichen und über die Zulassung der Schriftsteller des griechischen und römischen Alterthums, sowie über Einführung oder Empfehlung gewisser Tagesblätter im kirchlichen Kreise besonders der Fall gewesen. Soweit ging oft Spaltung und Erbitterung selbst in amtlichen Erlassen und Hirtenbriefen, daß nur Schlichtung von höchster Hand, wo nicht die Einheit der Ansicht, doch die Duldung der Verschiedenheit und das Schweigen des Friedens wieder herzustellen vermocht hat.

Eine wirkliche, bestehende Abwesenheit von Einverständnis unter den französischen Diöcesen oder ihren Häuptern ist übrigens aus diesen Vorfällen nicht zu erschließen. Dieses Einverständnis, geschlossen durch gemeinschaftliche, unwandelbare Lehre — denn auch in der französischen Kirche ist unwandelbar, was in Glaubenssachen entschieden ist, — gehalten durch gemeinschaftliche Unterwerfung unter ein einziges Oberhaupt, befestigt durch gemeinsamen Geist und gemeinsame Stellung, gepflegt durch fortdauernden, brüderlichen, mit allen Formen zarter Verehrung und inniger Liebe geführtem brieflichen Verkehr ist um so größer, je mehr Alle im Bestehen dieses Einverständnisses die reinste Quelle ihrer persönlichen Anerkennung finden.

Und so sind nicht nur alle Kräfte der französischen Nationalkirche, welchen Namen sie auch führen mögen, von irgend einer kirchlichen Behörde, von irgend einem Gliede des Klerus, sey es einem höhern oder niedern geleitet, sondern in letzter Instanz vom höchsten in wo nicht vollkommenem, doch äußerst merkwürdigem Grade gehandhabt. Die Macht des Ganzen erklärt sich aus keinem andern Umstande besser, als aus diesem.

Doch hier treffen wir bei einem Hauptpunkte an, die Stellung und die Verhältnisse der französischen Kirche zu ihrem Centrum, der römischen, und zum Staate.

III. Die französische Kirche ist ohnstreitig von allen Nationalkirchen diejenige, deren Verband einerseits mit Rom und anderseits mit dem Staate, mit der geistlichen und weltlichen Regierung von jeher am meisten besprochen, am genauesten bestimmt oder ausgesprochen und auf irgend eine Weise festgestellt worden. Aber es ist desohngeachtet ein beständiger Wechsel in demselben zu gewahren. Je nachdem die französische Kirche, die sich früher so gerne die gallicanische benannte, der geistlichen oder der weltlichen Regierung mehr bedurfte, schloß sie genauer an die eine oder die andere sich an; und sie selbst, diese zwei Mächte, zeigten sich in ihrer Stellung zu einander und in ihrem Verkehr mit der Nationalkirche fester oder zarter, waren nachsichtiger oder schroffer, je nachdem die eine der andern mehr oder minder bedurfte oder auch die eine der andern zu leisten vermochte. Von Jahrhundert zu Jahrhundert spiegelt sich immer wieder in der Geschichte der französischen Herrscher und der römischen Päpste, die jüngsten nicht ausgenommen, das wechselnde Verhältniß ab, das einst zwischen Karl dem Großen, Papst Stephan und und Papst Leo bestanden. Der Karl d. Gr. halte die französische Kirche ihren eigenen Gesang, den gallicanischen, eine gallicanische Messe, die der eifrige Fürst durch den gregorianischen Gesang und das gregorianische Hochamt ersetzte. Auch später noch hat sie eigene Gebräuche, Sitten und Einrichtungen befolgt, aber besonders auf die Gebräuche, als ein Palladium freier Bewegung und glorreicher Selbstständigkeit (*Libertés de l'église gallicane*) hohen Werth gesetzt. Die Bischöfe Frankreichs stellten besonders gerne an die Spitze ihrer Privilegien diese beiden Maximen: 1) Die Obergewalt des Papstes über die Bischöfe, denen der hl. Geist die Leitung der Kirche anvertraut, ist bloß in geistlichen Dingen verbindlich; in weltlichen sind sie den weltlichen Oberherrn den Gehorsam und den Eid der Treue schuldig. 2) In der Lehre sind seine Entscheidungen nur dann unverbesserlich (*irréformables*), wenn sie durch das Organ der Generalconcilien die allgemeine Zustimmung erhalten haben. Dazu kam der rein politische Satz: Könige und Fürsten sind nach Gottes Ordnung im Zeitlichen keiner geistlichen Gewalt unterworfen. Diese Grundsätze, welche Ludwig XIV. während seiner durch Ausdehnung des Königsrechts (*droit de régale*) auf alle Bisthümer mit dem Papste ausgebrochenen Fehde, auf's Bestimmteste durch Bossuet in der *Assemblée du clergé* von 1682 aussprechen, und von dieser Versammlung bekräftigt ließ — diese Grundsätze sind aber von Rom nie anerkannt, von Innocenz XI. im Gegentheil verdammt, von der französischen Kirche selbst nicht immer mit allgemeiner Sympathie gehandhabt worden. Von der französischen Regierung sind sie nur in Zeiten politischer Aufregung und des Kampfes gegen Rom bisweilen wieder erneuert und namentlich eine Zeitlang von Napoleon I. als ein durch den öffentlichen Unterricht dem Geiste der Nation einzuprägendes Gesetz vorgeschrieben, aber von andern Dynastien und in andern Umständen wieder so sehr auf die Seite geschoben worden,

daß der Gallicanismus zuletzt im Schooße des Klerus ebenso unwillkommen und viel fremder geblieben ist, als sein alter Gegner, der Ultramontanismus. Dieser Anschauung, oft so blind mißdeutet, ist durchaus nicht die Folge irgend eines Bedürfnisses der Unterwerfung, das überall selten ist, in Frankreich aber nirgends sich findet. Er ist erstens der natürliche Erfolg der Erfahrung, die seit mehr als sechzig Jahren die französische Kirche belehrt, daß sie, wo nicht ihre feste Stütze der Unabhängigkeit — denn diese Unabhängigkeit will und hat sie nicht — doch der Selbstständigkeit, die sie in hohem Grade genießt, eher im engeren Anschlusse an die Gesamtkirche und ihre unwandeltbare Regierungsform findet, als im Anschlusse an den Staat und an seine wandelbaren Formen. Hat doch eine dieser letztern sie mit Gut und Leben zu verschlingen getroht. Doch nicht jene veraltete Art von Ultramontanismus, die sich Alles von Rom und für Rom gefallen ließ, auch die Ausföhrung bedeutender Schätze jenseits der Alpen, und die Verzichtung auf wichtige Privilegien, sondern ein ganz anderer belebt die französische Kirche: ein solcher, der sich durch gutes Einverständniß mit Rom und unter Beobachtung aller Formen der aufrichtigsten Unterordnung, aber ohne Aufopferung irgend eines Vortheils vom Oberhaupt der Kirche höhere Achtung und vom Staate freiere Bewegung zu sichern versteht. Daß Rom es anders meine und mehr wünsche, daß aber der französische Episkopat, ohnerachtet häufigerer Besuche im Vatican, und größerer Hingebung als vormal, dennoch weiter nicht gehe als früher, beweist am schlagendsten die päpstliche Encyclique aux évêques de France, aus dem Anfange des Jahres 1853. Der französische Episkopat schreibt sich jetzt, wie immer, Rechte (attributions) zu, die ihm jure proprio angehören und nicht erst durch die Gnade des Papstes verliehen sind. Die Bischöfe sind nicht apostolische Vikarien, sondern die Nachfolger der Apostel von Gottes Gnade. Das herkömmliche Recht ihrer Sprengel können sie, wo es der römischen Tradition oder den päpstlichen Verfügungen aus irgend welcher Zeit nicht gleich ist, diesen gleich stellen, wenn sie es vorziehen: es steht dies nur bei ihnen. Die päpstlichen Entscheidungen (bullen) sind in Frankreich erst verpflichtend, wenn sie einmal vom Episcopate angenommen sind. Und so sehr jene Encyclique die Aenderung dieser Sachlage sich leicht zu machen scheint, indem sie letztere bloß als einen schwindenden Rest von Gallicanismus bezeichet, so erhebt doch aus dem Tone, in welchem sie klagt, daß es ebenso sehr der herrschende Sinn des Episcopats als sein wahres Heil ist, warum es sich handelt. Daß im alten Episkopat ein gar lebenskräftiger Gallicanismus noch übrig bleibt, geht aus eine viel leicht mehr aufregende als aufregende Weise aus dem feierlich gehaltenen Aufrufe des Clerus der Montals hervor (Coup-d'oeil sur la constitution de la religion catholique et sur l'état présent de cette religion dans notre France. Paris 1854). Der alte, ehrwürdige Prälat, bekanntlich einer der Ersten im Kampfe des Klerus gegen die Universität, erklärt darin unumwunden, daß alles Uebel, worüber er trauert, aus der Hintansetzung der Würde und Ehre der gallicanischen Kirche hervorgehe und daß diese Hintansetzung selbst aus unreiner Quelle, aus Lamennais fließe. „C'est à lui que remonte le mépris insensé du nom seul de l'église-gallicane.“ Ein anderes habe der Abt von Solesmes verfaßt. „Son livre sur la liturgie est la principale cause du bouleversement qui s'est fait depuis une douzaine d'années dans le cérémoniel religieux d'une partie de nos diocèses.“ Man solle von Rom aus nicht rein monarchisch verfahren. „La monarchie pure n'est au fond qu'un pur despotisme“ p. 16. Die päpstlichen Entscheidungen seien von höchster Kraft, aber nicht unfehlbar. „Nous reconnaissons sans peine que les décisions du Souverain pontife ont une autorité immense; mais nous n'accordons pas que cette autorité soit irréformable et pleinement infaillible, ... Il faudrait que le pape fût inspiré pour que ses réponses fussent regardées comme un oracle descendu d'en haut. Or il n'est point inspiré“ p. 46.

Doch dies ist, wie gesagt, die Stimmung, die Ansicht eines Mitgliedes des alten Episcopats, und wie wenig Echo sie im neuen findet, scheint aus den angeführten Thatsachen, wie aus einem bedeutamen Stillschweigen über seinen Aufruf deutlich hervorzugehen.

Die Stellung des Episkopats zum Staate hat durchaus denselben Gang genommen wie die Stellung zur römischen Curie. Inniger und gebundener dem Anscheine nach, ist sie in der Wirklichkeit unabhängiger und freier, eine sehr natürliche Erscheinung für denjenigen, der in der Ausbreitung, dem Einflusse des Christenthums und seinen Fortschritten den ersten Keim und die allmächtige Entwidlung so mancher Freiheiten in der politischen wie in der religiösen Welt erkennt. Inniger und gebundener als je erscheint die Stellung des Episkopats zum Staate auf den ersten Blick. Der Staat ernennt den Bischof, denn er schlägt ihn dem Papste vor und nimmt keine Weigerung entgegen. Er besoldet ihn, wie den ganzen Klerus, er regiert ihn durch das Ministerium der verschiedenen Culte; er baut und reparirt ihm seine Gotteshäuser; er nennt ihm die Priester, die er als aumôniers an alle öffentlichen Anstalten zu senden hat; er bewacht ihn und seine Leitung der Diöcese; er schützt durch Gesetz, Polizei, Armee und Magistrat sein Ansehen, seine Würde, alle Verrichtungen seines Amtes, sowie die aller seiner Priester und Untergebenen. Der Staat versetzt selbst die Bischöfe von einer Diöcese zur andern, oder befördert sie zum Erzbisthum, zum Cardinalat, denn keine andre als die vom Staatshaupte Bezeichneten, creirt der Papst zu Erzbischöfen und Cardinälen. Ungefällige, Compromittirte oder Widerspenstige weis der Staat auch zu beseitigen oder zu bändigen. Endlich kann kein Bischof eine Synode berufen ohne Erlaubniß des Staates. Aber doch ist dies Alles mehr Schein als Wirklichkeit. Ueber jede geistliche Ernennung, die durch den Staat geschieht, wird die Geistlichkeit selbst befragt. Der Staat kann aus Priestern Bischöfe machen, aber aus Laien keine Priester. Und selbst aus Priestern macht er keine Bischöfe, und aus diesen keine Cardinäle, ohne Vorschlag oder Zustimmung, wo nicht immer von Seiten der Geistlichkeit, doch immer von Seiten der kirchlichen Meinung. Bei allen Ernennungen von Geistlichen durch den Staat werden Geistliche vom Fürsten, seinen Ministern oder ihren Räten angehört, so daß es im Grunde doch die Geistlichkeit ist, die nicht nur sich selbst bildet und perpetuirt, sondern die auch, was sie in ihrem Schooße findet, zu den höhern und höchsten Stufen erhebt. Daß es nicht immer so war, ist eine anerkannte Thatsache. Daß in der Gegenwart durchaus kein Abbé de Choisy, kein Bischof Godeau, kein Cardinal Dubois mehr möglich sei, soll hier nicht behauptet werden; aber sicherlich wird unser Geschlecht keine Verirrungen dieser Art zu sehen bekommen. Besoldet auch der Staat und hat auch die Kirche ihre Reichthümer verloren, sie hat dadurch dennoch an Unabhängigkeit eher gewonnen: Qui terro a, guerre a. Sie ist vieler Sorge eben durch ihre scheinbaren Verluste entleibt, sowie großer Impopularität enthoben. Sie hat andererseits den Staat zu ihrem willigen Schaffner bekommen, zu ihrem großmüthigen Finanzminister, zu ihrem sorgsamem Bauherrn: sie ist um Vieles dadurch kirchlicher und geistiger geworden. So sehr auch der Staat die Maxime sich vorsagt, daß wer besoldet, auch befehlt, so befehlt er doch der Kirche durch das Ministerium des Cultus äußerst wenig. Dagegen bittet er um Gebete und Tedeums, um Segnungen und Einweihungen, um Vorschläge und Zustimmungen, und in allem Verkehr wühlt er immer, selbst wenn er im Namen des Fürsten sich ausdrückt, Formen und Andeutungen der höchsten Verehrung. So weit entfernt ist jeder Gedanke von wirklicher Herrschaft und eigentlicher Regierung in geistlichen Dingen, daß alles vom Staate Befohlene auf's Aeußere, Materielle sich beschränkt, circa sacra. Einen offenen Eingriff, eine sich noch so fein verbergende Einnischung in Lehre, Disciplin und Cultus, in's Innere und Wesentliche, von Seiten des Staates, würde weder der einzelne Bischof noch weniger der Episkopat, ja würde selbst der Geringste der Priester nicht gestatten. Jeder Einzelne fände für Widerstand, Schutz in den Grundsätzen und im Vorstande der Kirche.

Der Verlust einer Besoldung, der ohnedies nicht so leicht gefeßlich auszusprechen ist, wäre für Wenige ein Beweggrund der Unterwerfung gegen die Stimme des eigenen Bewußtseyns, für Keinen gegen die des Oberhirten. An Geld gebricht es der französischen Kirche für keinen ihrer Zwecke, wenn sie der öffentlichen Stimmung entsprechen. Widerstand zur Vertheidigung geistlicher Interessen, im Namen bischöflicher

Vollmacht und oberhirtlicher Verantwortlichkeit, ist gerade die charakteristische Erscheinung der Zeit. Und wie ausgebeutet der Kreis dieser Interessen ist, zeigt am deutlichsten der lange und endlich siegreiche Kampf des Episkopats mit dem Ministerium des Staates in den für unser Jahrhundert alle andern an Wichtigkeit übertreffenden, so tief in Geseze und Sitten, Verfassung und Regierung eingreifenden Angelegenheiten der gemeinschaftlichen Erziehung und des öffentlichen Unterrichtes. Ein Coadjutor Reg, an der Spitze des Volkes und der Stadtverordneten von Paris, dem Häksten Troz bietend und öffentlichen Krieg führend, wäre jetzt ein sonderbarer, undenkbarer Anachronismus; aber auf ihre Pflicht als Oberhirten im Namen Gottes sich berufend und von der stillen Zustimmung des Episkopats getragen, haben die beiden letzten Erzbischöfe von Paris unter sehr wechselnden Ministerien und verschiedenen Dynastien sich gegen König und Kammern selbst in geachteter, obgleich geahndeter Opposition gehalten. Selbst bei der feierlichsten Ercer, die das erneuernde Jahr mit sich führt, hat der Nächstste derselben, Erzbischof Affre, das Haupt einer neuen Dynastie bloß unter dem Prädikate „Prince“ begrüßt, mit Hintersetzung der neuen ihm gewordenen königlichen Würde.

Die Stellung der französischen Kirche und ihres Episkopats ist ganz einfach deswegen eine freiere und unabhängigere als früher, weil beide ihren Antheil an jenem Gange der Zeit genommen, der Alles unter gemeinschaftlichem Geseze regelnd, jedem seinen natürlichen bestimmten Spielraum gestattet. Weit freier ist jetzt unter dem Geseze, und nur unter ihm stehend jeder kaiserliche Gerichtshof, dessen Mitglieder alle vom Häksten ernannt werden, als früher irgend je ein aus hohem Adel und Großwürdenträgern nach Personen und angestammten Rechte zusammengetretenes Parlament. Eine *jussion royale*, ein *lit de justice*, wäre ebenso unmöglich, als die klassische Jagdpeitsche, und ein „grand-monier de France“ von königlicher Willkühr wegen einer Perleinschnur in Arrest verwiesen, ein noch undenkbarer Anachronismus. Aber in der Gesamtheit der neuen Zustände, im Herzen der neuen Welt, nicht in irgend einer vom Episkopate selbst gewählten Stellung ist der Grund seiner freieren Bewegung und seiner größeren Unabhängigkeit, dem Papste wie dem Staate gegenüber, zu finden.

Daß diese Unabhängigkeit nur eine größere Freiheit der Bewegung in besser und gefeßlicher geregelter Spielräume sey, ist schon angedeutet und geht auch aus der Art hervor, wie Lehre, Kultus und Disciplin in der französischen Kirche behandelt werden.

IV. Ihre Lehre ist natürlicher Weise nicht ihr ausschließlich eigen, sondern es ist die Lehre der Gesamtkirche, und bezeichnend für sie ist nur die Art, wie sie dieselbe darstellt, dem Nationalsinne anpaßt, dem Geschmade der Zeit, mit Bewahrung aller Unwandelbaren, zurechtet; ihr eigen ist nur die Wissenschaft und die Fertigkeit, mit welcher sie nach Umständen in systematischer oder populärer Gestalt, im akademischen, hemicetischen oder catechetischen Unterrichte oder in Schriften die Wahrheiten derselben darstellt, anknüpfend an die Wahrheiten, die ein unbestreitbarer Fortschritt in allen Gebieten des menschlichen Forschens durch glänzende Entdeckungen herbeiführt.

Im akademischen Unterrichte sind zwei Richtungen bezeichnend, eine alte und eine neue. Die alte ist die schon vor Entstehung der großen Scholastik sich ankündigende Liebe zur metaphysischen Spekulation, die eben deswegen schon sich älter erweist, als die Scholastik, da sie diese erzeugt hat, und Albert der Große wie Thomas von Aquino doch ohnstrcitig die ächten Söhne von Lanfranc und Anselmus, wo nicht von Berengar und Abälard sind. Sowie bei Thomas die Summa philosophica die nächste, die innigste Verwandte der Summa theologiae und die eine ohne die andere nur sein unvollständiges Wissen, der mangelhafte Spiegel seiner Lehre ist, so sind seit dem durch diesen immer noch befolgten und berühmten Lehrer geschlossenen Bunde Philosophie und Theologie vereint, vermischt und verwechselt geblieben; die Philosophie, nämlich in dem Sinne von Thomas genommen, wie sie in seinem bekannten Werke *de Veritate catholicae fidei contra Gentiles* von Summa philosophica, bestimmt ist. Die neue Richtung ist eine ganz soziale Befleißigung, die Wahrheiten der biblischen Lehre mit denen der allgemeinen Phil,

Kosmologie und Geologie in Einklang zu bringen, oder im Einklang mit den neuesten Fortschritten dieser Wissenschaften zu erhalten. Es werden daher diese Wissenschaften mit einem früher nicht gekannten Eifer in allen bedeutenden Schulen der Geistlichkeit gepflegt, und schon bezeugen sehr zu beachtende Werke den Erfolg dieser Richtung, auf die besonders Cardinal Wiseman von England aus, wo sie von jeher einheimisch waren, nicht ohne Einfluß geblieben. (Pradié, *Essais sur l'Etre divin, ou Recherches scientifiques des Lois universelles*. — Vgl. *Harmonie du catholicisme avec la nature humaine*, par M. de Challié.)

Wie sehr auch die alte philosophische Richtung gerade jetzt gefüllt und zunimmt, leuchtet ebenfalls aus mehreren theils bedeutenden, theils nur andeutenden Schriften hervor. (Programme d'un cours de philosophie, par l'Abbé Bourgeat. *Histoire de la philosophie orientale*, von demselben. Gratry, *de la connaissance de Dieu*. 2 Vol. in 8.)

Schon früher wurde diese Richtung zum Theil von Frayssinous und selbst von Lamennais, der einst eine so eifrig-kirchliche Epoche in seiner so anti-kirchlich geendigten Laufbahn zählte, hervorgehoben und von Affre (*Philosophie du christianisme*) sowie von Hrn. Batain, der auch die physischen Wissenschaften mit den philosophischen zur Ausbildung der Theologie verbindet, fortgepflanzt. Ihr spezieller Charakter ist indeß, daß sie mehr der nichtkirchlichen, der unabhängigen und selbstständigen Spekulation oder rationalistischen Metaphysik sich entgegensetzt, als an dieselbe versöhnend sich anschließt. Und wenn in einigen ihrer Erzeugnisse die apologetische Seite mehr hervortritt als die polemische, wie bei Hrn. Martin de Reirieu (*Exposition et défense des dogmes principaux du christianisme*, 1854), so führt doch am liebsten die andere das Wort. (V. *Les rationalistes et les traditionalistes, ou les écoles philosophiques depuis vingt ans*. — *L'Eglise ou les systèmes de philosophie moderne*. — *Origine des connaissances humaines d'après l'Ecriture sainte*. — *De la valeur de la raison humaine*) lauter Schriften vom Rev. Père Chastel, der nicht zu verwechseln ist mit dem durchaus verschollenen Abbé Châtel, Primat des Gaules von eigener Hand, wovon im Anhange das Nöthige gesagt werden soll.

Daß bei diesen beiden Richtungen keine der beiden Grundmaximen der katholischen Kirche von der französischen hintangeseht werden darf, erklärt Hr. Pradié, einer der thätigsten ihrer Befenner. „Der Grund der christlichen Lehre ist unwandelnbar, und entwickelt sich nicht (ne se développe pas — was wohl nicht den eigentlichen Gedanken des Verfassers ausdrückt, denn er denkt an Fortschritt); aber das Strahlen der Philosophie auf die Religion und das Strahlen der Religion auf die Philosophie lassen uns doch mit jedem Tage neue Gesichtspunkte in den Dingen erblicken, die sich indeß wirklich nicht ändern, weil sie in ihrem Wesen selbst unveränderlich sind.“ Der Titel und der besondere Inhalt einer Schrift von Dr. Newman ward Veranlassung zu dieser Erörterung. Sie konnten eine andere Ansicht begünstigen. Deshwegen setzt Hr. Pradié hinzu: Nur so weit und nicht weiter geht Dr. Newman in seinen *Développements de la Doctrine chrétienne*. (S. das Tagblatt *L'Univers* vom 8. Januar 1854). Es steht daher die „*Somme théologique*“ wie die „*Somme philosophique*“ von Thomas von Aquino noch vollkommen auf der Höhe des Tages und ein Lehrbuch von Bonaventura (*La théologie séraphique*) ist noch so zeitgemäß als im 13. Jahrhundert.

Da jede andere Ansicht unatholisch wäre, braucht diese Maxime auch keine Rechtfertigung. Daß aber ohnerachtet der alleraufrichtigsten Unterweisung unter dieselbe das Geseß des Fortschrittes seine Rechte behauptet und daß die Philosophie, auch nur zugelassen, dennoch überall ihr Daseyn verräth; daß also die französische Kirche in der Form, in der Darstellung der gemeinschaftlichen Lehre den hohen Anforderungen der Zeit zu entsprechen sich bemüht, geht aus allen ihren Bewegungen sowie aus vielen ihrer Leistungen hervor. Daß sie noch dazu unter dem Standpunkt keiner andern Nationalkirche zurückbleiben will, ersieht man aus ihren zahlreichen Uebersetzungen aus dem Englischen (unter andern aller Werke von Newman und Wiseman), aus dem Italienischen und Spanischen (beson-

ders der Werke von Balnès) und zum Theil auch aus dem Deutschen (unter andern einer der schönsten Schriften von Dr. Tholud).

Der akademische Vortrag vertheilt sich unter Seminarien, Fakultäten und eine Ecole des hautes Etudes. Da jeder Bischof in der Regel sich seine Geistlichen bildet, obgleich er bei Mangel an Candidaten auch Priester aus andern Sprengeln annimmt, insofern sie ein Exent vorzuweisen haben, hat jeder Sprengel ein höheres und ein oder mehrere niedrigere Seminarien, die auch geistliche Sekundär-Schulen genannt werden.

Die höhern Seminarien (*grands Séminaires*), die unter dem Vorsitze des Bischofs von einem Vorsteher (*supérieur*), einem Schaffner (*économ*) und einem Verwaltungsbureau geleitet werden, haben von fünf bis fünfzehn Professoren, für 50 bis 300 Jünglinge, die sie in folgenden Fächern unterrichten: *Ecriture-sainte*, dogme, morale, droit canon überall; Hebreu, Philosophie, Physique, chants, cérémonies, liturgie, cours préparatoire, histoire de l'Eglise, nach Umständen. In den an Deutschland gränzenden Sprengeln kommen Exegese und Pastoral-Theologie vor. In der Pariser Diöcese, wo die Priester der Congregation de St. Sulpice das Ober-Seminar übernehmen, werden Philosophie, Physik und Mathematik in der Abtheilung von Jssu gelehrt, die gleichsam ein Unterseminar bildet.

In derselben besteht ein *Séminaire des Irlandais* und eine Sekundär-Schule mit zwei Abtheilungen, die eine von 200 Schülern, und ein Institut *Slavo*. Viele Diöcesen besitzen auch mehr als eine Sekundär-Schule.

Höhere akademische Studien werden in den vom Stifter der kaiserlichen Universität gestifteten theologischen Fakultäten getrieben, die zwar im Aeußern vom Ministerium des öffentlichen Unterrichtes abhängen, welches die Professoren und Dekane derselben ernennet und besoldet, die Studienprogramme und die Diplome der akademischen Grade (*bachelier*, *licencié*, *docteur en théologie*) vistrirt. Aber die innere Leitung derselben steht bei dem Bischofe des Sprengels, welcher auch die zu ernennenden Professoren vorschlägt und überwacht, sowie er über jede bedeutende Angelegenheit mit Sorgfalt befragt wird. Die Zahl der Lehrstühle oder der Lehrfächer wie der Professoren — denn jedes Fach hat seinen Lehrer, und nie fielen es einem derselben bei zu gleicher Zeit, wie etwa in Deutschland, Moral und Dogmatik, oder Exegese und Kirchengeschichte lesen zu wollen, was geradezu als eine unbegreifliche Anmaßung erscheinen würde — geht von 3 zu 7. Es sind diese Fächer: *Ecriture sainte*, dogme, morale, histoire ecclésiastique et discipline, *Eloquence sacrée*, *Droit canonique*, Hebreu (nur in Paris).

Die Fakultäten, wenig zahlreich (nur in Paris, Rouen, Bordeaux und Lyon), und sehr wenig besucht, beim Episcopate beinahe bis auf den heutigen Tag eben so unpopulär als bei dem alten und neuen Klerus, sind in aller Wahrheit durchaus unbedeutend, trotz früherer Dekrete, da weder die Zeugnisse noch die Diplome, die sie erteilen, bei Beförderung zu kirchlichen Aemtern berücksichtigt werden. (*St. Discours prononcé à la Sorbonne par Mr. Maret, Doyen.*) Sie zeichnen sich auch vor den Seminarien, die Fakultät der Sorbonne in Paris ausgenommen, weder durch freiere Lehrart, noch durch höhere Wissenschaft aus, und nicht in ihren Hörsälen, sondern in denen einer vom Episcopate selbst gestifteten Anstalt soll für die höchsten Bedürfnisse der theologischen Speculation und der akademischen Erziehung gesorgt werden. Und wirklich ist diese Anstalt, die *Ecole ecclésiastique des hautes études* (zu Paris) eine wahre Huldigung dem Geiste der Zeit mit klarer Einsicht dargebracht. Auch ist die wohlverstandene Organisation derselben in der Wirklichkeit eine Huldigung dem wissenschaftlichen Supremat des Laienstandes dargebracht: nämlich die Schule, in zwei Klassen getheilt, die der Geistlichen und die der Laien, jede unter ihrem besondern Direktor, hat zu Lehrern zehn Laien, die alle bei der Universität das Diplom als *Docteur* oder *Licencié des sciences*, oder des *lettres* erhalten haben. Es war auch unablässiges Erforderniß, daß die Lehrer dieser Anstalt, die als Erziehler der dem Klerus anvertrauten Jugend den ausgezeichneten Meistern in den Schulen des Staates gegenüber gestellt werden sollen, sich derselben ebenbürtig erwiesen. Also Unterricht durch Laien, Erziehung durch Geistliche wäre die Forderung.

des Klerus. Wie weit die Schule vorangehen wird, läßt sich allerdings nicht vorhersehen, aber daß weder die Einsicht dessen, was die Zeit erfordert, noch die Thätigkeit im unternehmenen Werke abgehen, steht vor Augen. Schon jetzt zeugt davon Alles, was bei Gelegenheit des vom Erzbischofe von Paris jüngst veranstalteten Studiensestes, eine neue sehr merkwürdige und wohl folgenreiche Erscheinung, ausgesprochen und für die Zukunft gestiftet worden ist. Namentlich zeugt davon die Stiftung von jährlichen Preisen für die besten Abhandlungen aus dem höhern Gebiete der theologischen Spekulation und Pastoralkunde, eine Anstalt, deren Leitung einer geübten und geschickten Hand, einem mit hohen Ansichten geschmückten Geiste, dem Abbé Baintain, anvertraut ist.

Die homiletische und populäre Form ist bekanntlich der eigentliche Glanzpunkt in der Lehrart der französischen Kirche. Nicht nur hat die Natur selbst die Nation zur Rede jeder Art reichlich ausgestattet: sie hat ihr besondere Freude daran und eigenen Geschmack dafür verliehen. Jeder im Klerus und im Volke schließt sich gerne an die Muster des Alterthums und insbesondere an die der französischen Kirche selbst in ihrer schönsten Periode mit wetteifernder Begeisterung an, und jeder bestrebt sich außerordentlich eines schönen, hinreichenden Vortrags. Auf allen Stufen beeifert sich der Geistliche, mit feuriger Beredtsamkeit die Kanzel zu betreten, und er hat dazu nicht nur in den stehenden Festen, sondern auch in außerordentlichen Veranlassungen die lebhaftesten Aufforderungen. Die *Prédicateurs-missionnaires*, die im Innern anregen sollen und die etwas Erkaltenen, die Gleichgültigen, die Verirrten, die feindlich Gestellten, die Aufgeklärten, die Nationalisten, die Atheisten, die Materialisten, eines Bessern zu belehren haben, finden sich wirklich wie genöthigt durch den Reiz ihrer Worte, dem Ernste ihrer Lehre Eingang zu verschaffen. Nicht auffallend ist es daher, daß besonders in gegenwärtiger Zeit die Anzahl der ausgezeichneten Kanzelredner bedeutend ist, denn neben Ravignan, Lacordaire, Coeur, de Guerry und Dupanloup, früher Professor der geistlichen Beredtsamkeit, jetzt Bischof in Orleans, stellen sich Coquerneau, Baintain, Felly und eine ganze Reihe anderer, die in jeder andern Kirche weit mehr Anpreisung fänden.

Der populäre Vortrag der kirchlichen Lehre nimmt besonders gerne die Form von berathen Konferenzen an, bald mit der gebildeten männlichen Jugend, wie jetzt noch im Munde von Lacordaire, bald in Notre Dame, bald zu Nancy, Toulouse u., und früher im Munde von Senac, in der Kirche Saint Etienne du Mont; und 1811 Gravissinoux in Saint Sulpice. In einigen Diöcesen, z. B. der von Toulouse, sind besondere Übungshäuser für Prediger vorhanden (*Maison de prédications diocésaines et de retraites ecclésiastiques à Castres*). Keine besondere Veranlassung zu populären Ansprachen wird vernachlässigt; am meisten werden zu begeisterten Reden benutzt die heiligen Zeiten, Advent, Weihnachten, die Wochen vor Ostern, die Pfingsttage, das Frohnleichnamsfest, die Feste der Jungfrau, die durch das neue Dogma einen neuen Schwung erhalten und an die schon so viele Bräderschaften sich anschließen. (*S. La Revue de la Prédication contemporaine. Sermons, conférences, homélies, instructions, panégyriques et discours des meilleurs orateurs.*)

Die katechetische Lehrart zu ähnlichem Glanz nicht geeignet, vielleicht auch in Frankreich bis jetzt nicht so systematisch gepflegt wie in der katholischen Kirche Deutschlands, hat überall den Charakter der definitiven Bestimmtheit und unwandelbaren Festigkeit des Dogmas. Es ist dies ein nicht zu übersehender Vortheil im religiösen Leben des Mannes aus dem Volke, denn ein Jeder weiß da Rechenschaft zu geben von seinem Glauben in den Worten seines vollkommen ein- und auswendig gelernten Katechismus; und wenn wirklich wahr wäre, was Jouffroy sagt *Le catéchisme donne la solution de toutes les grandes questions* (*Mélanges philosophiques* p. 424), so wären wir eine in Metaphysik gar weit vorgerückte Nation. Der Katechismus gibt indeß Formen oder höchstens Glauben in Formen, aber nicht Lösung; und Glauben ist ja eben Annehmen ohne Lösung. Daß übrigens selbst im katechetischen Unterrichte, namentlich wie er in Normalschulen, in Lycées und in den Colléges von der Geistlichkeit erteilt wird, große

Berücksichtigung der herrschenden Denkart und ein aufrichtiges Streben den philosophischen Tendenzen der Zeit zu genügen, sich kundthue, ist nicht zu läugnen. Es ist der Geist der Nation seit einem ganzen Jahrhundert ein zweifelnder und prüfender, und dieser Thatsache wird auch ohne systematisches Verfahren unwillkürlich Rechnung getragen.

Diese große Richtung der ganzen Kirche wird also wohl ihren Zweck nicht verfehlen: sie wird Viele und Vieles gewinnen. Beides fängt schon an sich zu erweisen. Obgleich gar nicht zu läugnen ist, daß die alte Spannung zwischen den kirchlichen und philosophischen Richtungen, Endzwecken, Methoden und Schriften besteht, und daß ohnerachtet aller Concessionen und Nachahmungen sowohl von Seiten des kirchlichen Unterrichts als von Seiten des Staates, die Verschiedenheit und also die Opposition im Grunde des Herzens, im Wesen des Gedankens, sich erhält, sind doch Friedensworte und Harmonieklänge von bedeutenden Stimmen, um andre nicht zu berücksichtigen, an der Ordnung des Tages. An Jouffroy's Bekenntniß über den Katechismus schließt sich die Erklärung von M. Cousin über Religion und Philosophie vollkommen an. „La philosophie et la Religion, sagt der bekannte Vertreter einer gelehrten Schule, ne diffèrent que par les formes qui les distinguent sans les séparer“ (s. le Beau, le Vrai et le Bien 2. édit. p. 429), was auch seine Richtigkeit hat, wenn man nämlich unter Religion die philosophische versteht. Aber schwerlich läßt sich von der Lehre irgend einer Kirche behaupten, daß sie nicht anders sey als eine philosophische. Wenigstens würde die katholische Kirche nicht zugestehen, daß sie bloß die Philosophie sey unter anderer Form.

Katholisch ist in der That nur das, was in der christlichen Kirche von jeher, überall und von allen Gläubigen gelehrt worden, oder was geeignet ist, in Uebereinstimmung mit jenem gelehrt zu werden. Denn nicht darf vergessen werden der gemeinschaftliche Charakter aller Formen der Lehrart, der akademischen wie der homiletischen und katechetischen, der Charakter des schon Bestimmten, des nicht mehr zu Suchenden, des auf Ewigkeit Entschiedenen, also nicht mehr Auszumittelnden. Auf diesen Vortheil, der hoch angeschlagen wird in der Polemik der französischen Kirche, ist sie entschlossen, selbst in ihrem kühnsten Streben nach dem neuesten Wissen und nach der erhabenen Speculation nicht zu verzichten. Doch ist dieser Charakter nicht in dem Sinne zu fassen, als ob über alle Fragen entschieden, und als ob alle Dogmen jetzt schon aufgestellt wären. Eben die Freiheit in noch Zweifelhaftem ist das große Privilegium, das die französische Kirche so gerne in Anspruch nimmt. Und wie sehr sie es gebraucht, zeigen schon zu nicht selten über ihre Erzeugnisse von römischen Oberhirten ausgesprochenen Urtheile, Verurtheilungen, streng befohlenen Retraktionen oder angedeuteten Emendationen. In der französischen Kirche spielt in dieser Hinsicht eine sehr bedeutende Rolle. Sie erscheint gewöhnlich oft im Index, der freilich in ihrem Schooße kein großes Ansehen genießt, dem es war früher in Frankreich nicht angenommen, wie der obgenannte ehemalige Bischof von Chartres mit Recht behauptet. (S. Index librorum prohibitorum, bis zum Jahr 1853. Paris bei Vaghy.)

Daß aber demungeachtet die französische Kirche ihre Lehre sich nicht vorzureden läßt, sondern selbst die schon bestimmte als Eigenthum besitzt, geht schon aus der Maxime der Bischöfe hervor, daß sie nämlich als Nachfolger der Apostel ihr Amt im Namen des heiligen Geistes verwalten. Dies geht auch aus dem Umstande hervor, daß selbst der Pabst ihnen die Befugniß, zu dem noch zu Bestimmenden mitzustimmen, nicht bestreitet, sondern sie förmlich anerkennt, z. B. in der neuesten Encyclique, in welcher er sie zur letzten Versammlung nach Rom berief, um mit ihm das zu entscheidende Dogma über die „Unbefleckte Empfängniß“ zu bestimmen. War doch über und für diese Angelegenheit ein eigener Correspondent mit Frankreich in Rom ernannt worden, zum deutlichen Beweis, daß wenn auch die Entscheidung keinem General-Concilium aufgestellt werden sollte, doch anderer Seits auch der Pabst, auf keine bloße Congregation sich stützend, sie abnehmen wollte. Nun ist außer der italienischen Kirche, die eine Ausnahme ist, keine andere in solcher Anzahl von bedeutenden Persönlichkeiten berufen worden als die französische.

und doch wird demungeachtet von bedeutender Hand, Clausel de Montals, gegen Einführung einer ultramontanen Theologie und Verurtheilung der rein gallikanischen mit vieler Energie geschrieben. „*Tout l'enseignement des écoles sacrées de notre France est bouleversé. On a introduit dans les Séminaires une théologie où tous les principes ultramontains ont été insérés et qu'une main autorisée par je ne sais qui a envoyée dans les écoles cléricales*“ p. 60. Noch besonders erhebt sich der alte Bischof gegen das neue Kirchenrecht und findet, daß Rom sich eben so sehr verfehlt, indem es das mehr gallikanische Werk von Abbé Lequeux (la Droit canon) als wenn es die bessere ältere Theologie von Abbé Bailly in seinen Index setzt; er meint jenen Index „*dont l'autorité très-médiocre autrefois, est très grande aujourd'hui*“. Herr v. Clausel sagt noch mehr als tief. „*L'index n'est pas reçu en France non plus que dans d'autres pays catholiques*.“ Doch ist es Thatfache, daß ein in den Index eingetragenes Werk von einem schweren Schlag getroffen ist, denn es kann in keiner Schule eingeführt werden und findet im Zeitgeiste nicht mehr den Ersatz früherer Jahrzehnten, nämlich nicht mehr einen reichenden Absatz.

Dieselbe Stellung des Hinneigens zu Rom nimmt die französische Kirche in Hinsicht auf Disciplin und Cultus ein. Sie stimmt gerne mit Rom überein und ist dazu geneigter als je, aber doch im Bewußtseyn, daß sie es mit freier Ueberzeugung thut. Von alten Zeiten her hat sie ihre eigene Liturgie beinahe in jeder Diöcese. So hat auch jede ihre eigenen Gebräuche, Feste, Heilige, in der Hauptsache übereinstimmend, in den andern verschieden. Im höhern Maßstabe war dies bekanntlich der Fall mit den alten, berühmten Liturgien von Rom, Mailand, Gallien, Spanien. Zu jenen herkömmlichen Verschiedenheiten ansehnlicher Art sind nun im Laufe des 17. und 18. Jahrhunderts, und vielleicht etwas im Geiste des letztern, andere hinzugekommen, die einigen jetzt lebenden Mitgliedern des Klerus sehr mißfallen und sie zur unbedingten Annahme der römischen Liturgie bestimmt haben. Besonders haben die Bischöfe von Aniens (jetzt Erzbischof von Toulouse) und Mars (Beuvier, der jüngst in Rom gestorbene Verfasser einer der beliebtesten dogmatischen Handbücher) nebst dem Abbé Guéranger (Benedictiner von St. Maur) durch ihre fleißigsten Bemühungen um die Annahme der römischen Liturgie sich ausgezeichnet (s. La question de la liturgie réduite à sa plus simple expression par un chanoine, Paris 1854). Speziell handelt es sich um das Breviarium und das Missale. Die Sache ist also für die römische Curie von großer Bedeutung. Doch nicht deswegen, noch aus irgend einem vermeinten Unterwerfungstribe, sondern aus Ueberzeugung, im Interesse der Einheit, im Gefühle besserer Wahl und in Folge großer Abneigung gegen die obgenannten Aenderungen im Bréviaire und Missal, namentlich vom Jahr 1744, geht die Annahme in einer Diöcese nach der andern vor sich. Jene Veränderungen waren vorgenommen worden unter dem Vorgeben, die Feier des Gottesdienstes (l'office divin) in schönere Ordnung zu bringen, die Psalmen besser zu vertheilen, veraltete Legenden zu beseitigen, und verkommene Gesänge durch reinere Dichtungen zu ersetzen. Die zu beseitigende Liturgie ist also vergleichungsweise eine neue. Nun beschien zwei Bullen von Pius V. im Namen des Concils von Trident sein von ihm herausgegebenes Breviarium so wie sein Missale in allen Diöcesen einzuführen, wo nicht andere seit wenigstens zwei Jahrhunderten eingeführt sind. Die Bischöfe sind also sehr berechtigt, die ihnen beliebige Aenderung vorzunehmen, wie es schon früher zwei französische Synoden (die von Toulouse 1590 und von Narbonne 1609) beschlossen hatten. Sehr einfach tritt diese auswärts vielleicht ganz anders gedeutete Umgestaltung des Cultus in ein günstiges Licht. Man sehe darüber die Lettre pastorale et Mandement des vormaligen Bischofs von Carcassonne, jetzt von Coreux (Hr. von Bonnehose, Bruder des bekannten protestantischen Schriftstellers). Jener Hirtenbrief vom 5. Jan. 1854 ist wohl eins der merkwürdigsten Denkmäler dieser Art. Kraft dieser Akte werden nebst dem römischen Breviarium und dem römischen Missale auch das Rituale, Cereimoniale und die Gesänge der römischen Kirche in derselben Diöcese angenommen. Eine Uebersetzung des bekannten Werkes von Baldeschi Caerimoniale Romanum, von Abbé Favrel,

ist schon in der vierten Ausgabe erschienen (Paris 1854). Doch wird von gallikanischer Seite gar sehr über diese ultramontane Umwälzung und den Abbé de Selesmes, der sie hervorrief, geklagt.

Der Cultus der französischen Kirche zeichnet sich übrigens immer vor jedem andern durch das, was vom Nationalgeschmacke abhängt, aus, in den Städten besonders durch reichliche und elegante Ausschmückung der Kirchen, Kapellen, Altäre, so wie an vielen Orten, namentlich im Mittäglichen durch schönen Gesang, von dem mit großem Pöppe gefeierten Festlichkeiten, wozu oft auch dramatische Sänger berufen werden, nicht einmal zu reden. Daß diese Verufung und jene Ausschmückung hie und da den Strengern gelabelt werden, ist sehr erklärbar, aber doch bloß Ausnahme; so wie die beiden oft besprochenen Beispiele, die Kirchen la Madeleine und Notre Dame de Lorentz selbst nur Ausnahmen sind. Die Kathedrale Notre Dame dürfte eleganter gehalten werden und im Ganzen sind Bauten und Reparaturen, so wie Erhaltung kirchlicher Denkmäler sehr verständig und zweckmäßig unternommen, den Grundrissen der Kirche gemäß. Sie stehen unter der Oberdirection des Ministeriums der Culte und der Leitung einer Commission des arts et édifices religieux, die sich in drei Sectionen spaltet (Architecture et Sculpture, Vitraux peints et ornements religieux, Orgues et musique.) Die Ausführung der Beschlüsse geschieht unter Aufsicht von drei beigegebenen „inspecteurs des travaux diocésains,“ denen ihrerseits Diöcesan- und Präfectural-Commissionen aller Art, sowie achtzig Baumeister unter dem Titel architectes diocésains zur Seite stehen (s. Decret du 7. Mars et arrêté du 20. Mai 1853 sur le service des édifices diocésains).

Noch freier als der Cultus ist die Disciplin, bei der es Grundmaxime ist, daß Alles, was ihr durchaus angehört, dem Gebiete des Glaubens ferne steht, und daß es also nach Zeit und Ort wechseln kann, folglich jeder Nationalkirche, ja in allen secundären Dingen selbst jeder Diöcese überlassen ist. Die französische Kirche hat daher die allgemeinen Beschlüsse des Conciliums von Trident ohne die auf Disciplin sich beziehenden Kanones annehmen können. Doch da es eine andre Grundmaxime ist, daß die Kirche zwar alle Disciplinargeseze ändern dürfe, ohne das Dogma anzugreifen, aber dagegen nie ohne solche Geseze bestehen könnte, so hat die französische Kirche von jeher ihre eigenen, obgleich in gewisser Uebereinstimmung mit der Gesamtkirche, gehandhabt. Es haben dieselben in ständiger Zeit oft Schiffbruch und in philosophischer wenigstens Abbruch gelitten, und der Episkopat hat deswegen in den letzten Jahren sich sehr bemüht, sie auf Diöcesansynoden, welche die jetzige Regierung ohne Schwierigkeit ermächtigt, wieder aufzubauen, zu beschleunigen und zu vervollständigen. Bei der bedeutenden Rolle, welche eine feste Disciplin in jeder Kirche spielt, die auf kirchliche Sitte und geregelte Ordnung hält, sind diese Versammlungen wohl eine der folgenreichsten Erscheinungen unserer Zeit. Mit Sorgfalt geleitet, fassen sie unter bischöflichem Vorsteh nach präcisen Berichten und kurzen Erläuterungen bestimmte, selten bestrittene Beschlüsse und finden, ohne je Spaltungen zu veranlassen, freudige Zustimmung bei allen Synodalgliedern, so wie bei dem Clerus. Da sie nur auf Wiederaufbau und Entwidlung, nicht auf Neuerung und Umwälzung ausgehen; da auf denselben die großen Fragen über Lehre, Kirche, Papst und Kaiser oder Könige gar nicht vorkommen, sind ihre ruhigen Erörterungen mit den aufgeregten Debatten der Concilien des 15. Jahrh. eben so wenig zu vergleichen, als mit einem Kirchentage des evangelischen Deutschlands. Vielleicht nirgends besser als auf diesen Diöcesansynoden spricht sich der friedliche und jeder Macht der Zeit gegenüber nur Harmonie erstrebende Geist der gegenwärtigen französischen Kirche aus.

V. Es ist wirklich gegenwärtig Haupttendenz und Geist dieser Kirche, ihre grundsätzlich gewollte Herrschaft über die Gemüther auf dem Wege der Ueberzeugung, zwar unter Anwendung fester Mittel, nach unmandelbarer Lehre und bestimmter Regel, aber ohne materiellen Zwang, durch lichtvolle Aufstellung dessen, was ihrem Sinne nach die edelste Wahrheit ist, sich in ausgedehntem Maßstabe als je zu sichern. „Wir suchen die Apside,“

sagt eine der eifrigsten ihrer Glieder, »wenn man uns Tyrannei, Despotismus und brutale Gewalt vorwirft, in Gegenwart unserer offenen Kirchen, der Predigt des apostolischen Wortes, der blühenden katholischen Colléges, der freien und gedeihenden Genossenschaften des Glaubens.« Das Wort Toleranz wird auch gerne gespendet, obgleich die Stifter jeder Tifflenz immer noch sehr strenge behandelt werden. Nächst der deutschen ist wohl unstreitig die französische Kirche toleranter als irgend eine andere. Doch von Toleranz im protestantischen Sinne, welche ewiges Heil auch Christen eines andern Bekenntnisses zugesieht, kann selbst bei ihr grundsätzlich nicht die Rede seyn. Sie würde ja sonst aufhören, der katholischen Gesamtkirche anzugehören. Aber offener als je geht sie in die bessern Ansichten der Zeit über Gewissensfreiheit ein, wohlbegreifend, daß die Zeiten der Glaubensgerichte und Verfolgungen auf immer mit der wilden Barbarei verschwunden sind, die sie erzeugt hatte. Bei Gelegenheit wälzt sie mit Eifer von sich auf den weltlichen Arm, auf den schlimmen Zustand der allgemeinen Sitten und der Staatsgesetze alles Frühere, was der Geist der Humanität und das Wort des Evangeliums der Kirche selbst zum bitteren Vorwurf machte. Auch jetzt noch wird Alles dieser Art, was in Frankreich vorkommt, alle Schwierigkeiten und Hindernisse, welche andre Culte treffen, dem Gesetze überlassen und den Staatsgewalten zugeschrieben. Die französische Kirche läßt selbst die leiseste Anklage, die in diesem Sinne ertönt, sich nicht mehr zur Last legen. Die etwa einzelne zelotische Stimmen sich ausdrücken, überläßt sie ihrem Gewissen. Es ist dies ein höchst beachtenswerther Umschwung, dem selbst die Festigen und die Verspäteten in ziemender Form sich anschließen.

Doch auf geistliche Waffen und Kriege, auf wissenschaftliche Polemik, auf jenen eifrigen, thätigen Belehrungsfinn, dessen Uebergriße als Proselytismus so streng gerügt werden, wird keineswegs verzichtet. Dies erfordert schon »der Besitz ausschließlicher Wahrheit.« Und die protestantische Kirche oder einzelne Lehren, Anstalten, Erscheinungen, Lehrer, Mitglieder derselben sind natürlicher Weise der erste Gegenstand aller Anstrengungen, die versucht werden, um jene Wahrheit über Alle leuchten zu lassen. Davon zeugen Schriften, Reden und Arbeiten jeder Art (f. *Cattet, la vérité de l'Eglise catholique démontrée*, 2 vol. in-8. Paris 1854) — correspondances entre un prêtre catholique et un ministre protestant (le père Gantrelet et le pasteur Albaric) ou le principe de la réforme vingt fois démontré insoutenable et faux, Clermont-Ferrand 1853. Vergl. das *Journal l'Univers* vom 30. Nov. 1853 und 5. Jan. 1854). Auch die so scharf polemischen in Italien und Spanien gegen den Protestantismus gerichteten Schriften werden gerne übersetzt (f. Perrone, bekanntlich Rector des Collegio romano, le protestantismo et la règle de foi, trad. par l'abbé Peltier. 2 vol. Paris 1854. — Balmès, *Mélanges religieux et philosophiques*, trad. par Bareille. 3 vol. in-8.). Auch deutsche Polemik wird, wie das früher gesuchte Gastmahl Theobalds von Starck, immer noch in's Französische übertragen. Doch am meisten wird die englische übersetzt, besonders die Schriften der aus dem Puseismus hervorgegangenen Verfasser, da dieselben so zahlreiche und zum Theil so glänzende Eroberungen unter Geistlichen und Mitgliedern höherer Stände herbeigeführt haben. Mehr als irgend eine andre, die römische nicht angenommen, hat wohl die französische Kirche diese Erscheinung gefeiert. Fast alle Erzeugnisse von Pater Newman sind in's Französische übersetzt, erläutert, empfohlen und von seiner Belehrungsgeschichte begleitet eifrig gelesen worden. (S. besonders die Uebersetzungen und die daran sich schließenden Erläuterungsschriften von P. Jules Gondou.) Daß es bei dieser Polemik mit der Geschichte nicht sehr genau genommen wird, daß die Convertiten der Kirche, die das Wort führt, alle aus den reinsten Beweggründen, die der Gegner aus zweifelhaften oder selbst den strafbarsten handeln, ist bei solchen Streikern schon ausgemachte Sache. Der Geist der französischen Kirche hat seit Bossuet in dieser Hinsicht kaum einen fühlbaren Fortschritt gemacht (f. *Histoire de l'Eglise de France*, par Mr. l'abbé Guette, bis jetzt 9 Bände in 8.). Man kann auch wohl sagen, daß von den durch Bossuet aufgestellten Punkten, ohnerachtet aller historischen Erläuterungen, Berichtigun-

gen und Enthüllungen der Wahrheit auf alle mögliche Weise, keiner zurückgenommen worden. Noch jetzt bestehen bei vielen Gebildeten und selbst bei Gelehrten die alten Vorurtheile, Vorurtheile und Anklagen als Stereotyp-Artikel, und es bilden dieselben den eigentlichen Kern der Denkart über Alles, was außer der kath. Kirche sich bewegt oder was die Bewegungen der Zeit außerhalb derselben erzeugen.

Dieser Geist spricht sich natürlicher Weise auch in allen Werken der Kirche dahin aus, daß alle anderen von einem andern Sinne erzeugten und belebten Schöpfungen des christlichen Geistes als falsch in ihrer Quelle und gefährlich in ihren Erfolgen betrachtet, sowie jeder Beitrag und jede Theilnahme an solchen Anstalten vermieden werden. Da besonders gemeinschaftliche Studien für die Jugend, wo nicht gerade Hoffnung ist, die Dissidenz auf diesem Wege zu absorbiren, als höchst gefährlich betrachtet werden, so wird auch auf Werke der Trennung, auf gesonderte, rein kirchliche oder confessionnelle Lehr-Anstalten am meisten verwendet.

VI. Die Werke und Leistungen der franz. Kirche zerfallen in ältere, andauernde und neuere durch den Zeitgeist hervorgerufene. Die einen wie die andern schließen sich an Anstalten an, die dem Organismus der Kirche angehören, Anstalten, welche entweder von den Werken selbst erzeugt wurden, oder von denen die Werke ihr Leben erhalten haben. Sie lassen allerdings von den Anstalten sich leicht unterscheiden; man darf sie aber um so weniger pedantisch zu trennen versuchen, da die einen wie die andern oft durch denselben Namen (*oeuvres*) bezeichnet werden, und die Verwechslung, wenigstens das Ineinanderfließen beider aus der Natur der Dinge in die Sprache übergegangen ist. Voran stellen wir billigerweise die Werke christlicher Liebe, die Versorgung von Armen, Kranken, Wittwen, Waisen und Aller, die materieller Hülfe bedürftig sind. Es ist dies eben eine der Glanzseiten der französischen Genossenschaften, wenn diese prägnante Bezeichnung gebraucht werden darf. In der That sind wenige Nationalkirchen, die in dieser Beziehung so Vieles, unter so vielen, so schönen und zuvorkommenden Formen leisten. Nicht leicht wäre es, so wie übrigens hier zweckwidrig, ein vollständiges Verzeichniß aller Werke und aller Anstalten dieser Art, auch nur in der Hauptstadt, geben zu wollen. Aber laut muß es gesagt werden, daß nicht nur eine unermüdbliche Thätigkeit zu diesem heiligen Zwecke unerschöpfliche Opfer bringt, sondern, daß sie es auch nicht ganz ohne evangelischen Sinn thut. Daß dabei Kirchliches, und namentlich die Idee einer Heiligung durch gute Werke ihre Rolle spielt, und daß diese Idee mehr wuchert als selbst die Epistel von Jakobus es will, wer wird sich darüber wundern? Wo die Heiligung, als Büßung aus Furcht vor Gottes Zorn aufgefaßt wird, und wo liebevolle Mithätigkeit aus Hoffnung, Gottes Gnade zu verdienen, ihre Nahrung zieht, da kann jenes nicht fehlen. An Werken dieser Klasse nimmt daher nicht nur der Klerus, der dazu antreibt und sie listet, nimmt nicht nur die größte Mehrheit der geistl. Orden und religiösen Vereine, die sich besonders jenen Anstalten widmen, sondern auch die große Mehrheit der Laien aus allen Ständen Antheil. Reichliche Almosen, stehende Unterzeichnungen, bedeutende Vermächtnisse an Geld, Gütern und Häusern werden der Kirche gerne dargebracht. Von persönlicher Theilnehmung an diesen Werken sich fernhalten, stellt in ein falsches Licht, während Theilnahme daran sehr gesucht und geehrt wird. Wenn es in den ältern Zeiten für die reiche Aristokratie eine verpflichtende Sitte war, durch Vermächtnisse und Stiftungen dieser Art sich selbst, seinen Namen und seine Familie in gehörigem Ansehen zu erhalten, so ist es jetzt für die ganze vermögende Klasse nicht zu verkennende Schuldigkeit, an Werken der Liebe sich namhaft zu betheiligen. Ja selbst in Tagblättern, also nicht nur an der letzten Ruhestätte, ist es wie eine stehende Lobpreisung für Verstorbene, daß sie die Armen der Parochie reichlich bedacht haben. Wo die Verstorbenen es vergessen, helfen die Gebliebenen nachträglich aus. So will's die Sitte.

Veinake eben so zahlreich sind die Anstalten und eben so wohl berechnet und sorgfältig vollbracht sind die Werke der Liebe für geistige Versorgung, Besserung von Sträflingen, Aufnahme von Neuen, Bekämpfung von Verirrten, Bewahrung von Verlassenen

jedes Geschlechtes und Alters. Und auch hier muß es laut bekannt werden, daß die meisten dieser Anstalten sehr praktisch geleitet sind, daß nicht nur der rechte Sinn zu solchen Aufgaben, sondern eine bewundernswürdige Geschicklichkeit, die Frucht langer Erfahrung, und eine durch die feste Auctorität der Kirche so wie durch den einfachen Ernst der äußern schon durch das Costüm begünstigten Haltung die so namhaften zu wenig gekannten Leistungen dieser Art begünstigen.

Im Auslande wie im Inlande hat sich vielleicht die französische Kirche durch andere Werke, durch ihre Belehrungs-Versuche unter nichtchristlichen Völkern am meisten Ehre gemacht. Davon sind die alten *Lettres édifiantes* ein dauerndes Denkmal, wie Vieles auch an der frühern, von einem berühmten Orden bisweilen befolgten Methode von einem andern Orden getadelt worden ist. Unermüdlieh stellen sich willige, bis zum Märtyrthede entschlossene Arbeiter in's große Aertnfeld, und begeben sich zu allen nichtchristlichen Völkerschaften mit allem dem Eifer und der Geschicklichkeit, die sie im Mutterhaufe empfangen haben. Eine achtbare Reihe von Vereinen beschäftigt sich beinahe ausschließlich mit Vorbereitung der zu diesem Werke Versenden. An der Spitze derselben steht die *Congrégation des Prêtres de la Mission*, die Gesellschaft der Lazaristen, die mit dem alten Ritterorden von St. Lazarus nicht zu verwechseln ist. Es zählt dieselbe unter einem *Supérieur général* sieben Directoren, ein Seminar zu Paris mit fünf Professoren, Stationen in Constantinopel und Salonichi, ein Collège zu Bebel am Bosporus, zwei Posten in Griechenland, ein Haus und ein Collège in Smyrna, fünf Stationen in Syrien, eine in Persien, drei apostolische Vicariate und ein Bisthum in China, Niederlassungen in Abyssinien und Aegypten, in letzterm Lande ein Collège. Viel bedeutender und zahlreicher sind ihre Anstalten in Amerika, besonders in den Vereinigten Staaten, wo sie zu ihren vierzig Aposteln, die allen Nationen Europa's angehören, noch fünfundsiebenzig Studenten gewonnen, und in Brasilien, wo sie drei Hauptanstalten, ein Hospitium, ein Seminar und eine Mission besitzen. Nächst dieser steht das *Séminaire des Missions étrangères*. Im Jahr 1663 gestiftet, 1792 abgeschafft, 1825 wiederhergestellt, zählt dasselbe unter einem *Supérieur* und sechs Directoren, welche die Studien und Verwaltung von der Hauptstadt aus leiten, Stationen auf Korea, in Japan, Randschurien, China (13, wo Bischöfe, Coadjutoren, apostolische Vicare und Präfecte, 16 an der Zahl, sich finden) und Indien, d. h. Pondichéry, Maïssour und Coimbatour (wo ebenfalls drei apostolische Vicare mit bischöflicher Würde arbeiten). Die *Congrégation du sacré coeur et de l'adoration perpétuelle* hat ras Picpus ein Seminar mit neun Professoren der Theologie und Philosophie unter einem *Supérieur général*, und in Issy ein Noviciat unter drei Professoren. Sie zählt mehrere Anstalten in Frankreich, Belgien, Chili, Peru, Californien, und übernimmt auch in Ost-Oceanien die Missionen, welche ihr von Rom übertragen werden. Auch mit Unterricht in den Colléges befaßt sie sich gerne. Die *Congrégation du Saint-Esprit et du Saint-coeur de Mario*, die 1703 gestiftet, 1792 untertrübt, 1805 und 1816 wieder hergestellt und 1848 mit der von Libermann 1841 errichteten *Congrégation du Saint-coeur de Mario* vereint worden, hat seit dieser Zeit eine bedeutende Ausdehnung gewonnen. Sie zählt unter der Leitung eines *Supérieur général* und vier Assistenten, in Paris ein *Séminaire colonial* unter sieben Professoren, ein Reisehaus bei Amiens unter fünf Professoren, ein Haus in Bordeaux, ein Noviciat und ein den *Frères de Lamennais* anvertrautes Collège in Pleürmel, das von einem Bruder des berühmten Schriftstellers gestiftet worden. Sie besitzt Stationen in beiden Guineen, in Senegambien, am Senegal, mit zwei Bischöfen und einem apostolischen Präfecten; eine Direction des Seminarius auf Martinique, eine Direction des *Klein-Seminarius* auf Guadeloupe; zwei Genossenschaften von Missionären auf der Insel Bourbon; eine andere in der *Guyane française*, zwei auf der Insel Maurice (englische Colonie). Außer den Colonial-Bisthümern werden auch mehrere apostolische Präfecturen durch diese Congregation bedient, und von der Bedeutung dieser Präfecturen macht man sich einen etwas bestimmteren Begriff, wenn man bedenkt, was diejenige von Ouhane

4. B. zu regieren hat: nämlich siebenzehn Priester; verschiedene Anstalten der Brüder des christlichen Unterrichtes; vier Pensionnate der Schwestern von S. Joseph von Cluny; eine »Leoproserie« unter denselben Frauen; fünf Anstalten, die unter den »Sœurs de S. Charles von Chartres« stehen, welche auch die »Etablissements pénitentiaires« übernehmen haben. Von ähnlicher Wichtigkeit sind die Leistungen der andern Präfecturen, denselben Orden anvertraut. Die Jesuiten verwalten nur die Präfectur der kleinen Madagaskar-Inseln. — Die Société des prêtres de la miséricorde, die 1834 gestiftet und der Propaganda in Rom affiliirt worden, bereitet unter der Direction des Centralhauses in der Hauptstadt, in einem Noviziat zu Orleans, und in ihren Anstalten von Bordeaux, New-York und Saint-Augustin in Florida geistliche Arbeiter für Missionen im Vaterland und im Ausland vor, aber auch Lehrer für lateinische Schulen und Prediger oder Directoren für jene außerordentlichen geistlichen Uebungen, die in der französischen Kirche so beliebt sind. Bekannt ist, daß sie unter sehr verschiedenen Formen und in gewissen Provinzen auch für Frauen veranfaßt werden, ohnfeindlich ein Mittel großen und heilsamen Einflusses bei Laien, Ordensgliedern und Priestern, wo sie in evangelischem Sinne geleitet werden.

Daß auch Frauenvereine an diese Missionswerke sich anschließen, ist zwar schon angedeutet worden, verdient aber doch besonders noch hervorgehoben zu werden. Es ist dies namentlich bei den Stationen in Indien der Fall, wohin das Frauenkloster des Bon Pasteur von Angers eine Anzahl der Seinigen regelmäßig absendet. Auch andre nicht besonders oder nicht auf eine allgemein bekannte Weise mit Missionswerken beschäftigte Orden haben in verschiedenen Gegenden nicht ganz unbedeutende Posten. So namentlich die Capuziner, welche zuerst in Trebizonde (so schreiben sie), und hierauf in Ezyrum (dem ehemaligen Ars Romanorum), wo über fünfhundert vereinigte oder katholische Armenier wohnen, mit vieler Anstrengung, unter Begünstigung des französischen Consuls, H. de Chaulaye, eine rasch voranschreitende Niederlassung errichtet haben. Auch hier ist die Schule die Vorhalle der Kirche; auch hier gibt eine Katechetenschule vielleicht Anlaß zu einer gelehrten Schule.

Indeß sind unter allen kirchlichen Werken und Anstalten diejenigen die beliebtesten und wichtigsten, die wo nicht Kinder eines ganz neuen Geistes, doch eines am meisten erneuerten Sinnes sind, und welche für die Bedürfnisse der Zeit am besten berechnet, den Einfluß der Kirche am meisten befördern: wir meinen diejenigen, die Erziehung und Unterricht zum Hauptgegenstande haben.

Von jeher hat in Frankreich die Geistlichkeit, unterstützt von den religiösen Vereinen beider Geschlechter, die Bildung der Jugend aller Stände als Verpflichtung und Vorrecht in Anspruch genommen. Selbst bei der Stiftung der mit aller öffentlichen Erziehung beauftragten kaiserlichen Universität war es eine Lieblingsidee des erlauchten Stifter's, ihren Gliedern den Geist einer Congregation, mit Cölibat, einzubauhen. Wir haben hierüber besondre Dokumente von einem Vertrauten der innern Verathungen zur Ansicht erhalten. Doch über beide Punkte konnten nur halbe Maßregeln genommen werden, und da der herrschende Zeitgeist das Gegentheil forderte, nämlich eine Laiendirection und einen weit mehr nationalen als kirchlichen Sinn, brach frühe schon der Zwiespalt zwischen Universität und Klerus aus, obgleich manche Geistliche auf alle, auch die höhern Stufen der Verwaltung und des Lehramtes berufen wurden. Bekannt sind alle die Formen, welche der immer bestimmter sich gestaltende Kampf, von 1808 bis 1848 genommen hat; weniger die gewandte Thätigkeit, mit welcher vom Klerus die Freiheiten der letzten Zeit benützt worden, um eigene Anstalten, eine eigene Verwaltung, eine klein geistliche Universität, der größer, so schwer anlagten, nicht in allen Stücken unschuldigen, aber durchaus weber der Kirche noch dem Christenthum feindlichen, obgleich noch lehterem in seinen Quellen wenig forschenden Universität gegenüber zu stellen. Beter an Fleiß, noch an Geschid, auch nicht an Opfern, hat ein bedeutender Theil, ja die Mehrtheit des Klerus es ermangeln lassen, um einen eignen Cyklus von kirchlichen

Unterrichte zu veranstalten. Eben im Augenblicke, wo ihm die Thore der gemeinsamen Nationalerziehung am weitesten geöffnet wurden, hat er sich eigene zu öffnen gewußt, und so ist zur Hebung und Belebung beider Systeme eine ganze Reihe von collèges catholiques und von maisons d'éducation dirigées par des ecclésiastiques seit dem Gesetz vom 15. März 1850 entstanden. Schon sind 52 Diöcesen mit Schulen und Erziehungsanstalten unter verschiedenen Benennungen versorgt: Pensionnat, Pensionnat secondaire, Pension primaire, collège, collège ecclésiastique ou catholique, collège libre, collège diocésain, collège de la Providence, Institution, Institution libre, Institution catholique, Institution ecclésiastique, Institution diocésaine oder bloß Maison d'école. Einige dieser Diöcesen zählen schon mehr als eine dieser Anstalten, das Erzbisthum Cambrai nicht weniger als fünfzehn. Das einfache Haus von Annonay hat unter einem Principal und drei Directoren achtzehn Professoren, worunter welche für neue Sprachen, die englische, deutsche und italienische. Es sind dies ohnstreitig glänzende Anfänge für eine in der Geschichte der allgemeinen Kirche nicht gewöhnliche, mit ebensoviel Freimuth als Bestimmtheit unternommene Gegen-Reform gegen das ganze vom Staate selbst unterhaltene und verwaltete Unterrichts- und Erziehungswesen. Ein schnelleres Gedeihen des Werkes wäre kaum denkbar.

Daß mehrere der genannten Congregationen mit Bildung von Lehrern sich eben so gerne beschäftigen als mit der von Missionären, ist von uns schon angedeutet worden. Es hat aber außerdem der Erzbischof der Hauptstadt mit Zustimmung des Klerus noch eine besondere Normalschule gestiftet (Ecole des Carmes) und es erregt dieselbe große Erwartungen. Die höhern Facultäts-Studien des Rechts und der Medicin, so wie die der Special-Institute für die verschiedenen Fächer der Staatsdienste, müssen allerdings dem Staate überlassen werden; doch zieht die Kirche durch ihre zahlreichen Vereine die flutende Jugend auch aus dieser Sphäre in die ihre und in ihr Wirken hinein. Namentlich zählt die Genossenschaft von Saint Vincent de Paul eine bedeutende Anzahl von Studenten, und es ist das hier angeregte religiöse Element durchaus nicht zu verkennen. Auch steht ein höchst bedeutender Theil der Volksschulen beider Geschlechter beinahe ausschließlich unter der Leitung der Kirche und ihrer Vereine. So reichlich auch der Staat, die Departemental- und Municipal-Verwaltung oder einzelne Wohlthäter für diese Schulen fleuern, und so sorgfältig sie sich das Aufsichtsrecht über gute Ordnung und hinreichende Salubrität der Schulräume vorbehalten, so nehmen sie doch an der innern Leitung derselben keinen wirklichen Antheil: der Haupteinfluß bleibt hier dem Klerus. Denn die Oberherrschaft des Ganzen kommt dem Episkopate, die Bestimmung des Lehrplanes und der Methode, wie die Vorfertigung oder die Auswahl der Lehrbücher den Vorstehern der zahlreichen Genossenschaften zu, die ihren Sitz zum Theil in der Hauptstadt, theils in bedeutenden Provinzialstädten haben. Sie alle sind den Häuptern der Diöcesen untergeordnet, können aber doch in ihrer Sphäre sich noch mit ziemlicher Freiheit bewegen. Das Institut général des frères des écoles chrétiennes ist in der Hauptstadt wie ein kleines Ministerium. Ebenso bedeutend ist die von Lasalle gestiftete Société des frères de la doctrine chrétienne, deren Hauptsitz in Passy sich befindet. Mit ihnen theilen die Leitung der Volksschulen die Frères de l'instruction chrétienne, deren Mutterhaus zu Saint-Laurens-sur-Sèvres, Diöcese Luçon; die Frères de S. Joseph, de Sainte-Croix du Mans; die Frères de Lamenais, die Frères de S. Paul-trois-châteaux; die Frères de la société de Marie; die Frères de Marie oder de l'Institut de Marie.

Nicht geringer ist die Anzahl der Anstalten und der Arbeiterinnen für die weibliche Jugend. Schon ist angedeutet, daß die Mehrzahl der Frauengenossenschaften mit Unterricht und Erziehung sich thätig befassen und sich dabei nicht auf die ehemals so bevorzugten höhern Stände beschränken, sondern ihre Pflege auch den Kindern des Volkes zuwenden. Wo nur eine etwas bedeutende Gemeinde sich findet oder auch eine ganz geringe zu einem hinlänglichen Opfer sich versteht, findet sich bereitwillig eine oder mehrere Schwestern für die Errichtung einer Mädchenschule oder einer Salle d'asile. Der Um-

stand, daß die gewöhnliche Regel der diesem Dienste sich widmenden Frauen das Zusammensein von wenigstens zweien erforderte, damit die eine die Handhaltung und die andre das Lehramt desto ungestörter führe, erschwerte früher ihre allgemeine Verbreitung, so wie die oft hochgespannten Forderungen der Prüfungsbehörden. Beidem ist abgeholfen durch Aenderung der Regel oder Stiftung neuer Vereine und die Befähigung, daß die Lettres d'obédience schon zum Lehramte der niedern Stufe befähigen. Durch Anzählung wie durch gewissenhafte Erfüllung ihres Wirkungskreises zeichnen sich besonders aus die Filles du Saint-Esprit, welche die Armen auf dem Lande in ihren Wohnstätten auffuchen, Ouvroirs, Salles d'asile, Pensionnate und Schulen halten. Im Jahr 1706 gestiftet, 1810 erneuert und vorzüglich in der Bretagne, um ihren Hauptitz, Saint-Brieuc, thätig, zählt der Verein 384 Glieder in 105 Anstalten. Für die spezielle Frage der Volksbildung vom religiösen Standpunkte aus höchst interessant, aber hier nicht in ihrer Stelle wäre die vollständige Aufzählung und die rein evangelische Würdigung aller pädagogischen Niederlassungen und Leistungen dieser für die Kirche so wichtigen, bei weitem nicht genug gekannten Genossenschaften.

An Werken und an Anstalten der Liebe und der Wohlthätigkeit, der Rettung und Belehrung, der äußern und innern Mission, des Unterrichtes und der Erziehung ist wohl kein andrer Theil der katholischen Kirche reicher als der französische, und dies ist unstreitig das einfache und glänzende Mittel, welches ihn nach revolutionärer Auflösung und augenblicklicher Unterdrückung schon nach einem halben Jahrhundert nicht nur wieder auf den frühern Fuß, sondern auf eine ungemein höhere Stufe gestellt hat. Nicht als ob dabei die Restauration vom Staat und der Hand eines mächtigen Herrschers allzu gering sollte angeschlagen; nicht als sollte hiemit gesagt werden, daß diese Werke etwas ganz Neues wären: nur dies soll behauptet werden, daß viele davon neu, und daß alle mit einem neuen Geiste befeelt sind. Und eben dieser doppelte Charakter des ganz Neuen und des Neuen im Alten gibt die richtige Erklärung der großen Thatfache. Auch darf ohne Anstand behauptet werden, daß, welches auch Organismus, Handhabung der Kritik, Lehre, Cultus und Disciplin oder Geist und Richtung einer Kirche seyn mögen; wie sehr sich in diesem Allem Festigkeit, Geschicklichkeit, Kunde aller Schwächen und aller Stärken des menschlichen Herzens vereinigen mögen, dennoch ihre Gesamtstellung und ihr Gesamteinfluß, zuletzt am meisten von ihren Anstalten und ihren Werken abhängen, mitabgegriffen freilich den Geist, der sie befeelt.

VII. Die Gesamtstellung der französischen Kirche läßt sich am besten in den Worten zusammenfassen, daß sie überall in allen Zuständen, Tagen und Verhältnissen des franz. Volkes vertreten wird. Sie steht als *Chapitre impérial* an der Gruft der dahin gegangenen Dynastien, als *grands-aumônier* im Palaste der herrschenden. Im Senat, wo sie allein durch ihre Geistlichkeit vertreten ist, nehmen ihre Cardinäle die erste Stelle ein. In der Armee, und auf der Flotte ist sie allein zu officieller Seelsorge berufen, während protestantische Geistliche bloß ermächtigt sind zu freiwilligem Dienste. Bei allen öffentlichen dynastischen Akten hat sie allein zu amtiren. Bei allen *rentrées* der Staatsbehörden und der Magistratur werden nur ihre Gebete (*la messe du Saint-Esprit*) vorgelesen: ausgenommen sind bloß die politischen und dynastischen Feierlichkeiten, an welchen alle Culte sich betheiligen. Sie sitzt nicht nur im Obersten Rath des öffentlichen Unterrichtes (*conseil impérial de l'Instruction publique*), sondern auch in allen *conseils académiques* und in den *Conseils* jedes Departements, in einer Stellung und Bedeutung, die den Kirchen der Minorität nicht zukommt, sie hat dazu noch, wie vorher gezeigt worden ihre eigenen Unterrichts- und Erziehungshäuser, ihr eigenes Lehrpersonal und ihre besondere Verwaltung. Sie steht nicht nur an der Spitze der religiösen Bildung der Nation, sondern sie ist Herrin und Führerin dieser Bildung, über welche sie allein entscheidende Stimme hat. Sie spielt überhaupt durch große schriftstellerische Thätigkeit, durch eine reiche kirchliche Literatur, durch Erzeugnisse über alle Theile des menschlichen Wissens, selbst durch Betheiligung an der Presse des Tages, eine namhafte Rolle. Alle

politischen Blätter ohne Ausnahme gehören ihr an, und nie hat eine akatholische unter den großen Zeitungen sich länger als auf ein Paar Monate Daseyn zu verschaffen vermocht. Mit einem Worte, ist auch nicht die katholische Kirche mit der französischen identisch, so ist doch die französische Nation, obgleich nicht in ihrem Geseze, doch in ihren Sitten und Gebräuchen katholisch. Vor dem Geseze sind alle Culte gleich; aber von einer wirklichen Gleichstellung des Klerus der verschiedenen Culte oder von einer falschen Gleichstellung der verschiedenen Kirchen kann in den Sitten eben so wenig die Rede seyn, als im Budget, worin für die katholische Kirche zweiundvierzig Millionen Francs, für die akatholischen zusammen anderthalbe ausgesetzt werden. Die Sitten sind allerdings nicht katholisch im alt-spanischen, italienischen oder selbst alt-französischen Sinne, und es hat schon das Ende des achtzehnten Jahrhunderts beinahe so viel Licht in die öffentliche Denkart gebracht, als der Anfang des neunzehnten in das allgemeine Gesez. Denn nicht nur hat das achtzehnte Jahrhundert das neunzehnte ja herbeigeführt, sondern schon die philosophische Forschung des siebzehnten und selbst die religiöse Polemik des sechzehnten haben der französischen Nation einen reinern Sinn für historische Prüfung und freie Forschung eingeplant, die sie dem Protestantismus in manchen Ansichten sehr nahe gebracht, insoferne nämlich Protestantismus Opposition gegen Auctoritätsdogmen und Glaubenszwang bedeutet. Dennoch muß man über den wahren Charakter dieser protestirenden Sinnesart sich ja nicht täuschen. Die Reformation, als Lehre oder Gottesdienst aufgefaßt, mit einem Worte, der nicht politische, der evangelische Protestantismus, so sehr auch einzelne seiner Befenner geehrt, einige seiner kritischen oder philosophischen Tendenzen, ja seine ganze Einwirkung auf Bildung, Wissenschaft und öffentlichen Wohlstand mögen anerkannt werden, ist im Ganzen dem Herzen des Volkes so wenig genehm, daß noch immer gegen denselben die ältesten Vorurtheile und die aufrichtigste Abneigung bestehen. Daß die Stellung, welche der Klerus gegen denselben behauptet, nur der gesteigerte Ausdruck dieser Denkart ist und auf Fortpflanzung derselben den größten Einfluß übt, dessen hat er durchaus kein Fehl, da er sich aus dieser Haltung eine seiner ersten Pflichten macht. So wie er gegen jede von der Kirche unabhängige Philosophie, gegen jede von dieser allein ausgehende Wissenschaft oder Praxis, Moral oder Politik sich äußert, so ist er auch gegen jede von ihr unabhängige Theologie gestimmt. Gegen die Letztere schreitet er nicht minder eifrig als gegen die erstern ein. Und groß ist durch seinen Einfluß der Gesamt-Einfluß der Kirche. Doch müssen wir uns hüten, diesen zu überschätzen. Wir wollen hier die Beschränkungen, die Grenzlinien genauziehend, die Wirklichkeit vom Scheine trennen. Der Einfluß der Kirche bleibt sehr unter seinem Ideale, denn dies geht grundsätzlich auf vollkommene Feststellung der Lehre bei allen Gläubigen und auf vollständige Leitung des religiösen Lebens. Von diesem Ziele nun steht die französische Kirche vielleicht ferner als jede andere, so groß ist die Anzahl derjenigen ihrer Mitglieder, die bloß an's Äußere sich anbequemen, dem Innern, der Ueberzeugung, zum Theil oder selbst größern Theils, sich entziehen, und der That, der Praxis, sich nur in der Noth, nur zum Scheine und nur wo Gewohnheit, Sitte, Familien- oder Staats-Rücksichten es gebieten, sich unterwerfen. So bedeutend aber die Anzahl dieser Widerspenstigen oder Unzuverlässigen, die übrigens in keiner Kirche fehlen, unter dem männlichen Geschlechte und in gewissen Ständen auch seyn mag, so ist sie in andern, und unter dem weiblichen Geschlechte doch eine seltene Ausnahme. Im Allgemeinen behauptet die Kirche nicht nur in ihren Grundsätzen, sondern auch in ihren Werken ihren idealen Einfluß. Wir sagen idealen, denn sie capituliert mit Keinem, und steht ihre Lehre, wie ihren Cultus und ihre Disciplin, die sie als heilig und als unerschließlich hinstellt, als solche von der öffentlichen im Lande, in seiner Denkart und seinen officiellen Organen wirklich herrschenden Meinung bingegenommen und getragen. Auch ist ihr nicht nur die ganze religiöse Erziehung und Bildung, sondern selbst die Leitung des innern Lebens, ja des innersten, theils geliebt, theils wieder geworden, und zwar in mancher Rücksicht in einem weit höhern und festeren Grade als z. B. im leztverflorenen Jahrhundert. Es darf dieser rein moralische, zum Theil durch

rein politische Zustände herbeigeführte Umstand, durchaus nicht übersehen werden, denn mehr als jeder andre erklärt er die großartigen Unternehmungen und das ganze Wollen der Kirche. Er hat auch seinen entscheidenden Antheil an der Erscheinung, daß in der französischen Kirche kein nicht-kirchliches oder nicht-geistliches Mitglied sich je erlaubt, die Stimme über Lehre, Cultus und Disciplin als maßgebend zu erheben. So hoch es jedes auch sonst gestellt seyn mag, im Staate oder in der Wissenschaft, es ängert sich nie anders als mit demüthiger Unterwerfung unter die Kirche über solche Gegenstände, wo gerne seine philosophische Bildung durchblicken lassend, aber doch dieselbe mit dem Mantel tiefer Bescheidenheit gehörig umhüllend. Auf den Gang der philosophischen Speculation und den Fortschritt des Experimental-Wissens, selbst auf die in Frankreich von Jahrzehnt zu Jahrzehnt so fühlbaren Umbildungen der schönen Literatur hat die Kirche als solche im Grunde keinen andern Einfluß als den des Gegenkampfs und des Wachthums, insofern die Bewegung das Religiöse bedroht. Dem Scheine nach hingegen, wo eben wegen dieser polemischen Stellung ist ihr Einfluß sehr bedeutend; und wirklich, in Ausdrücke, in der Form, werden ihre Ansichten und ihre Aussprüche mit äußerster Ebnung, mit allen Protestationen der zarresten Ehrfurcht behandelt, in der That aber nie im mindesten berücksichtigt, wenn nicht gerade persönliche Schwäche das Gegentheil erzwingt. Zur Unterdrückung dieser oder jener leichtfertigen oder auch heillosen Vornehmheit, deren Erscheinung Themis nur duldet, wenn sie die Binde etwas tief auf die Augen sinken läßt, ist die Kirche schon mächtig genug; doch sind auch ihre starken Heile wirkungslos, um so mehr die andern, d. h. diejenigen, die selbst die öffentliche Vermahnung oder das öffentliche Recht sich zur Zielscheibe wählen. Indes bleibt auch da der Hand nicht ganz kraftlos, wo sie beide mengt, wie der Bischof von Luçon ohnlangst that, der geradezu allgemein geachtete Schriften und selbst Uebersetzungen der Bibel mit schlechten Romanen, die allerdings jeder Kirchenhirt untersagen muß, in dieselbe Reihe reiht. Das officiell beschlossene Verzeichniß einer vom Staate ernannten Commission über Colportage greift er dazu officiell auf eine Weise an, die in andern Zeiten wohl zu bitterm Conflict geführt hätte. Es ist allerdings eine sonderbare Erscheinung, daß der Vorsteher einer Diöcese nicht nur in einem amtlichen Avis an *clergé de son diocèse* *sur le colportage des mauvais livres*, die in seinem Sprengel nicht eingeführten kirchlichen Bücher und die von der Kirche verbotenen oder nicht angemommenen Uebersetzungen der Bibel mit den Romanen von Alex. Dumas, Paul de Kock und andern heillosen für das Volk berechneten, und dessen Verstand eben so sehr als dessen Herz verwirrenden Produkten unter die allgemeine Rubrik *mauvais livres* stellt, sondern noch weiter geht. Nämlich zur Bezeichnung dehnt er auch auf die Martyrs von Châteaubriand und auf das für die Vorbereitung zum Baccalaureat von der Universität so lange Jahre vorgeschriebene *Sibbole de Louis XIV.* von Voltaire aus. Daß ein solches Auftreten tief in die Freiheit des Handels und der Presse eingreift, fällt in die Augen. Doch darf auf der andern Seite nicht übersehen werden, daß es einem obersten Seelsorger wohl zusteht, mit seinem Klerus sich über alles Versäugliche und Gefährliche geradezu öffentlich zu erklären, welches auch die Irrthümer seyn mögen, die in gedachtem Hirtenbriefe das Wahre und Begründete, das wirklich Annehmbare begleiten und färben. Durchaus nicht ohne allen Einfluß bleibt daher bei Klerus und Laien eine bischöfliche Erklärung, wo die *mauvaises petites brochures protestantes* und die *Bibles protestantes* mit der Bibel vom Abbé Ceneute zu andern in eine Klasse gestellt werden.

Der fast ausschließliche Einfluß, den die Kirche früher auf die schönen Künste äußerte in Zeiten, wo Architektur, Sculptur, Malerei und Musik, von religiösen Ideen befeuert und von kirchlicher Gunst gehoben, sich mehr noch als Philosophie, Literatur und überhaupt alle Wissenschaft wie Dienerinnen zur Gebieterin verhielten, ist beinahe gänzlich verschwunden. So viele Arbeiten auch die Kirche noch versertigen läßt, nicht von ihnen, von ganz andern Einflüssen hängen die herrschenden Ideen, der wahre Fortschritt, der gute Geschmack in der Kunst des Jahrhunderts ab. Nicht einmal zum wiederaufblühen-

den Ogival-Styl, beffen herrlichfte Denkmale fie in frühern Zeiten gepflegt, hat fie Anregung oder Zeichen gegeben. Es ift ihr darüber übrigens im Geringften nichts vorzuwerfen, denn foviel auch Wahres an dem oft fo falfeh gefeierten innigen Bund zwifchen Religion und Kunft feyn mag, fo hat doch die Kirche eine ganz andere Sendung als Pflege der fchönen Künfte.

Daffelbe muß von ihrem Einfluffe auf Politif, auf Gefaltung und Verwaltung des Staates gefagt werden. Sie hat diefen Einfluff durchaus nicht mehr. Zwar fpielt fie in der franzöfifchen Politif, wie von jeher, eine bedeutende Rolle. Sie fündet fich überall, bei jeder großartigen Scene, bei jeder Umwälzung, am Anfange, in der Mitte, zu Ende, man nehme 1789 und 93 oder 1814 und 15, 30 und 48. Aber keine von diefen Revolutionen, weder die kleinern noch die größern, hat fie wirklich herbeigeführt, geleitet oder beendet. Bei jeder ift fie gewesen, was fie ihrer Natur gemäß feyn mußte, ein bedeutendes geiftiges oder moralifches Element in materieller Gefalt und focialer Form, ein Element, das nicht übergangen werden follte, das feine eigene Rolle fpielen wollte, und fie gefpielt hat. Aber weder die erfte noch die zweite Rolle hat fie übernommen oder überkommen. Auch nicht auf einen einzigen Punkt, noch auf einen einzigen Artikel der Verfaßung oder Umgeftaltung des Staates von nicht kirchlicher Natur hat fie irgend einen fühlbaren Einfluff ausgeübt. Ja fie hat im Gegentheil mehrere bloß als Befchränkung ihrer Wünfche und Richtungen, ihrer Eingriffe und Uebergriffe hervorgerufen. Sie ward bisweilen mit Unrecht in ihren Rechten verkannt und verlegt, was aber jedesmal ihr Anfehen und ihre Energie nur steigerte. Es ift daher der durchaus profanen Politif einerfeits und der verftändigen Kirche andrer Seits nichts anzurathen, als der erftern, daß fie die zweite bei allen ihren in der Natur der Sache begründeten Rechten durchaus fchüge; und der zweiten, daß fie mit allem Uebrigen fich durchaus nicht befaffe.

Es ift dies wohl, dürften wir urtheilen, eine Maxime, deren absolute Beobachtung alle jene bis jezt fo bittern und dennoch fo fortwährend beliebten Conflicte niederklagen würde, die den Staat und die Kirche in ihren edelften Kräften immer noch allzu oft lähmen.

So weit die Kirche auch von der Annahme diefer Maxime entfernt feyn dürfte, was wir auf fich beruhen laffen, mit Wahrheit kann doch nicht gefagt werden, daß fie auf die Principien der Verfaßung, auf die Maximen der Regierung, auf den Gang der Verwaltung, oder noch viel weniger auf die Verhältniffe und die Gefchäftsführung nach außen, felbft Rom nicht ausgenommen, nuthaft wirke. Auch darf nicht behauptet werden, daß fie auf die Debatten der Kammern, auf die Gerechtigkeitspflege des Landes, auf die Stimmung der Armee oder der Flotte, einen wirklichen, einen übergreifenden, einen folchen Einfluff äußere, den nicht in demfelben Grade die englifche Kirche in England oder die preußifche in Preußen ebenfalls nach beftem Willen und Vermögen ausüben. Dem Einfluffe der latholifchen Kirche in andern, felbft constitutionellen Ländern, fteht die franzöfifche Kirche, wozu ihr fehr Glück zu wünfchen ift, durchaus nicht gleich, fo glänzend fie auch gefteht. Es trägt freilich zum Theil das geiftige Leben des Volkes, das Innere, wie das Äußere, das Gepräge des Katholicismus; es herrfcht diefer in Kunft, Literatur, Sitten und Gefeß; aber doch nur fo weit als es der Natur der Sache nach kaum anders möglich feyn dürfte. Wäre dies Gepräge aus allem Genannten verfhwunden, fo wäre es ja der Katholicismus felbft. So lange diefer nun als geiftige Macht fo feft fteht wie jezt, und fo lange er noch fo viele Gläubige, wenn auch unter noch fo viel Kalten zählt, ift es doch reine Unmöglichkeit, daß er fich weniger fühlbar mache, felbft im Gefeße. Es ift getadelt worden, daß er hier ausfchließlich herrfche und z. B. durch das absolute Verbot der Ehescheidung auch Nicht-Katholiken verbinde, ihr Gewiffen beläftige u. Aber für fich felbft hat er doch kraft feiner Lehre ein Recht an dies Gefeß, und würde denn eine gefunde Gefeßgebung und eine gefunde Politif, indem fie es ihm gibt, fehr fchmeichelhaft für andre Religionsgenoffen verfahren, wenn fie ein zweites Lageres für fie daneben hinftellte? Haben denn die Länder, die ein folches be-

sigen, sich wirklich dessen so sehr zu erfreuen? Wo in einem Reiche das Verhältniß zweier Kirchen wie $1\frac{1}{2}$ zu 36 ist, lassen sich die Aderthalben, um des christlichen Friedens willen, schon gerne dies und jenes gefallen, oft weiter gehend als von Köthen, und gegen ihre eigenen Grundsätze, überwunden durch gemeinschaftliche Sitten und Sprache, Anderes annehmend, das wenig ihnen paßt. So ist es wirklich, bei aller frühern Spannung in den letztern Zeiten und Verfügungen bei beiden protestantischen Kirchen, der einen jedoch mehr als der andern, zur Annahme des evangelischen Grundunterschiedes zwischen Klerus und Laien gekommen, und in der Meinung, wo nicht der Lehre von der „Indelēbité du caractère sacerdotal“, wenigstens zur officiellen Aufstellung des Grundsatzes, daß wer die Ordination erhalten, oder nur gewisse akademische Grade, z. B. den eines Doctor theologiae, nie mehr in den Laienstand zurücktreten könne, oder so er auf eine Zeitlang in denselben übertrete, nimmer als Doctor theologiae wieder lehren könne. Es ist dies unstreitig auf den ersten Anblick eine auffallende Erscheinung, ein Einfluß der katholischen auf die protestantische Kirche, der beide nicht anders als überraschen muß. Und doch ist er so erklärbar, daß er keine der beiden befremden darf. In Zeiten, wo zwischen den Mitgliedern der verschiedenen Confessionen der Verkehr so innig, und die Verbindungen jeder Art so häufig sind, daß sich aus beiden nicht nur eine sogenannte Nationalfamilie, sondern überall Familien im eigentlichen Sinne bilden, ist ein solcher Aus- und Eintausch eine unabwendbare Thatsache. Wenn der Ort hier dazu wäre, würde es uns ein leichtes seyn, eine ganze Reihe recht auffallender Thatsachen über den Katholicismus im französischen Protestantismus, sowie über den Protestantismus im französischen Katholicismus aufzuführen. Bekannt ist ja die ähnliche Erscheinung in andern Regionen und nur unbefonnene Albernheit kann darüber in Erstaunen, oder gar in jene Entrüstung gerathen, die von engherzigem Parteigeiste in einem verächtlichen Libell zur Schau getragen wird.

Mit einer leisen Anspielung auf so blödsinnige Entrüstung ist wohl hinlänglich beantwortet, doch hat diese eben in den letzten Tagen unter uns einen förmlichen Feldzug gegen den Einfluß des Katholicismus auf die evangelische Kirche in Frankreich unternommen. Sie hat letzterer nicht nur in ihren Anstalten Nachahmung katholischer Werke, oder wie sie sagt, Stiftung von Klöstern (die Vereine der Diakonissinnen), sondern auch in einigen ihrer Schriften Hinnéigung, wo nicht zum Katholicismus, doch zum Puseismus anzudeuten versucht. Es hat aber dies Alles auch nicht einen Anschein von Begründung. Nur soviel ist wahr, was auch die Geschichte der Reformation in Deutschland lehrt, nämlich daß eine etwas angeregte Stellung zwischen beiden Kirchen, fördernd auf die eine wie auf die andre wirkt, und daß beide an den Fortschritten jeder auch unwillkürlich sich betheiligen. So soll es seyn. Es ist dies Gottes Wille.

Anhang. Eine neue französisch-katholische Kirche hat im Schooße der röm.-kath. ein Geistlicher dieser letztern nach der Revolution von 1830 zu stiften versucht, und obgleich dieser Versuch nach Verlauf eines Duzend von Jahren beinahe spurlos verschwunden ist, so kann dessen ungeachtet seiner gedacht werden, wäre es nur um die alte Babel zu bestätigen, daß um eine christliche Kirche zu stiften, man irgend wie Christ seyn müsse. Der Abbé Ferdinand François Châtel, 1795 zu Gannat en Bourbonnais von armen Eltern geboren, und auf Kosten eines wadern Geistlichen im Seminar von Montferrand erzogen, war zuerst seit 1818 Pfarrverweser an der Hauptkirche von Reims, dann Pfarrer in Monetai sur Loire, hierauf von 1823 bis 1830 Aumônier in verschiedenen Regimentern gewesen. Er hatte während dieser letztern Periode mehrmals in der Hauptstadt durch Predigten, so wie durch aufregende Aufsätze im *Réformateur* und im *Echo de la Religion et du siècle*, die Aufmerksamkeit des Publikums und seiner eigenen Vorsteher auf sich gezogen. Nach Ausbruch der Revolution von 1830, von welcher man glaubte, sie würde tief die bestehende Kirche erschüttern und der neuen Regierung große Lust nach durchgreifenden Neuerungen um so mehr einflößen, je mehr man Klerus und Kirche der alten ergeben wähnte, sammelte Châtel mehrere unzufriedene Geistliche um

sich, und gewann durch dieselben ein Häuflein, das seine Versammlungen in verschiedenen Straßen, besonders rue du faubourg Saint-Martin hielt. Bald gelang es dem Neuerer öffentlichen Gottesdienst an verschiedenen Stellen in Paris, in der Nähe der Hauptstadt und auch in größer Entfernung zu begründen, und sich von seinem Anhange zum évêque-primat erwählt zu sehen. So lange bloß von Opposition und Reform, von größerer Freiheit in der Verfassung und größerer Reinheit in der Lehre die Rede gewesen, hatte sich im Volke, nach dem ersten Staunen, wohl einige Zuneigung gezeigt und von Seiten der Staatspolizei auch vollkommene Duldung. Doch als Abbé Châtel sich, wie beantwortet, im Jahr 1831 zum Evêque-primat des Gaules erheben und in dieser Eigenschaft von Fabre Palaprat, dem in Paris als gutmüthigen Gesellschafter und „Grand-maitre des Templiers“ wohl bekannten Paien weihen ließ; als bei jedem Gottesdienste, bei jeder Predigt und jeder Veröffentlichung über die neue Lehre die volle Abwesenheit jedes christlichen Elementes aus der hohlen Terminologie immer deutlicher hervortrat; als der Stifter selbst sein Glaubensbekenntniß in diesen Worten zusammenfaßte: „la loi naturelle, toute la loi naturelle, rien que la loi naturelle;“ als selbst einer seiner Anhänger Abbé Auzou gegen diese inhaltlose Lehre sich erklärend, in der neuen Kirche eine neue zu bilden versuchte, da änderte sich die öffentliche Stimmung. Da nun auch bei der Polizei über anstößige Vorträge geklagt wurde, so schloß sie im Jahr 1842 den neuen Gottesdienst, und der Stifter desselben erhielt eine Anstellung im königlichen Postamt, was der ganzen Unternehmung ein friedliches Ende und eine Farbe gab, die kaum erlaubt, sie in der Geschichte anders als eine Parodie kirchlicher Reform anzuführen. Was ihr diesen Stempel mehr noch auferlegt, ist der Umstand, daß im Jahr 1848 Châtel als Advokat der Frauen und ihrer Befreiung bei verschiedenen Gelegenheiten und besonders im Klub der Madame Ribot präsidierte, und namentlich die Scheidung in Schwung nahm. Von seinen Schriften nennen wir: Sermon à l'ouverture de la Nouvelle Eglise. — Profession de foi de l'Eglise catholique française, précédée de l'Eglise romaine. — De l'éducation antinationale des Séminaires. — Catéchisme à l'usage de l'Eglise catholique française 1833. — Le code de l'humanité ou l'humanité ramené au vrai Dieu et au véritable socialisme, 1838. — A la chambre des Députés, 1843. Von einer Menge von Reden über das Celibat, die Beichte, die Vortrefflichkeit des Naturrechts, die Bestimmung des Weibes, sprechen wir nicht, und schließen mit folgendem Satz aus dem Credo von Châtel: „Je crois que la morale de Jésus Christ est si sage, que sa vie a été si pure et son zèle si ardent pour le bonheur des hommes, que ce grand personnage doit être regardé comme un modèle de vertu et honoré comme un homme prodigieux.“

Daß keine kirchliche Auctorität, weder der Pabst noch der Erzbischof von Paris, bei der Sache einschritten, ist ein Zeichen, daß sie dieselbe mehr als eine Bewegung außer als eine in der Kirche betrachtet haben.

Motte.

Fransösische Reformation bis zur ersten Generalsynode im Jahre 1559 *).

*) Bei Gegenständen, welche, wie die in diesem und dem nächstfolgenden Artikel besprochenen, von der Theologie so ganz durchzogen sind, daß sie ohne sie einem Werke ohne Fettel und Umschlag gleichen würden und eigentlich nur ein erworbener Anhang wären, konnte ich, obgleich Nichttheologe, dieselbe nicht ganz umgehen. Indes verweise ich über das specifisch Theologische auf die betreffenden Artikel (wie Bréguet, Béra, Caloun n. s. w.). Zugleich erlaube ich mir, über die weitere, mehr historische als theologische Ausführung der in diesem und dem folgenden Artikel enthaltenen wichtigen und in Deutschland weniger bekannten Gegenstände, auf meine, so Gott will, erscheinende Geschichte des französischen Calvinismus mich zu beziehen. In ihr hat das, was man den „politischen Calvinismus“ nennen kann und von Gundesbagen („Ueber den Einfluß des Calvinismus auf die Ideen vom Staat und Staatsbürgerlicher Freiheit.“ Bern 1842) und Weber („Geschichtliche Darstellung des Calvinismus im Verhältnis zum Staat.“ Heidelberg 1836) schon trefflich vorgearbeitet worden ist, besondere Berücksichtigung und Ausdehnung erhalten.

Nächst den Umständen, welche die von Luther ausgegangene reformatorische Bewegung im Allgemeinen förderten, fand dieselbe in Frankreich sehr viele besondere Anknüpfungspunkte, welche die von ihren Anhängern genährte und selbst unter den über sie eingebrachten Verfolgungen nicht aufgegebene Hoffnung einer völligen Reformirung dieses Landes und Staates unterstützen mußten. Gewiß nirgends hatte die Geschichte den Boden der katholischen Tradition so unterwühlt, mit theils nur antirömischem, theils wirklich evangelischem Saamen so reich besät und mit dem Blute von Vekennern, bei all' ihrem verschiedenen Gehalte einzig im Gegensatz gegen das herrschende Verdenken und im Verlangen nach einem bessern Zustande, so üppig gedüngt. Im Südosten war dieser Saamen schon in den theils mitten in der großen Kirche sich erhaltenden Kirchen der Waldenser (s. d. Art.), theils in deren weithin zerstreuten Glaubensbrüdern angekeimt, während eben dort, besonders aber in Südfrankreich, die Aischen- und Leichenhügel der Katharer (s. d. Art.), wenn auch eingesunken und dem körperlichen Auge entzogen, in Volksfagen und Liedern dem geistigen Blicke sich erhalten, und diese Ueberlieferungen, mit den geschichtlichen Erinnerungen der Waldenser zusammengeschlossen, an Lebensfrische und Lebenskraft gewonnen hatten. Die Kämpfe für die gallicanischen Freiheiten, wenn auch nie zu Siegen von dauerndem Erfolge geziehen, hatten doch durch ihre stete feste Wiederholung und ihr Aufsehen den Nimbus der Päpste sehr verdunkelt; während die Universität und das Parlament von Paris deren Annahmen, obgleich bei der wechselnden Politik des Hofes nicht immer glücklich, doch mit dem Erfolge ausdauernder Consequenz bekämpft und so das päpstliche Ansehen in den weiten Kreisen ihres Einflusses ungemein geschwächt hatten. Wenn wir auch der reformatorischen Bewegungen innerhalb der Kirche und der mit ihnen in manchen Punkten freundlich sich berührenden humanistischen Bestrebungen, weil mit andern Vätern, namentlich Deutschland, gemein, hier nicht zu gedenken haben, so müssen wir doch der Satyriker und Humoristen erwähnen, welche ersehnten, was den vornehmern und vornehmthuenden Humanisten an ährender, in die Tiefen des Volkslebens eindringender Kraft mangelte. Die Satyre hatte bei den damaligen Franzosen noch nicht zu höflicher, den Höfen des Volks entschlüpfender Feinheit sich abgeschliffen, der Humor war nicht durch die Herrschaft einer dem Hofe verpflichteten Centralakademie aus Charakter, Sprache und Literatur gebannt und selbst der Ebnismus noch nicht, von äußerer Sitte und Convenienz gebannt, in den subtilen Todtschlag der Zweideutigkeiten und der erotischen Bierbilder getrieben worden. Auf dieses gesündere, weil der Natur näher stehende Volksleben wirkte u. A. Meister Franz Rabelais, obgleich selbst erst Franziskaner und dann katholischer Pfarrer zu Meudon bei Paris, insofern reformatorisch ein, als er, welcher „das Evangelium gekostet hatte“, gleich wie Luther und Calvin, die Sorbennisten nur Sorbisten nannte, ihren Dogen und Anführer in ihren beständigen Fehden mit den Humanisten, den Doctor Natalis Veda, seiner Gefräßigkeit wegen mit der Autorschaft von „do optimitate tripurum“ beehrte, welche gelehrte Abhandlung er in der Bibliothek St. Victor in Paris unter dem Titel: „Pantofla decretorum“, „Decretum universitatis Parisiensis super gorgiasitate muliercularum ad placitum“ und „L'apparition de sainte Geltrude à une nonnain de Poissy estant en mal d'enfant“ gefunden haben wollte. Hat

*) ... Aill (ut Rabelaysus ...) *gustato Evangelio* tandem caecitate sunt percussi ...

Calv. de Scandalis (S. 584 in Calv. opuscul. Genav. 1552). Um sich wegen dieses Rathschlages auf ihn an Calvin zu rächen, oder auch, wie damals Viele, vor dem Scheiterhaufen sicherzustellen, griff er den Reformator ebenso harsch und peffenteiherisch, wie die Mönche, an. Nachdem er im Prolog zum zweiten Bunde seines Romans „Prädestinirten“ (predestinateurs) mit Schwelgern, Betrügern und Verführern zusammengestellt hat, löst er, im 32. Cap. des vierten Buchs, von der auf die Natur und ihre Kinder, die Schönheit und Harmonie, weltlichen Naturnatur die Affen, Heuchler und Schleiher und die vom Teufel besessenen Calvine, die Träger von Genuß zur Welt bringen.

dieses findet sich in seinem berühmten, durch Fischart uns noch näher gebrachten Roman „Gargantua und Pantagruel“, an dem die Gelehrten ebenso ihre Aus- und Einlegungskunst versuchten, wie das Volk sich ergögte. Außerdem lagerten sich in gleich verschiedenen Schichten um den reformatorischen Kern die verschiedensten Geister am Hofe, im Parlament, Klerus, Adel und überhaupt in allen Ständen, welche die Reformation durch entschiedene Verjahung oder auch durch bloße Verneinung des Ueberlieferten, durch religiösen und sittlichen Ernst, wohlwollende und schützende Theilnahme an ihren Bestrebungen, wissenschaftliche und geistige Bestrebungen, Verpottung der Kleriker und Mönche, kurz auf die mannigfaltigste Weise zu fördern versprochen. Wir müssen hier zuerst den König Franz I. nennen, den „Wiederhersteller und Vater der Wissenschaften“, welchem Beza in seinen „Bildern“ (Icones) mit ebenso wahrer als zarter Anrede einen Platz in dem Vorhofe des Heiligtums zuweist, das der Reformator den von ihm Verfolgten anvertraut hat. Dem Könige schließt sich seine Schwester, „die zehnte Muse und vierte Grazie“ an, Margaretha von Valois, oder von Angoulême, auch von Orleans, Gemahlin erst des Herzogs von Alençon, dann des Königs von Navarra. Weniger entschieden, als die Tochter des „guten Königs“, Ludwigs XII., Renata, Herzogin von Ferrara und mit ihrer evangelischen Erkenntnis und ihrem reformatorischen Streben, wie Viele ihrer von Calvin „Nicodemiten“ und „Zauderer“ (Temporarios) genannten Zeitgenossen, in eine Innerlichkeit sich flüchtend, welcher alle Gebräuche der katholischen Kirche als symbolische Hüllen und Hülsen des evangelischen Kerns galten, war sie doch durch den Schutz, den viele reformatorische Geister bei ihr fanden und durch den evangelischen Sinn, welcher von ihr, durch Erziehung und Beispiel, progressiv auf ihre Tochter, die heldenmuthige Johanna d'Albret, Mutter Heinrichs IV., überging, wohl die größte Befördererin der französischen Reformation. Gewiß wenigstens ist, daß, hätte sie nicht in ihrer kleinen „Seueränität“ Bearn (dem Collectionnamen ihrer Besitzungen und des Restes des von Spanien an sich gerissenen Königreichs Navarra) derselben auf mannigfache Weise, besonders aber durch Vererbung und Beschützung von Männern, welche, wie Roussel, Bischof von Clermont, ihre evangelischen Lehren in solchen Hüllen und Hülsen zu verbreiten wußten, der Weg gebahnt, es ihrer Tochter nicht gelungen wäre, derselben durch deren förmliche Einführung in diesem Ländchen einen festen Punkt zu verschaffen, auf den sie, wann rings umher verfolgt, eben so sich zurückziehen, wie von ihm aus sich wieder verbreiten konnte. Unter jenen Geistern nimmt Jakob Pesèvre (Jacobus Faber), nach seinem Geburtsorte bei Boulogne von Etaples (Stapulensis) genannt, insofern die erste Stelle ein, als er, ohne ein reformatorischer Charakter zu seyn, vor Luther und Zwingli aus der Verborgenheit seines Studierzimmers ein evangelisches Licht leuchten ließ, das nur für gelehrte Kreise berechnet viele ausgezeichnete Persönlichkeiten und unter ihnen wirklich reformatorische Charaktere ergriff, von diesen zündend in die niedern Volksschichten drang und mit den bald darauf aus Deutschland dringenden Strahlen sich vereinigend, zu einer unauslöschlichen Leuchte wurde. Gewiß ist, daß er nicht erst nach Luther, sondern ohne ihn die Berechtigung aus dem Glauben an Jesum Christum, unter Verwerfung menschlicher Satzungen und Wertgerechtigkeit lehrte und in einer Zeit, da der deutsche Reformator selbst noch nicht einmal für die reale Gegenwart Christi im Abendmahl entschieden seyn mochte, die lokale Gegenwart und die mit ihr zusammenhängende Ubiquität annahm. Daher er in gewissem Sinne als Lutheraner vor Luther gelten kann, Lutheraner aber, wie z. B. Pesèvre (Hist. motuum) ihn wirklich lutherisch genannt und von einer lutherischen Reformation in Frankreich geredet haben (s. v. Art. Faber Stapulensis).

Alle diese und noch viele andere gleich gegründete Hoffnungen einer völligen territorialen Reformierung Frankreichs blieben unerfüllt, und wenn auch Beza (Vit. Calv. §. III.) dies den Sünden des Königs und seines Volkes, mithin einem göttlichen Strafgerichte zuschreibt, so kann es doch gestattet seyn, den gleichfalls unter Gottes Leitung stehenden zweiten und uns näher liegenden Ursachen dieser Erscheinung nachzugehen.

Da tritt uns sogleich die alle staatlichen und gesellschaftlichen Verhältnisse umfassende und durchdringende Macht des römischen Katholicismus entgegen. Finden wir dieselbe auch in den übrigen katholischen Ländern und Staaten, so wirkte sie doch stärker auf ein für sie so besonders empfängliches, lebhaftes, sinnliches, schaulustiges, repräsentations-süchtiges und prozessionslästernes Volk wie sie wieder in lebendiger Verbindung und Wechselwirkung mit seiner Geschichte und dem mit derselben zusammenhängenden Zauber der Wunderfagen steht. Frankreich galt seit der Taufe Chlodwigs für das älteste katholische Reich, diese Handlung war durch das Wunder verherrlicht worden, da eine Taube mit der das heilige Salböl enthaltenden »Ampulle« sich herabgelassen hatte (s. v. Art. Chlodwig); seine Beherrscher galten nicht bloß für die »außerchristlichsten Könige« und für die »ältesten Söhne der Kirche«, sondern waren auch von dem Papste Gregor dem Großen ebenso hoch über alle übrigen Könige gestellt worden, wie die königliche Würde die der übrigen Menschen überrage^{*)}. Ferner haben die Päpste, im Kampfe mit den Longobarden, die hyperbolische Schwulst des mittelalterlichen Lateins ausgebeutet und Ausdrücke des innerlichen Lebens, ja des sehnächtigen Verlangens der Kirche nach ihrem mythischen Bräutigam im Liede der Lieder angewendet, um sich die Frankenherrscher geneigt zu machen. Pipin und Karl der Große sind ihre »edelsten und herrlichsten Söhne«, ihre »geistlichen Mitväter« (*spirituales compadres*), »deren Verdienste um die heilige Kirche auch das weiteste Gefäß der Rede nicht aufzunehmen vermöge« u. s. w. (*Muratori* *Rer. Ital. Script.* T. III. P. 2. pag. 94—123). Dazu kommen die Wunderfagen des von einem Engel einem Einsiedler bei St. Germain-en-Laye überreichten, mit Lilien übersäeten Wappenschildes, des Paniers der Driflamme, der auf Chlodwig und seine Nachfolger von Gott gelegten (wenn auch mit den Königen von England gemeinen) Gabe der Kropfheilung! Sagen, welche, wenn auch der Kritik die weitesten Blößen gebend, dennoch einen mächtigen Zauber ausübten und sich in Frankreich auch an wirklich historische Erscheinungen, wie sie die Geschichte Ludwigs des Heiligen und der Jungfrau von Orleans bieten, anlehnen und von ihnen Befestigung erlangen konnten! Und diese ganze Herrlichkeit hätten die Franzosen für ein »Skelett von Religion« hingeben können? wie sie noch den Calvinismus nannten, als er sich schon fixirt und eine über Scheiterhaufen und Blutgerüste stiegende innere Kraft gezeigt hatte. Ihre Könige aber hielten, ihres Krönungsbeides, die Ketzerei auszurotten, nneingebeut, an den Staatsorganismus selbst die auslösende Hand anzulegen vermocht?

Außerdem waren es gerade Umstände, die, weil sie in Frankreich mehr als irgend wo sonst dem Papalsystem entgegenwirkend, die Reformation zu fördern verhießen, sie demnach hemmten, und indem sie jenes schwächten, die Staatsreligion und -Kirche stärkten. Während in Deutschland der Mangel an politischer Einheit den hierarchischen Anmaßungen ebenso zu statten gekommen war, als er die Reformation gefördert hatte, war durch den entgegengesetzten Zustand in Frankreich die Hierarchie geschwächt, die Staatsreligion und -Kirche aber gestärkt worden. Unter fast ganz souveränen Fürsten konnte sich dort die Reformation durch Säkularisation der geistlichen Güter auf die breite und sichere Grundlage des Bodensitzes stützen, was hier den Kronvasallen unmöglich war, dem Könige Franz I. aber, nach dem mit Leo X. geschlossenen Concordate, durch das Beide sich in die Freiheiten der gallicanischen Kirche getheilt hatten, wenigstens schwierig und auch nicht annehmend gewesen wäre.

Gleiches erfuhr die französische Reformation von Seiten der Pariser Universität und namentlich ihrer theologischen Facultät oder der Sorbonne, welche als Hüterin jener Freiheiten und als Bekämpferin hierarchischer Anmaßungen sich so berühmt gemacht und noch in dem Jahre nach dem Anschläge von Luthers 95 Sätzen ein Dekret gegen den Ablass

^{*)} Gregor I. schrieb an Childebert II.: »Quanto ceteros homines regia dignitas antecedit, tanto ceterarum gentium regna regni vestri profecto culmen excellit.« (Gregorii M. Opera. studio Ord. S. Benedicti. T. II. Paris 1705. Epist. 6. Lib. VI.)

unfug erlassen hatte. Von Gerson in einer vor dem Papste Benedikt XIII. zu Avignon gehaltenen Predigt mit dem Paradiese verglichen, welches der Baum der Erkenntniß besaß und der Strom bewässere, der in den Armen seiner vier Facultäten die ganze Welt tränke, und ihres lange behaupteten Einflusses auf Kirche und Staat sich bewußt, hatte sie, die „Sacratissima Facultas“, den Ruhm der theologischen Wissenschaft, wie Erasmus in seinem „Lobe der Nartheit“ bemerkt, mit Ausschließung fast Aller sich angemacht, und daher von der Reformation nichts zu gewinnen, sondern nur zu verlieren; sie wurde daher, als es dem Könige einfiel, „jene in die Theologie sich mengenden Grammatiker . . ., jene ausgehungerten Scholmeister“ (*assames*), wie sie die Philologen nannten, aus allen Enden der Erde zu sich zu berufen, der von ihr so lange bekämpften Hierarchie geradezu dienstbar gemacht. Stets hatte sie, nach der Bemerkung eines der Zeit und den Verhältnissen nahestehenden, scharfsichtigen und feinen Beobachters, Pasquier, gegen die Hierarchie und zu der gallicanischen Kirche die wichtige Stellung der römischen Tribunen gegen den Senat und zu dem Volke eingenommen und auf diese Weise eben so jene vor gefährlichem Aufschwunge bewahrt und in ihrem eigentlichen Mittel- und Schwerpunkte gehalten, wie diese geschützt: daher sie ohne fast beispieellose Selbstverläugnung nicht vermocht hätte, durch Aufschluß an die Reformation von solcher Höhe herabzusteigen und auf eine Bank zu den Füßen des Professors und des gleich namenlosen Philologen der neuen Universität Wittenberg sich zu setzen.

Ein gleicher oder wenigstens ähnlicher Grund, der Reformation zu widerstreben, fand sich bei dem Pariser Parlamente, das ebenfalls berufen zu seyn glaubte, die Rechte der Krone und die Freiheiten der Nation gegen die Anmaßungen der Hierarchie zu wahren und so ein Ansehen erlangt hatte, welches mit der Einführung der Kirchenverbesserung verloren gegangen wäre. Aus diesem Festhalten seiner corporativen Stellung, Pflicht und Ehre ging aber noch indirekt der Nachtheil für die Reformation hervor, daß das Parlament das Volk veranlaßt hatte, gegen das Concordat sich wie ein Mann zu erheben, so daß der durch diesen Widerstand gereizte König um so leichter von dem durch das Gerücht seiner reformatorischen Gesinnungen in Sorgen gesetzten römischen Hofe gegen die neuen und daher ungesetzlichen und verfassungswidrigen Freiheitsregungen eingenommen werden konnte. Daher wurde es dem päpstlichen Nuntius nicht schwer, den König zu überzeugen, daß „eine unter ein Volk gebrachte neue Religion nur eine Veränderung des Fürsten nach sich ziehe“ (*Oranome*). Eine Ueberzeugung, welche die folgenden Bauernunruhen nur befestigen konnten. — Mit dieser reformationsfeindlichen Einwirkung verschwor sich noch eine andere, von gerade entgegengesetzter Seite ankommende, nämlich die allgemeine, auch von dem Klerus getheilte gerechte Abneigung gegen das Concordat. Sie verband sich, nach einem gleich sonderbaren Spiele zersetzender Leidenschaften und Parteien, mit der von ihr doch so sehr verschiedenen Feindschaft gegen des Königs Begünstigung der Wissenschaften und ihrer als leyerisch geltenden Träger insofern, als seine Gefangenschaft und sonstigen Unglücksfälle für göttliche Strafgerichte jenes allerdings schmachlichen Compromisses und dieser Begünstigung gleich laut verurtheilt wurden und der Fanatismus diesem Geschrei eine fast zwingende Kraft lieh.

Endlich aber waren die städtischen Ansprüche der „neuen Religion“ keinesweges geeignet, ein ganzes Volk, besonders aber einen Hof zu gewinnen, dessen Bieder und edelster, reinster und christlichster Charakter eben jene Margaretha von Navarra war, in deren anmuthigen Novellen, dem Boccaccio's Decamerone nachgebildeten „Heptameron“, die Begriffe der irdischen und himmlischen Liebe verschwammen, und die noch im späteren Alter, als sie schon den Ernst des Lebens erfahren und die göttliche Traurigkeit empfunden hatte, aus ihrem kleinen Pöslager in Bearn schreiben konnte: „Wir bringen unsere Zeit mit Mummereien und Possenspielen zu“ (*Génie, Lettres de Marguerite* p. 71). Die französischen Protestanten, welche das Glaubensprinzip der Reformation als Prinzip der stitlichen Erneuerung des Lebens aufgefaßt hatten, waren daher für ihre katholischen Landsleute das strafende Gewissen, als solches ihnen verhaßt und,

wie Davila (*Liv. I. Ist. della guerra civili di Francia*), sich und die Seinigen selbst richtend, urtheilt, die *Materius peccans* in den Eingeweiden Frankreichs, welche mit tüchtigem Blutvergießen vertrieben werden müsse!

So war also dem französischen Volke und Reiche keine summarische und territoriale Kirchenverbesserung, wohl aber die Reformation beschieden, welche nur von der freien Sinnesänderung des Einzelnen ausgehend und auf der eigenen innern Kraft beruhend, ohne, ja gegen äußere Macht sich Bahn brechen sollte.

Wie die französischen und schweizerischen Protestanten vor dem durch den Sacramentsstreit entstandenen Risse von ihren Gegnern „Lutheraner“ genannt wurden, so behauptet die andererseits angesochtene Bezeichnung der französischen Reformation in ihren ersten Anfängen als einer „lutherischen“ insofern gewiß ihr Recht, als es Luther war, der den durch gewaltsames Binden latent gewordenen reformatorischen Feuerstoss durch seine ganze Wirksamkeit löste, so daß er sich über Land und Volk verbreitete. Doch konnte er ihn nicht von fremden, unlauteren Ansätzen reinigen. Viele Umstände vereinigten sich dagegen. Obgleich Luther — sein Einfluß auch auf die nichtgermanischen Völker zeigt es — die Universalität des Christenthums und den Begriff der wahren katholischen Kirche, wie wohl kaum ein Reformator in sein christliches Bewußtsein aufgenommen hatte, so war er doch wieder eine zu deutsche Natur, um auf die Franzosen denselben Einfluß wie ein hervorragender romanischer Charakter zu gewinnen. Dazu kam seine Abneigung gegen das Weltkithum überhaupt, als welches ihm auch das Franzenthum galt. Endlich kommt in Betracht das Hinderniß der Sprache, bei welchem Luthers geschriebenes deutsches Wort nur in abgeschwächter Uebertragung nach Frankreich gelang, und das gerethete lateinische, wegen der verschiedenen Betonung, doch schwer als Behülfe bei mündlichen Verhandlungen gebraucht werden konnte.

So war denn die französische Reformation, bis Calvin ihrer sich bemächtigte, eigentlich auf sich selbst verwiesen, aber dennoch nicht verwaist, nicht verlassen. Denn Gott der deutschen Reformation eine pyramidalische Gestalt gab, so hatte er die Umstände in Frankreich lange vor der Reformation so gelenkt, daß sie ihren Schwerpunkt, gewiß wenigstens naturgemäßer und auch der Geschichte des Christenthums analog, unten, auf der breiten Grundlage der Gesamtheit der Gläubigen suchen mußte. So finden wir gleich von vorn herein und ehe noch von Calvin die Rede war*), welcher uns hierauf wieder zurückführen wird, eine geschichtlich gewordene, nicht vorsätzlich gemachte Verschiedenheit beider Reformationen, bei welcher einen demokratischen und bei jener einen monarchischen Charakter, und beide, weil von dem Herrn der Geschichte gegeben, gleichberechtigt.

Das Feuer der Verfolgungen wirkte aber auf den demokratischen Charakter der französischen Reformation so reinigend ein, daß selbst deren unsaubere Anflüge, wie z. B. die Libertiner und Anabaptisten, lange nicht die kommunistische und demagogische Wildheit und Rohheit der deutschen Bauern und Wiedertäufer annahmen, sondern einen mehr spekulativen Charakter behielten. Gleiche Ursache sowie der methodisch französische Geist, verbunden mit einem natürlichen Organisationsakte, bewirkten, daß bei den Wahlen zu den kirchlichen Aemtern nicht die sonst gewöhnlichen Demagogenkünste und Parteimtriebe zum Vorschein kamen, sondern der über die Furcht siegende innere Verus und die unter solchen Umständen leicht durchbringende äußere Befähigung entschieden. Man kann wohl sagen, daß Alles oder wenigstens Vieles sich wie von selbst machte. So bildeten sich an vielen

*) Daß die Presbyterial- oder, wie die Franzosen sie nannten und noch nennen, Consistorialverfassung nicht ursprünglich von Calvin, sondern aus Frankreich herrührte, zeigt der Umstand, daß in Hessen bereits im Jahre 1526 auf der Synode von Homberg, zu welcher Franz Lambert von Philipp dem Großmüthigen eingeladen worden war, die Grundsätze dieser Verfassung ausgearbeitet wurden. (Bickell, die Presbyterial- und Synodalverfassung der evangel. Kirche in ihrem Ursprunge und ihrem Einflusse auf Hessen.)

Orten Kirchlein, die conventikelartig in verborgenen Winkeln sich periodisch versammelten; wie denn auch sogar in Paris ein solches unter dem Schutze der Königin von Navarra bestand und von dem schon erwähnten Roussel bedient wurde. Denn das kirchliche Lehramt wurde, bei aller Verwerfung des priesterlichen Charakters, gleich anfänglich in solchen Ehren gehalten, daß man, wo es sich irgend thun ließ, den kleinen Kirchen für die Reformation gewonnene katholische Priester vorsetzte und nur in Fällen, da sich kein solcher, oder überhaupt kein äußerlich berufener Lehrer fand, einen Laien zum Diener (Ministre) der Kirche oder Gemeinde durch freie Wahl einsetzte. Indeß fanden in außerordentlichen Fällen auch hiervon Ausnahmen statt, und diese sogar in der spätern Kirchenverfassung Anerkennung (s. d. Art. Court, S. 170). Ueberhaupt ist die französisch-reformirte Kirche in dieser Beziehung, die hier nicht weiter ausgeführt werden kann, von frühester Zeit an auf eine der apostolischen und urchristlichen Kirche nähere und von Luther in seinem Schreiben an den christlichen Adel deutscher Nation mit der ganzen Gewalt seines Wortes empfohlene Bahn gewiesen worden. Auf dieser Bahn hat sie unter den vielen außerordentlichen Umständen, durch welche sie geführt wurde, ihr Leben sich erhalten können; wie denn wieder ihre Abirrungen in einen das Lehramt verkennenden Rationalismus dasselbe tödtlich gefährdet haben.

Dagegen bildete sich in Meaux um den dasigen Bischof Briçonnet ein Kreis evangelisch gesinnter Männer, welcher, ohne schismatisch zu seyn, durch Lehre und Beispiel, im Amtsgebiete dieses Prälaten aber auch durch dessen Autorität, reformatorisch zu wirken suchte. In diesem Kreise nahm die erste Stelle Lefevre ein; neben welchem wieder der uns schon bekannte Gerhard Roussel (Gerardus Ruffus, auch le Roux und Ruffi genannt), Franz Vatable (Vatablus), Martial Mazurier, Josse Elithon (Jodocus Elithovens), Michael von Arande (Arundel) und Wilhelm Farel (s. d. Art.) jeder in seiner Art auf sich einwirkten ließen und selbst wirkten. Bald der Ketzerei verdächtigt, erlagen diese Männer theils — wie namentlich Briçonnet — ihrer eigenen Furcht, theils wirklicher Verfolgung. Lefevre und Roussel entzogen sich derselben durch ihre Flucht nach Strassburg und lehrten unter dem Schutze der Königin von Navarra bald wieder nach Frankreich zurück, wo sie eine zwischen der alten und neuen Kirche die Mitte haltende Stellung einnahmen. Farel aber, nicht der Mann für eine solche Mittelstellung, begab sich in die heimatliche Alpengegend des Delphinats, wo er „in Wäldern herumstreifend“*) zwar nicht eigentlich predigte, wohl aber als Missionar dieser Predigt eine weite Thüre öffnete. Martial Mazurier, welcher, in einem Anfälle fleischlichen Eifers, wie er in dieser Geschichte nur zu oft zum Vorschein kommt, ein stigmatisirtes Bild des heil. Franz von Assisi hinabgeworfen und zerbrochen hatte, ließ sich durch die Furcht vor dem Scheiterhaufen zum Widerruf bewegen und verkehrte sich so weit, daß er, seiner Haft entlassen, nicht nur seiner frühern Ueberzeugung entgegengekehrt lehrte und predigte, sondern auch, vielleicht um mit dem fremden Falle die Schmach des eigenen zu bedecken, einen jungen Mann und hoffnungsvollen Schüler Lefevre's, Jakob Pavannes (auch Pauvant, Ponent u. s. w.), welcher mit ihm in's Gefängniß geworfen worden war, gleichfalls zum Widerruf bewog, ja endlich als Anführer seiner eigenen Brüder austrat. Unterdessen war in derselben Stadt Meaux durch das von diesen evangelischen Männern gelehrt und gegebene Beispiel eine stärkere und weitere Wirkung hervorgebracht worden, als sie bei ihrer Vorsicht wohl beabsichtigt und gewollt hatten. Johann Leclerc, ein Wollkämmer, hatte theils durch die evangelischen Predigten Briçonnets, theils durch fleißiges Lesen der (von Lefevre übersetzten) Bibel und evangelischer Traktate, welche in dieser Zeit schon durch glaubensmuthige und todesverachtende „Korbträger“ (porte-paniera) verbreitet wurden, Erkenntniß der Heilswahrheiten erlangt. Mit dieser Erkenntniß war ihm aber auch ein verzehrender Eifer

*) „Olim errabundus in sylvis, in nemoribus, in aulis vagatus sum“ (Farel ad Capit. et Bucar. Basil 1526. Ref. bei Crotchet, Petito Chronique Protest. p. 17.)

gegen die papistische Lehre und Praxis eingebläst worden, den die Mißbräuche, welche er in der Kirche sah und die Verfolgungen, deren sie sich schuldig machte, noch steigerten, so daß er manche Bibelstellen gegen Abgötterei auf die katholische Kirche anwendete und Papstthum und Heidenthum, Verehrung der Bilder und Götzendienst auf eine Linie setzte. Dieser Eifer ließ ihn nicht damit sich begnügen, von Haus zu Haus zu gehen und seine Brüder in ihrer gewonnenen Erkenntniß zu stärken, kurz die Stelle ihrer abgesessenen und entflohenen Lehrer einzunehmen, sondern riß ihn zu einem offenen Angriff auf das Papstthum hin. Er schlug an die Kathedralekirche zu Meaux eine Schrift an, in welcher er gegen den Ablass des Papstes eiferte und diesen für den Antichrist erklärte (1523). Bald wurde er als der Thäter entdeckt, verhaftet und verurtheilt, drei Tage hindurch mit Ruthen gepeinigt und am dritten Tage an der Stirn gebrandmarkt zu werden. Das Urtheil wurde vollzogen und unter dem schmerzlichen Aufschreien des glühenden Eisens auf die Stirne der Ausruf gehört: „Es lebe Christus und seine Zeichen!“ Es war die Stimme seiner Mutter! Diese Brandmarkung deckte vielleicht dem jungen Pavannes die Brandmale seines durch seinen Abfall verletzten Gewissens auf. Es ließ ihn nicht ruhen, bis er „den reinen christlichen Glauben, besonders aber jene Lehre von dem Abendmahl des Herrn, welche damals noch neu und den Meisten innerhört schien, mit Wort und Schrift bekannt hatte. Im folgenden Jahre (1525) wurde er auf dem Grèveplatze zu Paris lebendig verbrannt.“ (Act. Martyr. 1560. Fol. 52b, „das große Martyrbuch. Durch Dr. P. Grevin. Bremen 1682.“ S. 181 u. f. w.)

Mit Recht wird Meaux als die Wiege oder der Heerd der französischen Reformation genannt. Denn theils hatte sich dort, unter Lefevre, dem französischen Melancthon, dem nur ein französischer Luther fehlte, evangelische Erkenntniß wie in einem Brennpunkte vereinigt, theils war es wieder Meaux, wo sich, nach der über dasselbe ausgebrochenen Verfolgung, eben unter jenem Johann Leclerc eine evangelische Gemeinde bildete, aus Handwerkern, besonders Tuchmachern bestehend, „ebenso der Wissenschaften und fremden Sprachen ganz unkundig, als im Lesen der heil. Schrift bis an's Wunderbare grenzend geübt“ (Beza Leon.) und wo, nachdem er sich nach Metz begeben und dort im J. 1534 den Märtyrertod gefunden hatte, Peter Leclerc, ein anderer Wollkämmer und vielleicht Bruder des vorigen, die dasige Gemeinde bediente und mit dreizehn seiner Brüder, in Folge eines Arrêts des Parlaments von Paris, im Jahr 1546 lebendig verbrannt wurde. Dieser Peter, von seinem Vorgänger durch größere Besonnenheit und Anerkennung kirchlicher Ordnung und Formen sich unterscheidend, hatte für die Organisation seiner kleinen aus 3—400 Personen jeden Standes, Geschlechts und Alters bestehenden Kirche an die Straßburger Kirche unter Calvin sich gewendet und sie derselben nachzubilden gesucht. Von den Seinigen einstimmig zum „Diener des göttlichen Wortes“ gewählt, versammelte er seine Gemeinde in dem Hause eines würdigen, auch in bürgerlichem Ansehen stehenden Greises, „wo er ihnen, nach der ihm von Gott verliehenen Gnade und Erkenntniß, die Schrift auslegte und Allen nach feierlicher Erklärung, daß sie nie wieder den papistischen Abgöttereien sich zuwenden wollten, das heil. Abendmahl nach reformirtem Ritus theilte.“ (Act. Mart.) Ein anderes charakteristisches Kennzeichen derselben geben uns Beza und Crespin, jener in seinen Reformationenbildern und dieser in seiner Märtyrergeschichte, bei Gelegenheit des erstgenannten Leclerc. Nach seiner Brandmarkung in Meaux, wie oben bemerkt, in Metz angekommen, ging er, am Vorabende einer feierlichen Prozeßion, welche nach einer außerhalb der Stadt gelegenen Kapelle unternommen werden sollte, wie Crespin berichtet, „von einem Eifer für Gott bewegt, welchen der nachherige Erfolg als den gerechtesten und heiligsten bewährte“ hinaus, und „zerbrach die Götzbilder, welche am folgenden Tage die abergläubigen Menschen anbeten wollten“. Bald entdeckt, verhaftet und zur Untersuchung gezogen, „legte er“, führt der Verfasser der Märtyrergeschichte fort, „von der damals nur Wenigen bekannten Lehre von Christo, dem Sohne Gottes, standhaft Rechenschaft ab“. Auf den Richtplatz geführt, „litt er einen grausamen und schrecklichen Tod. Denn nachdem ihm die rechte Hand ab-

gehanen worden war, wurde ihm die Nase mit eisernen Zangen ausgerissen, worauf man ihm mit denselben Werkzeugen die Arme und die Brust zerfleischte. Niemand war, den dieses gräßliche Schauspiel nicht bewegt und in Erstaunen gesetzt hätte: vorzüglich bei dem Anblick des außerordentlichen Muthes und der unbefiegten Standhaftigkeit, womit Gott diesen Märtyrer gestärkt und gekräftigt hatte. Denn mitten unter den größten und fürchterlichsten Qualen sprach er die Worte des 115. Psalm: Ihre Götzen sind Silber und Gold, von Menschenhänden gemacht. Was an seinem so grausam verstückelten Körper noch von Leben geblieben war, wurde bald darauf verbrannt». Und nach Beza war Feclerc zu jener Handlung »vom göttlichen Geiste angetrieben worden (divini Spiritus impulsus)!«

Wir sehen also in Neaur nicht bloß die eigentliche Geburtsstätte der französischen Reformation, sondern auch in den dertigen Bewegungen und ihrer Beurtheilung von Seiten stimmberechtigter Calvinisten ein getreues und fast ganz vollendetes Bild dieser Reformation, die nach Göbel (»Die religiöse Eigenthümlichkeit der luth. u. der reform. Kirche. 1837.« S. 78) und Merle-b'Anbigné (»Le Luthéranisme et la Réforme. 1844« p. 34), mehr Kirchenerneuerung, als Kirchenverbesserung ist, so daß uns bei dem uns zugemessenen Raume nur wenig über dieselbe zu sagen übrig bleibt. Ein über Martern und Tod stehender Glaubensmuth, evangelischer Sinn und Geist und evangelische Erkenntniß auf alttestamentlichem Standpunkte, welche die Katholiken den heidnischen Völkerschaften, deren Ausrottung Jehovah geboten hatte, wenigstens nahe, lutherische Bilder aber den zu zerstörenden Götzenbildern ganz gleich stellen, sind die unverkennbaren Züge dieses Bildes, welches Calvin vorgeschunden, weiter und sicherer ausgeführt, wenig jedoch gemildert hat. Denn wenn er auch, um uns auf den letztgenannten Zug zu beschränken, Malerei und Bildhauerei für Gottes Gaben erklärte, deren lautern und rechten Gebrauch Gott wolle (Inst. Lib. I. C. 11, §. 12) und auch oft gegen rohen Bildersturm stark sich aussprach und Beza hierin ihm folgte: so geht doch aus seiner Annahme und Auffassung des von den Katholiken und Lutheranern mit dem ersten verbundenen zweiten Gebots im Decalog unlängbar hervor, daß er die Entfernung der Bilder aus den Kirchen wollte. Eben so wenig ist zu läugnen, daß die Grenzlinie zwischen der gebotenen Entfernung der Bilder aus den Stätten der Gottesverehrung und ihrer verbotenen Zerstörung eine sehr flüssige und von der Menge schwer zu beobachtende ist: besonders wenn dieselbe sie für eine unblutige Reaktion gegen die an ihr verübten blutigen Grausamkeiten ansehen kann. So sagten ihre Wortführer in einer während des ersten Religionskrieges an den König gerichteten Vorstellung u. a.: »Der Götzendienst näher zu untersuchen der Götzenbilder ist, Sire, eine verabscheuungswürdige Sache.... Die Vertheidigung derselben durch die Gegner (auf dem Religionsgespräche zu Poissy) hat so wenig gegen die Gründe unserer Prediger bestanden, als das Bild Dagon's vor der Lade des allmächtigen Gottes bestehen konnte... Stellen sie doch die lebendigen Bilder, die Menschen, die Christen, unsere von ihnen niedergemetelten und getödteten Brüder wieder her, und wir werden ihnen ihre Steine, ihre Idole, ihre Greuel (abominations), ihre Hureereien (paillardises) wieder aufrichten... Möge es Ihnen gefallen, die Sache näher zu untersuchen und zu bedenken, daß, wenn es (die Bilderzerstörung) auch nicht auf Ihren Befehl geschehen, die Handlung doch an und für sich gut und heilig, und nichts so verabscheuungswürdig ist, als die Idololatrie und nichts Gott angenehmer, als ihre Ausrottung und Zerstörung.«*) »Die Bilderzerstörung war eine allgemeine Krankheit« wird in einer gleichzeitigen Quellenchrift gesagt, aber an einer andern Stelle bemerkt, »eine mit Weisheit ausgeführte Thorheit«. Und endlich schreibt Beza im Jahr 1561 der Königin von Navarra, nachdem er das gewaltsame Zerstören der Bilder, von dem es ihm scheint, daß es nicht im Worte Gottes begründet sey, gelabelt: »Dennoch,

*) »Remonstrance au Roy, sur le faict des Idoles ebbaines et déjettes hors des Temples, en quelques Villes de ce Royaume.« (Mém. de Condé, T. III, p. 355 — 364.)

weil die Sache an und für sich nach dem Willen Gottes geschieht, der die Abgötter und Abgötterei verdammt, und es scheint, daß einer so allgemeinen Sache ein geheimer Rathschluß Gottes, welcher vielleicht durch dieses Mittel die Größten durch die Kleinsten beschämen will, zum Grunde liegt, so begnüge ich mich damit, im Allgemeinen zu tadeln, was Tadel verdient und solchen ungestümen Eifer, so weit als ich es vermag, zu mäßigen. Wir glauben hier das Wahre in der Sache zu erkennen: aus dem historischen Gesichtspunkte wenigstens, welcher zeigt, daß der Bildersturm an vielen Orten die Reformation förderte und schneller zur Entscheidung brachte, ja daß dieselbe hier und da ohne ihn wohl gar nicht erfolgt wäre.

Wenn über diesen Gegenstand das Endurtheil vielleicht schwierig oder zweifelhaft ist und die Ansichten getheilt seyn können: so vermöchte jedoch nur die ungerechteste Parteilichkeit der französisch-reformirten Kirche den Ruhm des Märtyrertums streitig zu machen und zwar, bis zur Verschwörung von Amboise (1560), eines in allen seinen Blutzeugen und in der Kirche, aus deren Schoosie sie hervorgegangen, keinen Märtyrertums. Eines Märtyrertums, welches nicht bloß den Feuerflammen (Chambres ardentes) und Blutedikten der Obrigkeit geduldig sich unterwarf, sondern auch die weit schwerere Probe bestand, da die Obrigkeit die ungesegnete und roheste Vöbelgewalt gegen die „Keger“ entweder gewähren ließ oder sogar als vollziehende Macht gegen sie mißbrauchte. Daß die französische Reformation fast jeden Schritt mit Blut erkaufen mußte, daß die Zahl ihrer Märtyrer ungemein groß und ihr Glaubensheldenmuth außerordentlich war und man, um sie durch langsame Qualen zu erschüttern, eine wirklich erfinderische Grausamkeit anwendete, — darüber kann man sich getrost auf die unverdächtigsten, nämlich katholische, Zeugnisse berufen. Jakob Severt, Doktor der Sorbonne, versagte und veröffentlichte im Jahr 1622 zu Lyon, unter der Autorität des Papstes und der Revisoren sieben dazu abgeordneter Cardinäle einen „Anti-Martyrolog“, in dem er zwar die von Crespin erzählten Thatfachen mit dem dunkeln Kolorit seiner Partei färbt, aber nicht allein keine einzige widerlegt, sondern deren auch einige anführt, die jenem entgegen sind und so die Wolk der Blutzeugen selbst vermehrt. Aber auch unter dieser Partisfarbung tritt jener Glaubensheldenmuth in unwillkürlicher Anerkennung desselben hervor: wenn er auch natürlich kegerischer Halsstarrigkeit und Verstocktheit zugesprochen wird.*) Mit dieser Anerkennung wird auch die der größern Sittlichkeit der Blutzeugen und der Reformirten überhaupt verbunden und bei dieser Gelegenheit der Kontrast zu der Moralität der eigenen Glaubensgenossen eben so unwillkürlich gezeigt. Um aber diesen Gegensatz zu mildern und ihm das Gefährliche und Verführerische zu nehmen, wird das eigene und Parteigewissen mit dem rostigen Schilde des Kegerhasses umgeben. So spricht der von der reformirten zur römischen Kirche abgefallene Florimund de Racmond, Parlamentsrath zu Bourdeaux, in seiner „Histoire de la naissance et progrès de l' hérésie“ mit wirklich gerührter Theilnahme von den Märtern, welche er seine ehemaligen Brüder hatte leiden sehen und mit großer Achtung für ihren Glaubensmuth. Vorher aber gibt er von ihrem Lebenswandel ein sehr schönes Bild; wenn er auch mit Berufung auf Origenes und Ignatius von dem sehr Gefährlichen eines solchen Wandels der Keger spricht und bemerkt, daß der Teufel ihre guten Werke als „Köder, um den Angelhaken

*) Eine deutsche Geschichte der französischen Märtyrer scheint mir jetzt ein besonderes Bedürfnis zu seyn. Crocius Martyrbuch ist für dasselbe zu veraltet, zu dickleibig und von zu harter apologetischen und erbaulichen Absichtlichkeit. Der schwedische Propst Kerben beschließt sich gegenwärtig mit einer Geschichte der französisch-reformirten Kirche in seiner Sprache. Am biographischen Faden angetrieben, wie Göbel's Gesch. des christl. Lebens in der rheinisch-westphälischen Kirche, dürfte sie jenes Bedürfnis wenigstens annähernd befriedigen. — Unter den vielen franz. Märtyrern verdient Ludwig von Berquin als Gelehrter, Gesann und Freund des Gramus, besonders aber insofern genannt zu werden, als ihn selbst der König Franz I. und die Königin von Navarra nicht vor der Sorbonne und dem Feueriede schützen konnten, den er im Jahr 1529 erlitt.

des Irrthums verschlucken zu lassen“ gebraucht. Endlich ging die Anerkennung des erwähnten Kontrastes sogar, wenn auch spöttlich und leichtfertig, in die Volkssprache über, indem die des Schwörens sich enthaltenden und nur mit „gewisslich“ betheuernden Reformirten „*les Certes*“, die aber „bei dem Tode Gottes“ zu schwören gewohnten Katholiken „*les Mordieux*“ genannt wurden.

Das Element, welches der von Luther und aus Deutschland gegebene und gekommene reformatorische Anstoß mit sich nach Frankreich geführt hatte und daher ein lutherisches oder deutsches genannt werden kann, scheint, an und für sich schwach und unnachhaltig, bald dem national und local nähern und stärkern schweizerischen gewichen zu sein und sich mit ihm verschmelzen zu haben. Wenigstens unterstützt das baldige Aufgehen der von Lefevre gelehrten lokalen Gegenwart im Abendmahle in die zwinglische symbolische Auffassung diese Vermuthung. Ungeachtet dieser fremden Einwirkungen blieb doch das französische Element das stärkere und vorherrschende und es gingen aus ihm und dem erwähnten methodischen, ordnenden französischen Geiste jene auch heute noch bewunderte Kirchenverfassung und „Zucht hervor, welche die reformirte Kirche unter dem Gesamt-ausdrucke „*Discipline ecclésiastique*“ begreift. Aber es darf nicht verkannt werden, daß diese „*Discipline*“ und die ganze reformatorische Bewegung Frankreichs überhaupt wie Waldströme und Wildbäche in den Fluren, über welche sie sich ergossen, zerronnen und versiegt wären, wenn Calvin ihnen nicht ein sicheres Flußbett gegraben hätte. Er war es, der die Bewegung während seines kurzen Aufenthaltes in Frankreich belebte und nährte, durch seine berühmte Institution ihre wilden Ranken an den Stab dogmatischer Erkenntniß band und sie, die nahe daran war, äußerem Drucke und innerer Haltungslosigkeit zu erliegen, von Gens aus sicherte, leitete, hütete und stärkte und so oft als sie aus Frankreich theilweise und periodisch vertrieben wurde, ihr dort ein Asyl und einen festen Punkt anwies, von dem aus sie, erfrischt, geläutert und gekräftigt, wieder in die Heimath zurückkehren konnte. Namentlich bereitete er dort seinen dem Dienste der neuen Kirche und mit ihm dem Märtyrertode sich weihenden Landsleuten eine Bildungsstätte (f. Br. II. S. 529 in dem Art. Calvin), deren Wichtigkeit der heil. Franz von Sales, als Bischof von Gens und in seinem Sitze Annecy aus nächster Anschauung und Theilnahme erkannte und in den Worten aussprach: „Die Wissenschaft ist einem Priester das achte Sacrament der kirchlichen Hierarchie... mit ihr hat unser unglückliches Gens und überliefert.“ (*Oeuvres de saint François de Sales. Édition du Panthéon. T. II, p. 604.*) Den französischen Reformirten und namentlich ihren trefflichen Predigern gebührt der Ruhm der Ausführung der Ideen Calvin's über Kirchenverfassung und „Zucht und der Formulirung seiner dogmatischen Ansichten in einem gemeinsamen Glaubensbekenntnisse. Im Monat Mai 1559 in dem Reich, aber nach der Aufhebung einer religiösen Versammlung in der St. Jakobsstraße besonders fanatisch aufgeregten Paris und als das Feuer der Verfolgungen von Neuem heftig ausloderte, „kamen“, um mit dem katholischen Geschichtschreiber de Thou zu reden, „die Prediger der, wie sie sich nannten, reformirten Kirchen, als wenn es ohne Gefahr geschehen könnte, unter Verachtung der Furcht vor dem gewissen Tode (*propto certao nocis meto*) in der Vorstadt Saint-Germain zusammen.“ (*Hist. Lib. XXII.*) Die von anderer Seite*) gemachte treffende Vergleichung der französischen Reformirten mit einem unter feindlichem Kugelregen in Reich' und Glied sich stellenden Regimente, läßt sich ohne Hyperbel dahin ausdehnen, daß es nicht selten eingeeübte und disciplinirte Soldaten, sondern der militärischen Ordnung und Zucht ganz ungewohnte Freiwillige waren, welche im feindlichen Feuer diese Ordnung und Zucht erst annehmen, eine Aufstellung in Reich' und Glied lernen mußten!!

In dieser unter dem Vorsitze des Predigers Franz Morel, Frn. von Collonges auch Coulonges) eröffneten ersten National- oder General-Synode wurden in

*) Von Gbrard in dem sehr werthvollen Art.: „Das Synodalleben der ref. Kirche in Frankreich.“ (*Reform. A.-Z. Nr. 2, 1853.*)

40 Artikeln das Glaubensbekenntniß und in 40 allgemeinen Artikeln (*Mandres Générales*), denen in mehreren Artikeln noch Bestimmungen über specielle Fälle (*Points spéciaux*) folgten, die Kirchenverfassung (*Discipline ecclésiastique*) vereinbart.

Das Glaubensbekenntniß und die Kirchenverfassung athmen eine sittliche Strenge, von der das moderne Gefühl, besonders der höhern und gebildeten Stände, sich abwendet, die aber einer Märtyrerkirche ziemt, zugleich zeigt sich darin auch eine scharfe Abstoßung alles Katholischen, von der wir ebenfalls schon Andeutungen gegeben haben. Beide Urkunden tragen den Geistesstempel Calvins und sind auch gewiß größtentheils aus seiner nächsten Theilnahme hervorgegangen; wenn auch aus innern und äußern Gründen, deren Angabe uns zu weit führen würde, anzunehmen ist, daß sie nicht direkt von ihm verfaßt worden, sondern vielmehr dem schon im J. 1557 als einer der Pariser Prediger genannten Anton von Chandieu (als apologetischer Schriftsteller und Verfasser der „*Octonaires sur la vanité du monde*“ seinen Namen in Sabeel und Zamarieel hebraisirend) zuzuschreiben sind.

Wichtiger und unserm Gegenstande näher ist uns der Vorzug, welchen die französische Kirchenverfassung vor der von Calvin unmittelbar ausgegangenen Genfer behauptet oder welcher ihr vielmehr, gegen seinen und wohl aller französischen Reformirten Willen und Absicht, durch Gottes Fügung gegeben wurde. Denn, bei aller prinzipiellen Trennung der Kirche und des Staates, des geistlichen und weltlichen Regiments und bei gleicher Behauptung einer diesem unterwürfigen Staatskirche und eines dasselbe beherrschenden Kirchenstaats, war doch in Genf, bei den Calvin so ganz beherrschenden theokratischen Ansichten, die Kirchenverfassung als Zettel und Einschlag in den staatlichen Organismus getrieben und waren Kirche und Staat in eine Wechselwirkung auf und zu einander gestellt worden, welche nur ein Theokrat wie Calvin vor dem Umschlag in das eine jener beiden Extreme bewahren konnte, obgleich nicht immer bewahrte. — Die französische Kirchenverfassung beruhte, wie schon bemerkt, ursprünglich auf der breitesten demokratischen Grundlage der Gesamtheit der Gläubigen, von welcher Grundlage, wie aus der Wurzel eines Baums, die Lebensäfte aufsteigend durch die Adern der Consistorien, Colloquien und Provinzial-Synoden bis in die Spitze der National- oder General-Synode drangen, während von dieser Spitze wieder niedersteigend, Erkenntniß und organische Einheit vermittelt der gleichen Kanäle durch den ganzen Kirchenkörper bis in jenes sein Fundament sich verdrängten. Das Gefährliche des theokratischen Prinzips und Elements neutralisirte der nach der ersten Wahl der Ältesten und Diakonen die allerdings unter Zuziehung der Prediger direkt von den Gläubigen (ursprünglich immer „das Volk“ genannt) erfolgte, fast findende indirekte Wahlmodus: da nämlich die aus den Predigern, Ältesten und Diakonen zusammengesetzten Consistorien durch eigene Wahl oder Cooptation und ohne genöthigt zu seyn, auf das Volk zurückzugehen, sich ergänzen konnten. So wurde das ursprünglich theokratische oder vielmehr demokratische Prinzip und Element in das aristokratische oder oligarchische hinüber geleitet, dessen Gefahren das dem Volke eingeräumte Veto neutralisirte. Aber eine weit wirksamere Neutralisation gewährte das über den Organen der Kirche in dem Verhältnisse zu ihrer höhern Stellung näher und drohender schwebende Schwert der Verfolgung. Daher liebten die französischen Reformirten ihre Kirchenverfassung wie ihren Angelpfel und widerstanden den verführerischen Anregungen trefflicher Männer, wie des Philosophen Ramus und des Predigers Morel, zur Einführung einer ganz theokratischen Verfassung mit unmittelbaren Volkswahlen. In der ihr Leben getretenen Verfassung bestand eine stete Wechselwirkung, eine beständige Beziehung des Hauptes zu den Gliedern und dieser zu jenem und unter einander selbst, wie sie der Apostel zur Bedingung einer kirchlichen Organisation macht, sowie sie denn auch das einzige Mittel ist, den kirchlichen Gemeingeist zu erhalten: während, da die Kirche über ganz Frankreich zerstreut war, sie in unzähligen Rinnmälen das dürre Erdreich mit dem Wasser des Lebens erfrischte und sich den auch jetzt noch ihr geliebten Charakter einer Missionskirche gab. Und da endlich in der Folge auf der National-Synode ein Commissariat

des Königs den Staat vertrat und die Kirche in staatlicher Beziehung beaufsichtigte, so besaßen sich beide in ihrer wahren, reinen, sie verbindenden, nicht aber mit einander vermischnenden Stellung.

Die organische Verfassung der französischen Kirche war übrigens mit ihrer Zucht so ganz verwachsen, daß die Zusammensetzung beider als „Discipline ecclésiastique“ eine wirkliche Bedeutung hatte. Wie jene Verfassung es äußerer Gewalt schwierig, wenn nicht unmöglich machte, der Kirche mit vielen ihrer Glieder, ja mit ihrem Haupte selbst das Leben zu nehmen, welches in jener Wechselwirkung und -Beziehung wohnte, aus der neue Glieder und ein neues Haupt organisch erwachsen konnten: eben so schützte diese enge Verbindung die Kirche gegen das innere Verderben, welches ihr gedroht wurde, als sie sich auf den Arm des Fleisches stützte. Ihre Zucht bewährte sich auch unter diesem so schwierigen Verhältnisse als eine ansehnliche Macht, die selbst Fürsten, ja auch der König Heinrich IV. oft fürchteten, stets aber berücksichtigen zu müssen glaubten.

So groß die Bewunderung auch ist, welche uns diese Kirchenverfassung einflößt und obgleich wir dieselbe über die unmittelbar von Calvin ausgegangene Genfer stellen müssen: so können wir doch unsere Achtung der Geistes- und Willenskraft des großen Reformators nicht versagen, mit welcher er, unter unerhörten Schwierigkeiten, jene Theokratie in Genf ins Leben rief und von dort ihren Begriff als ein bewegendes Ferment in die fernsten Regionen zu treiben vermochte!

v. Polenz.

Französisch-reformirte Kirche (ihre an den Art. Französische Reformation sich anschließende Geschichte).

Erste Periode. Uebergang der französisch-reformirten Kirche in einen Staat im Staate. (Von der Verschwörung von Amboise bis zum Edikt von Nantes. 1560—1598.)

Die französischen Reformirten hatten unter Heinrich II. (1547—1559) so außerordentlich sich vermehrt und ihr Geist und ihre treffliche kirchliche Organisation ihnen eine solche innere Stärke gegeben, daß es schwierig war, sie noch länger als die Genossen einer unerlaubten Religion zu betrachten und zu behandeln; sie selbst versuchten Alles, um sich in das Verhältniß einer erlaubten oder geduldeten Religion zu versetzen. Unter diesen Umständen lag aber die Versuchung, nach der Stellung der herrschenden Staatsreligion zu trachten, um so näher, als seit Constantin dem Großen keine andere Religion Anerkennung gefunden hatte und als sie in der katholischen nur eine falsche, dem nahen Untergange reise zu erblicken gewohnt waren. Dazu kam, daß sie in alttestamentlichen Begriffen, in der Ansicht, daß die Staatsregierung, wie die israelitischen Könige, die falsche Religion abzuschaffen und die wahre einzuführen habe, wohl mehr noch, als es schon in ihrer Zeit lag, besangen und von sehr sanguinischen Hoffnungen erfüllt, von der Staats- und bürgerlichen Gewalt jene Stellung für sich vindiciren und die katholische Religion und Kirche in das Verhältniß einer unerlaubten Jüdenreligion zu müssen meinten. Diesen Hoffnungen und jener Versuchung kam noch der Umstand entgegen, daß Prinzen von Geblüt, wie der König von Navarra und sein Bruder, der Prinz von Condé, und mehrere Große des Reichs, unter denen die drei Gebrüder Chatillon mit dem edeln und großen Admiral Coligny die oberste Stelle einnahmen, der Reformation mit mehrerer oder minderer Entschiedenheit und Reinheit der Absichten sich angeschlossen. Mit diesem Anschlusse war schon an und für sich selbst ein so mächtiges politisches Element in die französisch-reformirte Kirche gedrungen, daß sie wohl mehr beklagt zu werden verdient, um den Ruhm eines vierzigjährigen geduldeten Märtyrertums verklämmert worden zu sehn, als der Entschuldigung bedarf, zu den Waffen des Fleisches ihre Zuflucht ergriffen und zu dem Staate eine allerdings schiefe Stellung eingenommen und lange behauptet zu haben. Dabei müssen wir noch eine von Seiten der rechtmäßigen Staatsregierung stets erfahrene, wohl beispiellose Grausamkeit und Treulosigkeit in Anschlag bringen, deren Spitze wir in der Bluthochzeit erblicken. Da ist, um diesen Gegenstand, der Zeit vorgehend, zusammenzufassen und auf einmal zu erledigen, nicht sich zu verwundern, daß die „Hugonotten“, wie die französischen Re-

formirten nun genannt wurden *), auch zu den Waffen der Rede und Schrift griffen, in denen sie ihren Gegnern ebenso überlegen waren, als diese ihnen in denen des Fleisches, daß sie, auf Schlachtfeldern fast immer besiegt, das Feld gefährlicher politischer Speculation betraten. Es wirbelten und kreisten im 16. Jahrhundert, als der Zeit allgemeiner Geistesentfesselung und -Gährung, ohnedies die staatsgefährlichsten Ideen auch unter Katholiken, und zwar unter Katholiken, welche die Reformation eben so unberührt gelassen hatte, als sie von hierarchisch-demokratischen Ideen des Mittelalters und der spätern Ligue frei geblieben waren, unter Katholiken namentlich in der Magistratur und den gebildeten Ständen überhaupt. In der durch Montaigne berühmten berühmten Schrift des Parlamentsraths Stephan de la Boëtie, eines nach dem nüchternen und logalen de Thou „göttlichen Geistes“: „*De la servitude volontaire ou le Contraindre*“ lassen jene Ideen wohl Alles hinter sich zurück, was je Antimonarchisches aus einem zwar jugendlichen, aber besonnenen Geiste, bei einem sittlich reinen Herzen, geflossen ist. Wie hätten da die gebrückten und verfolgten Calvinisten sich von ihnen ganz frei halten können? So entstanden denn, weniger berühmter Pamphlete nicht zu gedenken, Schriften, wie Hotman's „*Franco-Gallia*“, Languet's, des jüngeren, aber vielleicht vertrauteren Freundes Melancthon's „*Vindiciae contra Tyrannos*“ und eines Unbekannten „*La Politique*“, aus denen bei all' ihrer sonstigen Verschiedenheit ein sogenanntes hugenottisches Staatsrecht abgeleitet worden ist. Mit der übrigen Geschichte des Calvinismus in England, Schottland und den Niederlanden zusammengestellt, haben sie die reformirte Lehre und Kirche sehr verdächtig, und berechtigten gewiß zur Annahme eines „politischen Calvinismus“ im 16. und 17. Jahrhundert. Kann auch auf denselben hier nicht eingegangen werden, so ist doch sein Verhältniß zur Lehre Calvin's wenigstens anzudeuten. Da müssen wir, mit Bezugnahme auf das anderwärts (Art. Calvin) hierüber Gesagte, bemerken, daß vor dem theokratischen Aufschwunge, welchen Calvin genommen hatte, ihm alle Staatsformen gleichsam verschwammen und er daher weit davon entfernt war, einer Form den bestimmten Vorzug zu geben, daß er aber im Ganzen sich zu der aristokratischen und dann wieder der gemischt aristokratisch-demokratischen hinneigte. Wollte man also dem Calvinismus, seinem Prinzip nach, Staatsgefährliches unterlegen, so würde man es, von concreten Erscheinungen absehend oder sie in möglichster Vollständigkeit zusammenfassend, einzig und allein in Calvin's theokratischen Ansprüchen finden, die kein Staat, außer dem Genfer Duodezstaate, zu erfüllen bereit sein konnte und gegen welche auch dieser sich oft genug sträubte. Wir finden diese Ansprüche mit handgreiflicher und roher Wahrheit in den Worten des satirischen und republikanischen d'Aubigné formulirt, die er dem Herrn von Sancy, einem Typus hofmännischer Apostasie, unterlegt: „Jeder Fürst, welcher regieren will, ohne durch das Wort Gottes kontrollirt zu werden, muß die Hugenotten vertilgen. Denn sie sind Leute, welche für die Ehre Gottes alle Ehre der Menschen, und selbst der Fürsten, mit Füßen treten.“ (Confession catholique du Sieur de Sancy. Liv. II. Chap. 7. De l'impudence des Huguenots.)

Jedenfalls aber wird der banale Vorwurf, daß die französische Reformation mit den Waffen des Fleisches sich Bahn gebrochen habe, durch ihre Geschichte, nämlich dadurch widerlegt, daß erst, nachdem sie allein durch die ihr bewohnende innere Kraft dieses bewirkt, in Lehre und Verfassung völlig sich ausgebildet und eine später nie erlangte innere Stärke und äußere Ausdehnung gewonnen hatte, ihre Bekenner zu diesen Waffen ihre Zuflucht nahmen. Unser Schmerz darüber wird aber dadurch gemildert, daß, nach dem Urtheil eines lutherischen Theologen (Bengel, Gnomon Nov. Test., ad Act.

*) Von den vielen Ableitungen dieses erst zur Zeit der Verschwörung von Amboise auftretenden Namens scheint mir die Soldan's von „*Alanos*, „*Alnos*, „*Alnossen* = „*Eidgenossen*“ (im Gegensatz zu den Wameln in Genf) die historisch und etymologisch richtigste zu sein. (S. dessen Geschichte des Protestantismus in Frankreich. 1855. Bd. I. Seit. II.)

VIII, 36.) »das Reich Gottes allen Umständen, ohne ihnen Gewalt anzuthun, sich an-
schmiegt, daß es, wie die Luft, allen Körpern nachgibt, und dennoch sie alle durch-
dringt«, dieses Durchdringen aber tritt kaum irgend so klar hervor als in dieser, von
der richtigen Bahn mehr abgetriebenen als abgeirrten Kirche.

Nach dem Tode Heinrichs II. 1559 bestieg dessen Sohn als Franz II. den französi-
schen Thron. An Leib und Geist ein Kind, von Beza ein »erbärmlicher Knabe« (miso-
rabilis puer) genannt, ließ er sich von den Oheimen seiner Gemahlin, Maria von
Schottland, dem Herzog Franz von Guise und dessen Bruder, dem Cardinal von Lo-
thringen, völlig beherrschen. Ihre ganze politische Stellung, bei welcher auch das Ver-
hältniß ihrer Nichte zu der Königin Elisabeth und Schottlands und Frankreichs zu Eng-
land in Anschlag gebracht werden muß und mit der sich des Cardinals kirchliche Würde
und sein und seines Bruders hochaufstrebender Ehrgeiz verbanden, ließ sie in den Re-
formirten ihre Gegner erkennen und machte sie zu den heftigsten Verfolgern derselben.
Da war es denn ganz natürlich, daß die Reformirten bei jenen Großen eben so Schutz
suchten, als daß diese, von den übermüthigen Guisen aus der ihnen gebührenden Stel-
lung verdrängt, ihnen denselben auch aus politischen Gründen gewährten. So entstand
die berühmte, auch heute noch in ihren Theilnehmern und all' ihren Fäden und Trieb-
fäden nicht ganz aufgeklärte Verschwörung von Amboise, an der zwar auch viele
mißvergünstigte Katholiken Theil nahmen, von welcher aber doch die französischen Calvi-
nisten wohl die Seele waren. Sie hatte zum Zweck, die übermüthigen Guisen zu be-
seitigen. Durch einen Calvinisten verrathen, folgten massenhafte Hinrichtungen, denen
der König und die Herrn und Frauen des Hofes, zur Kurzweil und zum Nachtsche
nach aufgehobener Tafel, zusahen. Calvin und Beza hatten von dem Unternehmen zwar
Kunde gehabt, es aber entschieden gemißbilligt und widerrathen, wenn auch nicht ent-
deckt, um ihre Brüder, und unter ihnen gewiß viele ganz unschuldige, nicht selbst auf
die Schlachtbank zu liefern. Tiefer war der schwache König von Navarra, am tiefsten
aber dessen Bruder, der Prinz von Condé, in das Unternehmen verwickelt, als dessen
»Hammes Oberhaupt« er galt. Das unerwartet schnelle Verschwinden des Königs rettete
den Prinzen von gewissem, seinen Bruder aber von erwartetem Tode durch Denkerhand,
wenn nicht von meuchlerischer Ermordung, die Calvinisten aber von gänzlichem Unter-
gange, und stellte beide Parteien in eine Art von Gleichgewicht. Dieses suchte und
verstand die Königin-Mutter, die berühmte Katharina von Medicis, durch ein politi-
sches Schaukelsystem zu erhalten, auf welches sie durch ihre allerdings sehr schwierige
Lage und ihre Pflicht, das Reich ihrem unmündigen Sohne zu sichern, wohl ebenso
wie durch ihre Neigung, gewiesen wurde. Da konnten die Hugonotten nicht allein wieder
aufathmen, sondern sich auch gegründete Hoffnung machen, die Stellung einer wenigstens
geduldeten Religionsgesellschaft zu gewinnen. Da sich übrigens alle Verfolgungsbeditte
als fruchtlos herausgestellt hatten, so wurde von Seiten der sich immer mehr zur
Mäßigung hinneigenden Regierungspartei, an deren Spitze der Kanzler Michel de l'Hô-
pital stand (s. d. Art. Hospital, Michel de l'), nach vielen verunglückten Gesetzesver-
suchen alles Ernstes an die Erlassung eines Edikts gedacht, welches, ohne die Staats-
religion zu gefährden, der neuen Religion Duldung und ihren Bekennern Schutz ge-
währte. Denn diese hatten sich schon so sehr vermehrt, daß ihre Vertilgung, ohne
Frankreich allen Schrecken eines Bürgerkrieges Preis zu geben, als undenkbar erschien.
Je mehr sie aber an numerischer und moralischer Stärke und, bei der sichtbaren Hin-
neigung des Hofes und der Regierung zu ihnen, auch an staatlichem Einflusse gewannen,
desto mehr erkannten die Guisen die Nothwendigkeit, die specifisch katholische Partei zu
concentriren und zu erweitern. Leicht wurde es ihnen, den in seinem Titel des »ersten
christlichen Barons« verliebten alten Connetable von Montmorency von den Bourbonen,
an welche Loyalität, und von den Chatillons, an welche nahe Verwandtschaft ihn band,
abwendig zu machen, zu sich herüberzuführen und das sogenannte »Triumvirat« zu bil-
den, das bald durch den König von Navarra verstärkt wurde. Nachdem die Reize der

„schönen Rouet“, eines Hofräuleins der Königin-Mutter, ihn seiner trefflichen Gemahlin, Johanna d'Albret, der „calvinischen Debora“, untreu gemacht und sein ohnedies nicht starkes sittliches und religiöses Gefühl geschwächt hatten, war es dem Cardinal von Lothringen gelungen, ihn durch Intriguen aller Art, besonders aber durch erheuchelte Hinnäherung zur Augsburgerischen Confession und Darstellung der Calvinisten als „Sacramentirer“ und Aufrührer, in kirchliche Schwärze über allen Confessionen zu versetzen, in welcher der schwache, eitle Mann sich noch das Ansehen des denkenden Fortschritts geben konnte. In dieser Schwärze hielt ihn auch der berühmte Latitudinärer und Apostel Franz Balduin (von Calvin „*versipellis Mediator*“ genannt), welcher mit der berühmten irenischen Schrift Cassander's (s. d. Art.) zu ihm gekommen war. Da brachte ihn der spanische Gesandte durch Vorpiegelung der Wiedererlangung des verlorenen Oberwartha oder der Entschädigung für dasselbe zum gänzlichen Abfalle oder, wie es in einer hugenottischen kirchlichen Staatschrift der damaligen Zeit heißt, zum „Verkauf seiner Erstgeburt für einen Naps mit Suppe.“

Jener erheuchelten Hinnäherung zur Augsburgerischen Confession, bei welcher der Cardinal auch evangelische Predigten hielt, lag augenscheinlich der Beweggrund unter, den Riß zwischen den Calvinisten und Lutheranern noch mehr zu erweitern und zu vertiefen und diese in dem täglich erwarteten Kampfe jener mit den Katholiken auf die Seite der letztern zu ziehen. Gleiche Absicht, Spaltung und Verwirrung unter den Calvinisten selbst hervorzubringen und die Hoffnung, eine Gelegenheit zu finden, sein Licht glänzend leuchten zu lassen, mochten den falschen Mann bewegen, gegen den Willen seiner eigenen Partei das berühmte Colloquium von Poissy (s. d. Art.) durchsetzen zu helfen. So kam er den Wünschen der verhassten Calvinisten entgegen, welche ihrer dogmatischen und überhaupt theologischen Ueberlegenheit mehr als ihres Verhältnisses zu der katholischen Nationalkirche, dem Staate und der Majorität des Volkes sich bewußt, von diesem Religionsgespräche sehr sanguinische Hoffnungen hegten und bei Rechenschaftsablegung von ihrem Glauben vor dem Hofe, den Großen des Reichs und der hohen Geistlichkeit wohl an den berühmten Reichstag zu Augsburg denken mochten. Wenn auch jene Hoffnungen größtentheils unerfüllt blieben und dieser Gedanke sich als chimärisch herausstellte und das Colloquium überhaupt kein direktes Resultat lieferte, so war es doch von großer Wichtigkeit. Denn es gab den Calvinisten zuerst Gelegenheit, öffentlich und vor der glänzendsten Versammlung von ihrem Glauben Rechenschaft abzulegen, ihre Ueberlegenheit zu zeigen und durch den unmittelbaren Eindruck ihrer Deputirten, namentlich Bezä, dessen Wacht zum Redner und Vorsteher derselben die glücklichste war, manche ungünstige Vorurtheile zu berichtigen, sowie denn dasselbe Anlaß gab, daß ihre heftigsten Gegner die stärksten Blößen gaben, wodurch sie das Gelächter selbst der Ihrigen wurden. Ebenso zeigten die Gegner durch tumultuarische Aeusserungen des Umoillens ihren Mangel an bessern Beweis- und Widerlegungsgründen und selbst an Schichtlichteitsgefühl, und durch ungestümes Dringen auf Auflösung der Versammlung, wie wenig ihnen an einer Vereinbarung gelegen war. Die Kirche und das Abendmahl waren die Hauptpunkte, um welche sich der Streit drehte. Der erste Punkt sollte die Calvinisten in Betreff der Neuheit ihrer Kirche und der ihren Predigern mangelnden Berufung in Verlegenheit bringen, der andere aber, für welchen der Cardinal einen aus einer lutherischen Erkenntnißschrift unzusammenhängend genommenen Artikel seinen Gegnern zur Unterschrift vorgelegt hatte, in die Alternative versetzen, entweder durch Verwerfung der leidlichen Gegenwart jenen Riß zwischen den lutherischen Deutschen und ihnen, als unheilbaren „Sacramentirern“ zu vollenden, oder durch Annahme derselben die „Brandfackel“ in die eigene Kirche zu werfen. Es ist nur zu bekannt, daß jenes wenigstens theilweise erröthet wurde, indem die von Calvin wiederholt nach Poissy erlassene Warnung, sich die Augsburgerische Confession nicht aufbürden zu lassen, die er doch selbst unterschrieben hatte, ihm vor den Lutheranern eine Blöße gab, welche seine Erklärung, jene Confession (und zwar die Variata) im Sinne ihres Verfassers (Melancthon's) und nicht ihrer spätern

Ausleger unterzeichnet zu haben, vor ihnen nicht zudecken konnte. Zu bedauern ist jedoch, daß Calvin den Eindruck der von ihm wohl erkannten Verdächtigkeits des Cardinals, welche in dessen bald folgender Zusammenkunft mit dem Herzoge von Württemberg in Zabern ihre Spitze erreichte, auch auf die Augsburgerische Confession selbst übergehen ließ und er in dem Schreiben, in welchem er dieselbe gegen Beza für „eine Brandsadel in der Hand einer Furie“ (des Cardinals) erklärte, sagen konnte: „Aber es ist zu untersuchen, warum sie uns eingegeben wird: da ihre Plauheit (molles) den Entschiedenen stets mißfallen, ihren Verfasser gereut hat und sie an vielen Stellen nur für den speciellen Gebrauch Deutschlands eingerichtet ist; ihrer Kürze und Dunkelheit, und daß sie durch Uebersetzung von Punkten von größter Wichtigkeit verstümmelt ist, nicht zu gedenken.“*). Indes siegte doch das bessere Bewußtseyn bei einigen Gliedern der Versammlung und selbst bei dem Cardinal insoweit, daß, um eine Vereinbarung in dem Punkte des Abendmahls zu versuchen, ein Ausschuß oder Collegium von je fünf Mitgliedern der beiderseitigen Parteien beschlossen wurde und auch wirklich zu Stande kam. Es wurde von katholischer Seite in wohlmeinender Absicht vorgeschlagen, die leibliche Gegenwart „unter irgend leidlichen Ausdrücken“ (en quelques bons termes, nach Beza's Geschichte) zuzugeben. Dies war schon in einer Formel geschehen, welche Montluc, Bischof von Valence, selbst halber Calvinist, und Claude d'Espence von katholischer, und Beza und des Gallars von reformirter Seite gebilligt hatten. Nach einigen von dem alten Peter Martyr, aus Rücksicht auf Bullinger, gegen das Empfangen des Leibes Christi „wirklich und wesentlich“ (vere et substantialiter) erhobenen Schwierigkeiten, kam endlich eine Formel zu Stande, in der die leibliche Gegenwart keinesweges zugegeben, die „Substanz“ aber, an welcher den Calvinisten besonders gelegen war, und mit ihr auch die reale Gegenwart nach Calvin's Begriff, selbst gegen Martyr und die Züricher gerettet und dem Art. 36. der französischen Confession nichts vergehen wurde. Die über diese Vereinigung von der Königin-Mutter und dem Cardinal wenigstens geäußerte Freude war aber nicht von Dauer und konnte es nicht seyn: da selbst in minder aufgeregter Zeit das Volk auch durch ein ökumenisches Concil sich schwerlich eine den eigentlichen Brennpunkt seines Glaubens — die Verwandlungslehre mit ihrem gewaltigen Zauber — verdunkelnde Formel sich hätte aufbürden lassen. In dieser Zeit und ganz nahe vor dem blutigen Kampfe war aber die Einziehung dieses sammelnden Paniers vollends undenkbar und es daher natürlich und von der Sorbonne sogar klug, daß sie der Aufregung, welche die Formel bei ihrer bloßen Bekanntwerdung unaussprechlich hervorgebracht haben würde, durch die Erklärung, daß sie ungenügend, versänglich und legerisch sey, zuvor- kam. Ihre katholischen Verfasser und Beförderer konnten natürlich der Verdächtigung nicht entgehen und die Königin-Mutter und der Cardinal die Fleden der Häresie in der Folge nur im Blute der Hugenotten abwaschen. Unterdessen nahm aber der Eindruck, welchen das Religionsgespräch gemacht hatte, wie es zu geschehen pflegt, mit Zeit und Raum laminenartig zu, so daß Beza erklären mußte, den ungestümen Eifer der Seinigen mehr zu fürchten als die Verfolgungen der Gegner. Die religiösen Versamm-

*) Zu bemerken, wenn auch hier nicht zu erörtern, sondern anderweiter Untersuchung vor- zuhalten oder zu empfehlen, ist Soldan's Bestreitung der von allen mir bekannten Historikern und Biographen (wie noch neuerdings von Baum in dessen werthvollem Werke: „Theodor Beza“), auf Grund von Curiauschriften gegebenen Erzählung, daß der Cardinal fünf deutsche Theologen zu dem Religionsgespräche berufen habe, um sie mit den reformirten in Streit zu bringen, da man es so machen müsse, wie der heilige Paulus, der auf diese Weise mit den Pharisäern und Sadducäern fertig geworden sey. Eins der stärksten Argumente Soldan's ist, daß der Cardinal, wenn er diese Absicht gehabt hätte, entweder die (bekanntlich zu spät gekommenen) deutschen Theo- logen früher bestellt oder die Abendmahlfrage (welche die Calvinisten doch so gern bis an's Ende verschoben hätten) bis zu ihrer Ankunft hingehalten haben würde. (Gesch. d. Protestantismus in Frankr. Bd. I. S. 532 u. fg.)

lungen der Hugenotten waren nicht allein nicht mehr zu verhindern, sondern erfolgten auch in Massen zu Tausenden, sogar zum Theil bewaffnet. An vielen Orten bemächtigten sich die Reformirten der katholischen Kirchen mit Gewalt, an manchen bedrängte es einer solchen Bestignahme nicht, da sie dieselben verlassen fanden, und hie und da wurden sie ihnen von ihren katholischen Mitbürgern zum Simultangebräuche überlassen.

Unter diesen Umständen kam das berühmte Januaredikt (1562) zu Stande, um so merkwürdiger und wichtiger, als es der erste öffentliche Akt war, welcher den Reformirten Anerkennung und Religionsfreiheit gewährte und als es gleich nach dem Eingange der aufregendsten Nachrichten von ihren Gewaltthaten, namentlich in der Gegend und auch nach einer bis zur Insolenz gehenden Vorstellung des spanischen Gesandten erlassen wurde. Es war in einer kurz vorher gehaltenen, außerordentlichen Reichsraths-sitzung berathen und verfüglieh durch eine Rede des trefflichen Kanzlers durchgesetzt worden, in welcher derselbe u. A. die Beantwortung der Hauptfrage, ob die religiösen Versammlungen der Hugenotten zu dulden oder zu verbieten wären? in seinem Sinne durch die weit über seine Zeit hinausgehende Erklärung unterstützte, daß Viele Bürger seyn können, welche nicht Christen wären, daß der aus dem Schooße der Kirche ausgeschlossene noch nicht aufhöre, Bürger zu seyn und daß wir mit Denen, welche mit uns nicht die gleiche Gottesverehrung haben, dennoch im Frieden zu leben vermögen. Dieses Edikt gebot „Denen der neuen Religion“ die Zurückgabe und „Ersstattung aller von ihnen den Katholiken genommenen Tempel, kirchlichen Gebäude, Geräthe und sonstigen Gegenstände, der den Geistlichen entzogenen Einkünfte u. s. w., untersagte ihnen alle religiösen Versammlungen in den Städten und den Bau eigener Tempel und gestattete ihnen diese Versammlungen nur außerhalb der Städte und zwar „bis ihnen Gott die Gnade erzeige, sie in einen und denselben Schaffsaal zurückzuführen, provisorisch mit bis zur Bestimmung des allgemeinen Concils“ u. s. w. Obgleich dieses Edikt den Calvinisten nur kümmerliches und dieses bloß einstweilig gewährte und ihnen als ein wirkliches „Restitutionsedikt“ entzog, was sie an vielen Orten schon besaßen: so wurde es doch von ihnen, namentlich von Peza, mit eben so vieler Freude aufgenommen, als es bei den Katholiken Verdruß, ja selbst Widerstand erregte: Viele Parlamente (namentlich das Pariser) erhoben gegen dasselbe die stärksten Vorstellungen (Remonstrances) und konnten erst nach wiederholten königlichen Befehlen (Lettres de jussion) und nur mit Beimeilung verwahrender Clauseln und Bedingungen zu seiner Einregistrierung veranlaßt werden. Insbesondere erklärte das Parlament von Paris die Unverträglichkeit der Verbindung zweier Religionen mit der kirchlichen Territorialeinrichtung und „Enttheilung und warf die bedenkliche Frage auf, wie ein Bischof, als Seelenhirt verpflichtet, gegen die Wölfe seine Stimme zu erheben und vor ihnen die ihm anvertrauten Schafe zu warnen, dieselben, um die Prediger zu hören, ruhig aus der Stadt gehen lassen und so mehr dem Gebote des Königs als Gottes gehorchen könne? Der Herzog von Guise aber ließ sich auf solche Prinzipfragen nicht ein, sondern sprach durch die Erklärung, daß er das Edikt mit der Schärfe seines Schwertes zerschneiden wolle, seine Ansicht und mit ihr die Stimme der katholischen Majorität über dasselbe rund und summarisch aus.

Von seinen Freunden und den Stimmführern der specifisch-katholischen Partei zu Paris mit seinem Bruder, dem Cardinal, zur Rettung der Kirche in die Hauptstadt gerufen, traf der Herzog von Guise, nach der mit dem ehrlichen Herzog von Württemberg und seinen Theologen zur Verdächtigung der Calvinisten zu Zabern gehaltenen Besprechung, mit einem zahlreichen bewaffneten Gefolge am Sonntage des 1. März 1562 in dem Städtchen Vassy in der Champagne in dem Augenblick ein, als die dasige reformirte Gemeinde zum Gottesdienste in einer Scheune sich versammelte. Da war ein Zusammenstoß so natürlich, daß es bei der Aufregung der Gemüther nicht allein unnöthig ist, sondern auch gesücht und ungerecht wäre, den sogleich folgenden, an den Calvinisten verübten blutigen Gewaltthaten, welche als „das Gemegels“ oder „Blutbad von Vassy“ (le massacre de Vassy) eine traurige Berühmtheit erlangt haben, Absicht und

Plan von Seiten Guise's unterzulegen. Aber ebenso natürlich war es, daß dieses von den Hugenotten geschah und das Gerücht von dem Gemegel von Vassy wie ein Flugfeuer über Frankreich hinlief und den überall aufgehäuften Brennstoff entzündete. Nichts, weder die Politik der Königin-Mutter, noch die weise Mäßigung des Kanzlers, konnte den in den Tiefen des kirchlichen Volkslebens längst vorbereiteten Kampf aufhalten, zu dem jene Begebenheit nur den Anstoß gegeben hatte. Und der allgemeine Ruf der Reformirten: „Israel zu deinen Zelten!“ riß die länger als die Triumvirn zaudernden hugenottischen Anführer in den grausamen und verderblichen Religions- und Bürgerkrieg, in welchem die Königin Mutter mit ihrem Sohne eine Zeitlang unschlüssig und sogar auf die Seite der Calvinisten sich neigend und ihren Schutz gegen das Triumvirat suchend, von demselben mit übermüthigem Zwange auf seine Seite gezogen wurde. Nur periodisch wurde dem Kriege sogenannte „Pacificationsedikte“ ein Ziel gesetzt, auf welche die Calvinisten, nach wiederholten Erfahrungen von Treubruch, ohne andere Garantien als das königliche Wort zu verlangen, mit fast kindlicher Arglosigkeit eingingen. Sie muß einestheils dem Leichtsinne und der Ermattung, anderntheils auch ihrer christlichen und loyalen Gesinnung und der, nach dem großen Dichter, auch die schuldbeladenste Majestät schirmenden Götlichkeit, endlich aber der mächtigen Idee der französischen Nationaleinheit zugeschrieben werden. Diese Idee war es allein, welche die Calvinisten nach dem ersten Krieg endigenden Frieden von Amboise (1563) vermochte, die von ihnen zu Hülfe gersenen Engländer mit einer selbst von ihren katholischen Landesleuten gerühmten Hingebung und Tapferkeit aus Frankreich vertreiben zu helfen. Von gleicher Seite ist wenigstens theilweise anerkannt worden, daß, mitten unter den Greueln des Krieges und seinen auch in den disciplinirtesten Heeren nie ganz zu vermeidenden Ausschweifungen und Unordnungen, die calvinistischen Truppen Gottesfurcht und Frömmigkeit bewiesen und eine fast mönchische Zucht beobachteten, welche nur in dem puritanischen Heere des folgenden Jahrhunderts übertroffen wurde, und daß sie, nach zeitweisem Abweichen von dieser Bahn, stets wieder auf dieselbe zurückkehrten. Der Admiral Coligny, dessen sittliche, politische und militärische Größe, bei allem Tadel seiner Religion, zu erheben, vielen katholischen Geschichtschreibern eine Nationalehrensache ist, war gleichsam der Felsen, an dem sich die Wellen der Zuchtlosigkeit brachen, und die trefflichen Prediger, welche dem Tode nicht bloß auf dem Schlachtfelde, sondern auch auf dem Blutgerüste und von den Händen eines bis zur Raserei fanatisirten Volks die Stirn zu bieten hatten, können als das die hugenottischen Heerhaufen mit Frömmigkeit, Gottesfurcht und Zucht durchdringende Element angesehen werden. Und von der Rechtmäßigkeit, ja Heiligkeit *) des Krieges überzeugt und sie bei allen Gelegenheiten lehrend und predigend und durch die Macht ihrer Rede und ihres Beispiels einer Adelpartei entgegentretend, welche diese Ueberzeugung entweder nicht theilte oder nicht zu theilen aus Feigheit und Bequemlichkeitsliebe vergab, trugen sie wohl das Meiste zur Fortführung des so ungemein schwierigen und gefährvollen Unternehmens bei.

Einmal genöthigt, den äußern historischen Faden fallen zu lassen und unsere mehr auf die innere Geschichte gerichteten Betrachtungen weiter zu führen, müssen wir bei Gelegenheit ihrer Prediger bemerken, daß unter den Hugenotten schon bei dem Frieden von Amboise zwei Richtungen hervortraten. Von diesen war die eine aus den angezeigten Ursachen aber auch aus wirklich guten Beweggründen, für die den Frieden herbeiführenden Unterhandlungen und Transaktionen gestimmt, die andere aber erkannte, bei vielleicht gleicher Verabscheuung des Krieges, ihn als einziges Mittel zur Erlangung ihrer Religionsfreiheit, und drang daher darauf, daß er mit Anstrengung und Anwendung aller Kräfte und Mittel geführt, nicht aber durch Unterhandlungen gelähmt und durch auf der einen Seite hinterlistige, auf der andern aber leichtsinnig abgeschlossene Friedensverträge unterbrochen würde. Von diesen Richtungen, welche der die Gesamt-

*) „Bellum sacrum“ (Fayus in Vit. Bezae p. 47).

heit befeelende Geist lange nicht zu eigentlichen Parteien sich gestalten ließ, sprach sich die erste in dem ritterlichen Prinzen von Condé und dem hohen Adel, die andere aber — von Capesigue in seiner berühmten, jedoch ungenauen „Histoire de la Réforme“ anachronistisch, aber nicht unpassend die paritanische genannt — in dem Admiral und den Predigern aus. Das nach und nach immer tiefer in die gemeinsame Sache dringende politische Element beförderte aber eine ihr verderbliche wirkliche Parteienbildung; besonders als die Hugenotten, um mit dem katholischen Meseray zu reden, „nicht mehr jenen Admiral hatten, dessen großer und kräftiger Geist durch ganz Frankreich nöthigfalls unbekannte und wunderbare Triebfedern in Bewegung setzte.“ Diese Parteien waren nach der Benennung, mit welcher die eine die andere spöttisch, oder auch feindsich bezeichnete, die der „Politiker“ und „Consistorialen“ und von jener der sogenannte „Bearnier“, oder der nachherige König Heinrich IV., und von dieser der an Ritterlichkeit seinem Vater gleiche, an Sittenreinheit ihn aber weit übertreffende Sohn des in der Schlacht bei Jarnac (1569) gebliebenen oder vielmehr nach erfolgter Gefangennahme meuchlerisch gemordeten Prinzen von Condé. Jene Partei nannte sich die „Faiseurs“ und die andere die „Disours“, und zwar, da unter den ersten ebenso intrigante Mächthelben, wie unter den zweiten eifrige Thäter waren, beides sich selbst rühmend und ungerecht. Nach ihren Richtseiten waren dort kluge Wägung und hier selbstanopfernder Eifer, nach ihren Schattenseiten aber bei jenen eigennützige Intrigue und bei diesen Habergeist, Ungestüm, Unbesonnenheit und bis zur Frechheit ausartende Insolem; die charakteristischen Kennzeichen.

Des dem dritten Religions- und Bürgerkriege ein einstweiliges Ende machenden im Jahre 1570 zu Saint-Germain geschlossenen Friedens erwähnen wir nur insofern, als er den Hugenotten, nächst einigen ihnen gemachten Zugeständnissen, welche über die des Januarebitts hinausgingen, auf zwei Jahre die besetzten Städte la Rochelle, Montauban, Cognac und la Charité als Unterpfänder der ihnen so oft gebrochenen Treue, oder als „Sicherheitsplätze“ bewilligte. Dieser Umstand ist in mehreren Beziehungen wichtig. Denn wir sehen hier den Anfang der so ganz schiefen, ja abnormen Stellung, in die die französisch-reformirte Kirche zum Staate, als Staat im Staate, geriet und daß dieselbe nicht von ihr und noch weniger von ihrer Lehre, sondern allein von Verhältnissen anging, in die sie durch die Unbulsamkeit und Treulosigkeit der Katholiken und durch das Prinzip des Staats, daß es nur eine Religion in demselben geben könne, getrieben worden war. Wie der „allerchristlichste König und älteste Sohn der Kirche“ nach seinem Krönungsbeide, dem geschichtlichen Rechte und der geschichtlichen Tradition sie nicht bloß von dem Staate ausschließen, sondern sogar vertilgen mußte, so hatten die Hugenotten, wenn sie diese Vertilgung nicht über sich ergehen lassen wollten, keine andere Wahl, als in diesem ihnen feindlichen Staate, und nach Umständen gegen denselben, einen Staat zu bilden.

Wenn auch die Bluthochzeit (1572), nach Beresize, Erzbischof von Paris (Histoire du Roy Henry le Grand), „jene verabscheuungswürdige That, welche ihres Gleichen weder gehabt hat, noch, so es Gott gefällt, je haben wird“, in Folge neuerer Geschichtsforschung, nicht die Frucht langer teuflischen Ueberlegung war: so zeigen doch gleichberechtigte Untersuchungen, daß ihre tief in der unglücklichsten aller Zeiten und in dem Fanatismus des katholischen Volks liegenden Reime von dem Hofe und dem Klerus gepflegt wurden und daß von der Unthat, lange vor ihrer Verübung, an katholischen Bösen und sonst, ja selbst bei den Hugenotten, die Rede war *). Daß

*) Dies geht unwiderleglich aus diplomatischen Depeschen hervor, welche sich bei *Gros von Prinsterer* „Archives ou Correspondance inédite de la Maison d'Orange-Nassau“ T. IV. p. 13ⁿ u. fg. abgedruckt befinden, nach welchen die Bluthochzeit von den franz. Diplomaten, je nachdem man ihre Billigung oder ihre Mißbilligung erwartete, am römischen und spanischen Hofe als ein „*acte prémédité*“, dem Kaiser aber als ein „*acte non prémédité*“ dargestellt wurde. Der Kaiser

Befehle des, wenn auch erst nach der meuchlerischen Verwundung Coligny's gefaßten über ganz Frankreich gehenden ungeheuern Mordplans ist weltbekannt und es bedarf nur der Erwähnung, daß derselbe, gegen seine Ansister sich wendend, zu dem vierten Religions- und Bürgerkriege und zur Bildung der neuen Partei der „Politiker“ unter dem jüngsten Bruder des Königs, dem Herzoge von Alençon, nachher von Anjou, und den Söhnen des bei Saint-Denis (1567) gebliebenen Cennettable von Montmorency, den Anstoß gab. Der durch die Umstände ganz gerechtfertigte unsichere Bund der Hugenotten mit den Politikern trug natürlich noch zu stärkerer politischer Färbung und zu größerer Älterung des religiösen Prinzips der Calvinisten und überhaupt zur Zersetzung der Parteien bei. Eine andere bleibendere und wohl auch schädlichere Folge der Bluthochzeit war die, daß die durch Mord, Furcht, Einschüchterung und Absoll herbeigeführte Entfernung so vieler hugenottischen Edelleute von dem gemeinsamen Unternehmen den Schwerpunkt desselben mehr als früher in den Bürgerstand der Städte verlegte. In demselben sanken jene Schristen der durch die stürklichen Frevel noch mehr entfesselten Geister einen starken Anschlag, mit dem die keinesweges erloschenen Erinnerungen an die mittelalterlichen städtischen Freiheiten zu wirklich republikanischen Bestrebungen sich verbanden.

Unterdessen tauchte (nach einem neuen und bald wieder gebrochenen Frieden) in dem Bunde der Ligue ein weit gefährlicherer Feind des Königs auf. Derselbe (nun Heinrich III.) nahm, um diesen zur Verteidigung der katholischen Religion geschlossenen Bund unschädlich zu machen, zu dem verzweifeltsten Mittel seine Zuflucht, sich selbst an seine Spitze zu stellen und so zum Parteihaupt zu erniedrigen. Um die Ligue von seinen katholischen Gesinnungen zu überzeugen, hob er in der ersten Ständeverammlung von Blois alle Ewille zu Gunsten der Reformirten auf und verordnete, daß künftig nur die katholische Religion bestehen sollte. Dies entzündete einen neuen Krieg, welchem das Ertö von Poitiers (1577) ein Ende machte. In demselben wurden den Reformirten die ihnen in dem Frieden von Saint-Germain eingeräumten Bewilligungen zugesandt. Doch gingen sie dadurch über sie hinaus, daß den Calvinisten neun Sicherheitplätze auf sechs Jahre, eigene Kirchhöfe und in den Parlamenten Bourdeaux, Grenoble, Aix und Toulouse Kammern, jede aus einem katholischen und reformirten Präsidenten und acht katholischen und vier reformirten Räten, — die sogenannten „Chambres mi-parties“ — bewilligt wurden. Auch desavouirte dieses Ertö die Bartholomäusnacht. Die durch die Unternehmungen des Herzogs von Anjou in den Niederlanden herabgebrachten Verwickelungen und Verwirrungen verbreiteten sich auch über das unglückliche Frankreich; während die Ligue den Fanatismus immer mehr anführte und der König auf alle Weise sich verächtlicher machte. Da wurde nach dem Tode des Herzogs die Befürchtung, daß, da Heinrich III. ohne Nachkommenschaft sich befand, der dem Throne zunächst stehende König von Navarra denselben besteigen und die katholische Religion in Gefahr bringen würde, zu einem neuen Mittel der Aufregung gegen die Hugenotten und gegen den unglücklichen König gemacht und dieser genöthigt,

erklärte ganz offen, daß man ihm zur Zeit der Vermählungsfeyer des Königs von Navarra von dem and geschrieben habe: „que à ceste heure que tous les oyseaux estoient en la cage, on les pouvoit prendre tous ensemble, et qu'il y en avoit qui le désiroient“ und sagte dem franz. Gesandten „que quand on veut faire une chose, on ne demeure jamais à faute de trouver couleux et prétexte.“ Heber die Bluthochzeit verweise ich auf Bacher (Leipzig 1826) und Soldan (Biber. Taschenbuch, 1854). Der Bearbeitung des lezten ist die verdiente Ehre geworden, in's Französische übersetzt worden zu seyn. Die neu erschienene Geschichte von Aubris ist mir nicht bekannt. Cayssigne gibt die Bluthochzeit anschlüssig als einen Akt der lange gedährten und verhaltenen und endlich mit zwingender Gewalt ausbrechenden Volksemeinung an. Als ein Carlismus verdient Schöp's „Die aufgeschüttete Bartholomäusnacht“ (Leipz. 1845) mit der wenigstens neuen Ansicht genannt zu werden, daß sie eine Verschwörung für die Hugenotten gewesen sey! Die Anzahl der gefallenen Opfer wird verschieden von 20,000 auf 100,000 angegeben.

in Folge des schmählichen mit der Ligue abgeschlossenen Vertrages von Nemours (1586), den Frieden von Poitiers, welchen er doch so gern seinen Frieden nannte, selbst zu zerstören und alle den Reformirten gemachten Zugeständnisse zu widerrufen. Nach diesem Vertrage (auch das Juli- oder Unionsedikt genannt), von dem d'Aubigné sagt, daß er dreimal so viele Hugenotten zur Messe gebracht habe, als die Bartholomäusnacht, und welcher einen neuen blutigen Krieg (von dem Könige, dem Könige von Navarra und dem Herzoge von Guise der Krieg »der drei Heinrich« genannt) entzündete, bedurfte es, um die Reformirten und mit ihnen die letzte Spur der Reformation aus Frankreich zu vertilgen, kaum noch des dem Könige, nach dem Schrecken der Barricaden und seiner Flucht aus Paris, zu Chartres von dem übermüthigen Guise abgedrungenen (abermaligen) Unionsedikts (1588). In demselben verpflichtete sich Heinrich III. eidlich, vor Ausrottung des letzten Kebers aus seinem Reiche nicht die Waffen aus den Händen zu legen; überdies legte er seinen Unterthanen die gleiche Verpflichtung auf und befahl ihnen zugleich, nie einen sich nicht zur katholischen, apostolischen und römischen Religion bekennenden Fürsten als König anzuerkennen. Diesem Eide folgte in der zweiten Versammlung der Reichsstände zu Blois, in welcher das Unionsedikt von diesen beschworen und zum Reichsgrundgesetz erhoben wurde, am 4. Dezember 1588 ein »auf das heilige Mysticism des Altars« von dem Könige feierlich beschworener Ausöhnungsakt mit dem Herzoge, nach welcher Handlung Heinrich III. diesen am 23. und seinen Bruder, den Cardinal von Guise, am 24. desselben Monats ermorden ließ!!

Dieser Doppelmord, welchem die, wenn auch nur bedingte, päpstliche Excommunication folgte, regte die Ligue und durch diese die größte Majorität der katholischen Bevölkerung so gewaltig gegen Heinrich III. auf, daß er sich genöthigt sah, sich mit dem »Barner« und seinen Hugenotten, für deren Vertilgung er doch kurz zuvor eidlich sich verpflichtet hatte, zu verbinden, eigentlich aber sich ihnen in die Arme zu werfen. »Es war,« bemerkt Ranke (Franz. Gesch. Bd. I. S. 467) »von unermesslichem Werthe, daß es in Frankreich noch eine Nacht gab, die von dieser allgemeinen Bewegung nicht ergriffen war: das Heer des Königs von Navarra.« Allen Feinden der französischen Reformirten inner- und außerhalb ihres Landes kann und muß es als eine unumstößliche Thatsache entgegengehalten werden, daß sie es waren, denen Frankreich die Erhaltung seiner Monarchie und seine Rettung entweder vor Zersplitterung unter mächtige Magnaten oder vor Einverleibung in das spanische Reich verdankte.

Nach der Ermordung Heinrichs III. durch den Jakobinermönch Jakob Clement (1596) war zwar Heinrich IV. von den meisten damals an dem königlichen Hofe sich befindenden Großen als König anerkannt worden, er befand sich aber in einer Lage, in der ihn nur sein Heldenthum, der Glanz seiner Siege, seine Gesinnung, welche der Charakter seiner nächsten Vorgänger und seiner Zeit überhaupt leicht als edel erscheinen ließ, retten konnten. Außer dem offenen Kriege mit der gewaltigen Ligue, welcher immer neue Kräfte aus den unerschöpflichen Tiefen des katholischen Volkslebens, Gelder aus Spanien und Anregungen durch den in Paris sich aufhaltenden und selbst fanatischen päpstlichen Gesandten auslöste, hatte er einen vielleicht noch schwereren Kampf mit seiner eigenen, vielfach in sich selbst zersplitterten Partei zu bestehen. Doch war es für ihn ein Glück, daß eine gleiche, nur nicht durch eine hervorragende Persönlichkeit gehaltene Zersplitterung auch bei der Ligue stattfand, eine Zersplitterung in oligarchische, städtisch-municipale und wohlochokratische Bestrebungen unter der Firma der katholischen Einheit, die sie um so weniger ganz niederzuhalten vermochte, als selbst die Päpste dem tolen Treiben der Pariser Demagogie die Sanction versagten und die Intriguen der Spanier durchschauten.

Die Hugenotten, welche die Religionskriege und die beginnende Wiedergeburt und Kraftentwidelung der katholischen Kirche von der chimärischen Hoffnung einer völligen Reformation Frankreichs geheilt hatten, erkannten bald den Unterschied zwischen sonst und jetzt, und wurden mit der gerechtesten Besorgniß des Abfalls ihres Königs erfüllt. Diejenigen unter ihnen, welche politischen Blick hatten, sahen wohl ein, daß durch diese

Veränderung des Königs Stellung erhöht, sein Gesichtskreis erweitert und sein engeres Parteiverhältniß zu ihnen in ein sie mit ihren katholischen Reichsgenossen gleich umfassendes Verhältniß königlicher Fürsorge ausgedehnt werden müßte, welches zugleich eine Abschwörung zur fast nothwendigen Folge haben würde. Diese Anschauung spiegelt sich in dem Herzoge von Enghien nach ihrer Lichtseite ab. „Obgleich Calvinist,“ sagt er von sich selbst, „war ich doch fest überzeugt und habe dieses Gesändniß den gelehrtesten reformirten Predigern abgenöthigt, daß Gott in der katholischen Kirche nicht minder geehrt wird, als in der protestantischen.“ Aber in dunklerer Färbung und auf tieferer Stufe erblicken wir Hugonotten, die aus der von calvinistischen Theologen und Predigern aufgestellten Ansicht, daß man auch in der katholischen Kirche selig werden könne, und aus deren Dogma, daß dies außer derselben nicht möglich sey, den Schluß zogen, daß man das gemeinsam Anerkannte dem untr theilweise als gewiß Anerkannten, und theilweise Bestrittenen unbedingt vorziehen müsse. Und „dies war,“ sagt d'Aubigns in seinem Bekenntnisse des Herrn von Sancy, „die Botschaft, die dem König und Viele bereit machten, sich zu ergeben.“ Er drückt dies noch stärker in diesem Apostaten in den Mund gelegten Worten aus: „Um einen Staat (état) zu retten, ist der König abgesehen. Und ich bin es, um den meinigen (État) zu retten*.“ Die Abschwörung erfolgte mit der größten Feierlichkeit in der Kirche zu St. Denis (25. Juli 1593).

Die über das Edikt von Nantes gepflegenen Unterhandlungen und die Schwierigkeiten, welche sich ihm von allen Seiten und seiner Einregistrirung von Seiten des Parlaments von Paris entgegensetzten, sind zu mannigfaltig und gehören zu sehr in die politische Geschichte, um hier angeführt werden zu können. Uebrigst hat sie Hanke (Franz. Gesch. Bd. II. S. 42 f.) in ihren, man kann wohl sagen, feinsten Zügen so treffend dargestellt, daß wir von ihnen einen Auszug geben müßten, aber zugleich zu prägnant, um denselben zu versuchen. Wir begnügen uns daher mit einer kurzen Angabe des Hauptinhalts des Edikts selbst (1598).

Es enthält 92 Artikel, denen noch 56 besondere oder geheime Artikel (articles particuliers) und 2 „Brevets“ als Erläuterungen, Ergänzungen u. s. w. folgen. In denselben wird allen Unterthanen der „sogenannten reformirten Religion“ (Religion prétendue Réformée) Gewissensfreiheit bewilligt, die Cultfreiheit aber unter mancherlei, theils auf den frühern Pacifikations-Edikten, theils auf der damaligen Sachlage beruhenden Bedingungen eingeschränkt. Was die letzte Beschränkung betrifft, so zeigt sie mehr als Alles, daß die Gewalt dem Rechte vorging und auch das neue Gesetz ihr sich fügen mußte; wie wieder das Recht da eingeräumt wurde, wo die Macht es zu behaupten sich fand. So wurde die Religionsübung den Reformirten da gestattet, wo sie dieselbe in den Jahren 1596 und 1597 besaßen, was eigentlich nach dem geschichtlichen Zusammenhange heißt, wo sie die Mächtigeren waren; während sie in den Gegenden, wo die mehr auf besondere Verträge sich ergebene, auch wohl erkaufte, als besiegte und unterworfenen Ligue mächtiger war, diese Freiheit nicht erhielten. Das Nachtheilige, was dieser aus dem sattsamen Besitze fließende Rechtstitel für die katholische Religion hätte haben können, wurde durch den Umstand, daß sie überall die herrschende, die reformirte aber bloß die nur an einigen Orten geduldet war, völlig aufgehoben. Wie in den frühern Edikten, namentlich in dem von Amboise, wurde in diesem den Edelleuten mit hoher Gerichtsbarkeit im Bereiche derselben öffentlicher, den Edelleuten ohne diese Jurisdiction aber nur Familien-Gottesdienst und den in Gegenden mit überwiegend katholischer Bevölkerung zerstreut lebenden Reformirten in jedem Gerichtsbezirke (Bailliage, Seneschau-see et Gouvernement tenant lieu de Bailliage) ein Flecken oder Dorf zu diesem Behufe gewährt. Zu gerichtlichen Untersuchungen von Streitigkeiten zwischen Bekennern der beiden Religionen und zur Auslegung des Edikts wurde, für die Amtsbezirke der Parla-

*) État bedeutet Stand und Staat; das Wortspiel läßt sich daher im Deutschen nur unvollkommen ausdrücken.

mente von Paris, der Normandie und der Bretagne, gemeinschaftlich eine »Kammer des Edikts« (Chambre de l'Edict), meist aus katholischen Räten, in den Ressorts der Parlamente von Grenoble, Bourdeaux u. s. w. aber, in jedem die sogenannte, schon erwähnte »halb getheilte Kammer« (Chambre Mi-partie) von je halb katholischen Präsidenten und Räten angeordnet. Durch die faktische Annahme der katholischen Religion als der herrschenden wurden natürlich die Verpflichtungen der Reformirten, die katholischen Festtage durch Unterlassung der Werkeltagsarbeit zu beobachten (chommer), die Zehnten an die katholischen Geistlichen abzuführen u. s. w. bestätigt. Für diese letzte Verpflichtung wurde den Reformirten zur Unterhaltung ihrer für steuerfrei erklärten Bretiger und zur Bestreitung sonstiger kirchlichen Bedürfnisse gestattet, unter der Aufsicht eines königlichen Beamten unter sich Steuern zu erheben, auch ihnen eine Unterstützung von jährlich 45,000 Thalern aus den Staatseinkünften bewilligt. Da, wo die königlichen Beamten oder Commissarien den Reformirten keine passenden Begräbnisstätten anzuweisen vermochten, sollte ihnen einstweilen der Ritzgebrauch der katholischen Kirchhöfe eingeräumt werden. Der Zutritt zu allen Hof-, Staats- und bürgerlichen Aemtern wurde ihnen gewährt und die Errichtung eigener Hochschulen und Gymnasien ebenso, wie die Theilnahme an den öffentlichen Lehranstalten ihnen gestattet. Das wichtigste der den Reformirten gemachten Zugeständnisse waren aber die vielen sogenannten Sicherheitsplätze auf acht Jahre. Da sie dieselben eigentlich schon im Besitze hatten und nach dem Uebertritt des Königs zur katholischen Kirche kaum zu gutwilliger Abtretung derselben zu bewegen gewesen wären, so bezeichnet dieses Zugeständniß, mehr als alles Uebrige, ihre und des Staates prekäre und schwierige Lage.

Diese Lage läßt uns aber erkennen, daß, wie das Edikt alles nur Mögliche erreicht hatte, — eine Lösung, für welche Ströme Bluts vergeblich vergossen worden waren — dieselbe weder eine vollständige, noch eine Dauer versprechende seyn konnte und daß die Erhebung des Edikts zu einem »ewigen und unwiderruflichen« Staatsgesetz in seinem Eingange im besten Falle ein, wenn auch durch Umstände und Absicht gerechtfertigter Selbstbetrug der Gesetzgeber war, ein *Idolum Fori*, wie es besonders in dieser Hinsicht sich wiederholt. Wie hätte auch ein Gesetz ewig und unwiderruflich seyn können, welches das ihm widersprechende ältere, von der größten Majorität der Nation anerkannt und mit ihrem noch rauchenden Blute besiegelte nicht allein nicht aufhob, sondern noch in seinem »die katholische, apostolische und römische Religion überall wiederherstellenden« (dritten) Artikel feierlich bestätigte und diese Religion als die herrschende hervorhob? Nur des einzigen, scheinbar geringfügigsten, aber sich durch das ganze folgende Jahrhundert hindurchziehenden und auch jetzt noch wiederholenden Streites über die Beerdigung von Protestanten auf katholischen Kirchhöfen zu gedenken — wie hätte der dieselbe zulassende Artikel neben den vielen kanonischen Verböten »Kezer in geweihter Erde zu bestatten« bestehen können? Gewiß ist, daß, wie das Edikt nur von einem Könige, wie Heinrich IV., ohne ihm, wie es bei seinen Vorgängern der Fall gewesen war, mit den Waffen abgedrungen worden zu seyn, ausgehen und bei dem Pariser Parlamente durchgesetzt werden konnte, er allein es war, der es nach seinem richtigen Geiste und wohlwollenden Sinne auszulagen und, im Ganzen wenigstens, auszuführen, die französisch-reformirte Kirche als Staat im Staate bestehen zu lassen vermochte.

Zweite Periode. Die französisch-reformirte Kirche als Staat im Staate. (Von dem Edikt von Nantes bis zu dem »Gnadenedikte von Nîmes.« 1598 — 1629.)

Hatte der Uebertritt Heinrichs IV. zu der katholischen Kirche die französischen Reformirten ihres nominellen Beschüßers beraubt und der König ihnen manchen Grund des Mißtrauens und gerechter Beschwerden gegeben: so erkannten sie doch nach dem Worte Ravaillac's (1610) bald, daß sie ihren wirklichen Beschüßer und einen, trotz seines Abfalls von ihnen, wahren Freund verloren hatten. Dieser Werd zog sie nicht allein in alle Fieberbewegungen intriguanter Hofleute und ehrgeiziger Magnaten hinein, sondern gab sie auch ihrer eigenen Verkehrtheit Preis, vermöge welcher ihre Großen den schon

unter Heinrich IV. gehegten und gepflegten, aber von ihm niedergehaltenen Gedanken eines hugenottischen Frei- und Bundesstaats (auch wohl unter fremdem Protectorat!) mit aller Lebendigkeit französischer Phantasie wiederannahmen, ein Gedanke, zu welchem allerdings eine jenen Bewegungen nicht gewachsene, sondern vielmehr tief in sie verschlungene Weiber- und Camarillaherrschaft einladen konnte, sowie die begründete Besorgniß vor Beeinträchtigung ihrer Rechte und Freiheiten jene Gedanken zu nähren geeignet war; er war aber um so chimärischer, als die reformirten Großen durch Sonderinteressen getheilt waren und zwischen ihnen und den Consistorialen auch keine zu großen Unternehmungen einladende Einigkeit bestand. Lange wurde indeß der Riß durch Männer, wie Sully und Duplessis, von denen jener das politische, dieser aber das kirchliche Princip in gleicher Gesundheit und Reinheit vertrat, und durch das Correctiv der geschichtlichen Tradition und eigenen Erfahrung aufgehalten, so daß die nun zu einem förmlichen „hugenottischen Bunde“ organisirten Reformirten anfänglich große Mäßigung bewiesen und bei einem Aufstande des eifrig katholischen Prinzen von Condé gegen die Königin-Mutter allen Forderungen zur Theilnahme an diesem Unternehmen widerstanden. Als aber der mündig erklärte König Ludwig XIII. in der Landschaft Béarn mit Waffengewalt die Messe wiederhergestellt und eine förmliche Gegenreformation bewirkt hatte (1620) — da entzündete sich ein neuer Religions- und Bürgerkrieg. Unterdessen war der Cardinal von Richelieu mit dem Entschlusse an das Staatsruder getreten, die unumschränkte Monarchie auf einer in einen Hof- und Beamtenadel verwandelten, stolzen und widerspenstigen Aristokratie und auf den Ruinen des calvinistischen Föderalismus aufzurichten. Bei diesem Entschlusse wurden die in dem Frieden von Montpellier (1622) gegen die Calvinisten eingezagten Bedingungen nicht erfüllt und die Hugenotten abermals zum Kriege gereizt, dem, wie er gerechter als der vorige war, das mit England eingegangene Bündniß einen glücklichen Erfolg versprach. Dieser hing besonders von der Behauptung von la Rochelle ab, einem Bollwerke des Calvinismus, insbesondere Sitz des demokratisch-municipalen Calvinismus, und, bei seiner ganzen geschichtlichen Entwicklung und seinen nahen Handelsverbindungen mit den glücklich befreiten Niederlanden, der Brennpunkt föderalistisch-republikanischer Ideen und Hoffnungen. Das Bündniß mit England, welches an dem Herzoge von Buckingham einen schwachen und unglücklichen Nebenbuhler Richelieu's besaß, beschleunigte nur den Fall der stolzen Stadt, indem die englische Flotte, anstatt ihr Hülfe zu bringen, nachdem sie von ihr mit Lebensbedürfnissen versehen worden war, unverrichteter Sache abzog, und sie nur um so früher dem schrecklichsten Mangel und Viele ihrer Einwohner wirklichem Hungertode Preis gab. Dieser Mangel war es allein, welcher die Uebergabe von la Rochelle herbeiführte (1628). Johann Guiton, Maire der Stadt, in dem wir das letzte, aber immer noch gewaltige Jochen des sterbenden republikanischen Calvinismus erblicken, redete den Cardinal bei seinem Einzuge in den nur noch von kaum lebenden Menschengerippen bewohnten Ort, mit den Worten an: „Es ist besser, la Rochelle einem Könige zu übergeben, der es zu nehmen wußte, als einem Fürsten, welcher es nicht zu unterstützen vermochte.“ Richelieu nahm diese Worte gut auf, wie denn überhaupt den Verteidigern einer Stadt, deren Einnahme ein ganzes Jahr und einen Kostenaufwand von 40 Millionen Livres erfordert hatte, von den Siegern Mitgefühl und selbst Achtung bewiesen wurde. Nach einem eben so unnatürlichen, als vergeblichen Bündnisse des Herzogs von Rohan mit Spanien, unterwarf sich auch dieser, wenn auch erst in dem nächstfolgenden Jahre (1629); in welchem in dem „Gnadenedikt von Alençon“ die französischen Protestanten, zwar die ihnen in dem Edikt von Nantes bewilligten kirchlichen und bürgerlichen Rechte bestätigt erhielten, aber alle politische Selbstständigkeit verloren.

Dritte Periode. Erträgliche Ruhe unter Richelieu und Mazarin (1629—1661).

Richelieu war der religiösen Freiheit überhaupt, weil, nach seiner Ansicht, in die politische einkellend, dem Calvinismus aber besonders abgeneigt und würde, wenn er zur Zeit der Reformation gelebt hätte, seinen gegen die Jansenisten angewendeten Grundsatz:

„Principiis obsta“ gewiß gegen dieselbe durchgesetzt haben. Dazu war es aber nicht mehr an der Zeit und er wieder zu sehr in weit größere Entwürfe und Schwierigkeiten verwickelt und auch, wenn nicht an Charakter, doch an Geist zu groß, um gegen eine durch ihn unschädlich gemachte, aber immer noch ansehnliche Minorität die ihm gewiß oft jugs flüßerten kleinlichen Mittel der Ebcane zu gebrauchen. Wohl dachte er daran, die reformirte Religion mit der katholischen zu vereinigen, vielleicht auch, sich zum Patriarchen von Frankreich zu erheben und so die kirchliche Macht mit der staatlichen in seiner Hand zu concentriren, wohl hatte er den Grundsatz, den Calvinisten nur in außerordentlichen Fällen hohe Staats-, Hof- und Kriegswürden zu ertbeilen: allein jene Gedanken und diesen Grundsatz unterwarf er wieder seinem Hauptstreben der Erhebung des monarchischen Prinzips über alle Mittel- und sekundäre Macht und der französischen Monarchie über auswärtige Staaten, den Kirchenstaat nicht ausgenommen. So benutzte er das Feldherrngenie und den eifrigen Calvinismus des Herzogs von Rohan im Kriege gegen Spanien, so wählte er den gleichfalls reformirten Grafen von Bethune, um den französischen Gesandten am päpstlichen Hofe, der in der verwickelten Angelegenheit des Belis zu Umschweifen geraten hatte, abzulösen und dem Pabste den Einmarsch französischer Truppen in dieses Ländchen kategorisch zu erklären. Dazu kam sein bis zu kleinlichen Eitelkeit gehender Ehrgeiz, auch in der Wissenschaft herrschen zu wollen, dem sich das Talent selbst unter den Calvinisten bemerkbar machte und zur Auszeichnung dardet. Dieses Alles bewirkte, daß sie unter Richelieu ein ruhiges, auch wohl zufriedenes Leben führen konnten — im Schatten seines eisernen Regiments, welches überhaupt mehr die Großen, als sie drückte, von denen der hohe Adel (auch durch entschiedenen Abfall) immer mehr sich zurückzog. Ihre Prediger und Theologen hatten Muße, den reformirten Lehrbegriff tiefer zu begründen und in populären und gelehrten Schriften auszubreiten. Sie gewannen dadurch und durch ihren Wandel auch Katholiken für denselben und wirkten Belehrungen, welche gewiß wenigstens aufrichtiger waren, als die entgegengesetzten vieler ihrer von der Lust des Hofes und des Cardinal-Ministers angewetzten Großen. Was die reformirten Theologen unter diesen, ihrer Wissenschaft gewiß nicht günstigen äußern Verhältnissen für dieselbe geleistet, verdient alle Anerkennung. Ihre Akademien zu Saumur und Montauban zogen durch ihre vortreffliche Lehrer und die auf ihnen herrschende Sittlichkeit viele Deutsche vom Adel eben so an, als die Rohheit und der Pessimismus deutscher Universitäten sie von diesen abgeschreckt hatten, und es bedarf keiner weit hergeholtten geschichtlichen Untersuchung, um zu finden, daß dies der Kanal war, durch welchen der Calvinismus nach Brandenburg und Preußen drang.

Noch günstiger gestaltete sich die Lage der Calvinisten unter dem Cardinal Mazarin, welcher, seinen Aufschwung überhaupt nicht so hoch nehmend, als sein Vorgänger, die stillen bürgerlichen Tugenden der Reformirten mehr anerkannte und von dieser Anerkennung durch Verleihung von Aemtern (besonders in den Finanzen) an Mehrere unter ihnen thatsächliche Beweise gab. Wenn auch seine geschichtlich gewordenen Worte: „Ich habe keinen Grund, mich über die kleine Heerde zu beschweren; frist sie auch Unkraut, so schneift sie doch wenigstens nicht aus“ den römischen Cardinal zu erkennen geben und die geringe politische Bedeutung der Calvinisten aussprechen: so lassen doch auch sie diese Anerkennung durchblicken. Sie ging aber in selbst dem Hofe sich mittheilende wahr Achtung über, als sie, in dem Kriege der Fronde, den lockendsten Anerbietungen der Prinzen von Condé, dem als „großer Condé“ bekannten Feldherrn, nicht bloß widerstanden, sondern auch die Waffen gegen ihn ergriffen, und so den unter der Minderjährigkeit Ludwigs XIV. schon wankenden Thron stützen halfen. Wenn auch, weil ohne politische und militärische Bedeutung und ohne Führer von Ansehen, nicht so augenfällig und glänzend, wie in den Zeiten der Ligue, hatten doch die französischen Reformirten kaum weniger bei dieser Gelegenheit zur Rettung der Monarchie beigetragen. Denn schon hatte der lauernde Cromwell Emisäre in das mitrügliche Frankreich abgeordnet, um die Stimmung der dortigen Protestanten auszukundschaften, aber auf die Nachricht

von ihrer Treue aller Einmischung in den gefährlichen Handel kargerweise sich enthalten.

Vierte Periode. Chikanen gegen die Reformirten, kleinliche Bedrückungen und wirkliche Verfolgungen derselben bis zur endlichen Vernichtung ihres kirchlichen und bürgerlichen Daseyns durch die Aufhebung des Edikts von Nantes unter Ludwig XIV. (1661—1685).

Ludwig XIV. bei elender Bildung und Erziehung mit einem Instinkte des Großen und einem richtigen Takte geboren, suchte seinen religiösen und kirchlichen Gesichts- und Standpunkt und die politische Größe, der er, im Anfange seiner Regierung auch zum Wohl seines durch Faktionen zerrissenen und geschwächten Reiches, nachstrebte, miteinander in Einklang zu bringen. Es liegen uns davon in seinen für die Bekehrung seines Sohnes, des Dauphin, geschriebenen ganz authentischen Memoiren Beweise vor. In diesen Memoiren erklärt er, daß er die große Anzahl seiner Unterthanen der »vermeintlich reformirten Religion« stets für ein Uebel mit Schmerz betrachtet und demnach seinen Plan gegen sie gemacht habe, den, weil nach Gottes Fügung von einer großen Menge Bekehrungen begleitet, er nicht für schlecht halten könne. Dieser Plan bestche darin, daß er weit davon entfernt sie zu verfolgen, auch nicht einmal durch irgend eine neue Maßregel der Strenge sie zu drängen (pressor), sondern vielmehr geneigt sey, ihnen zu gewähren, was sie durch seine Vorfahren erhalten hätten, jedoch wolle er ihnen nichts darüber einräumen, wohl aber das ihnen zu Gewährende, wenn es sich um dessen tatsächliche Erfüllung handle, in die allerengsten Schranken, welche Gerechtigkeit und Schicklichkeit nur irgend zulassen, einschießen. Deshalb habe er Commissarien zu Vollstreckern des Edikts von Nantes verordnet, auch den Beschluß gefaßt und denselben pünktlich beobachtet, den Protestanten keine von seiner Person allein abhängenden Gnaden zu erzeigen; und dies mehr aus Wohlwollen, als aus Uebelwollen gegen sie, um sie dahin zu bringen, von Zeit zu Zeit, von selbst und ohne Leidenschaft, zu bedenken, ob sie mit gutem Recht freiwillig sich der Vortheile berauben wollten, welcher sie mit allen seinen übrigen Unterthanen theilhaftig werden können. Zugleich habe er beschlossen, die Bischöfe so viel als möglich anzutreiben, an ihrer Bekehrung zu arbeiten und die Aergernisse wegzuräumen, welche sie zuweilen von den Katholiken entfernten, auch die Calvinisten, welche sich gelegrig zeigen würden, anzuziehen, und zwar selbst durch Belohnungen u. s. w.

Hieraus wird uns die Absicht des Königs klar, die Reformirten in die katholische Kirche zurückzuführen und das Edikt von Nantes zwar nicht aufzuheben, wohl aber unnötig zu machen. Diese Absicht zu erreichen, wollte der König nicht direkte Gewalt und Verfolgung, sondern nur indirekte Mittel anwenden. Sie bestanden in commissarischen Untersuchungen der auf dem Edikt von Nantes beruhenden Rechtstitel der reformirten Kirchen (welche Untersuchungen bei der ganzen Sachlage und der allgemeinen Stimmung unvermeidlich in Chikanen umschlagen mußten) und in Entziehung und Verleihung von Gnaden.

Diese Momente bilden die eigentliche Grundlage des Bekehrungssystems, welches ohne eine Menge außer der Absicht und selbst außer der Kenntniß des Königs liegender Umstände nie in solcher widrigen und zugleich lächerlichen Ausdehnung und Gestaltung zur Ausführung gekommen wäre und wohl kaum den formellen Widerruf des Edikts von Nantes herbeigeführt hätte. Wir können nur einige dieser Umstände anführen.

Jene Untersuchungen nahmen gleich von vorn herein den Charakter der kleinlichsten und gehässigten Chikane an. Die Commissarien von dem Klerus und der eigenen Gesinnung angetrieben, von dem Volke aufgemuntert, auch wohl eingeschüchtert und von der Hoflust angereizt, fanden die Rechtstitel vieler Kirchen unzulänglich und dekretirten, zuweilen nach langem, ermüdendem Rechtsgange, die Schließung, auch wohl die Niederreißung der Tempel. Die Hoflust wehte aber auch viele Calvinisten an und trieb die verirrtten Schaafe in die Ställe ihrer eigentlichen Hirten, als welche die Pökalbischöfe und Pfarrer, nach dem sogar durch das Edikt von Nantes wieder aufgerichteten Territorial-

system, stets *de jure* sich angesehen hatten. Und was die Hofkunst nicht vermochte, bewirkten tausenderlei Quälereien, denen die Calvinisten täglich ausgesetzt waren. Die Intendanten, von gleicher Lust angeweht, hatten nichts Angelegentlicheres zu thun, als die Listen der „Neubekehrten“ an den Hof zu senden, welcher natürlich manche Sonnenstrahlen der Gunst, als Ermunterungen des frommen, gottgefälligen Werks, auf sie zurückfallen ließ. Die Bischöfe waren noch weniger unthätig — in fremden Ermahnungen, Controverspredigten, Kirchenvisitationen in ihren Sprengeln (in die ja auch die Calvinisten gehörten), Hirtenbriefen, populären und gelehrten Schriften u. s. w., und der große Arnauld schrieb sein Werk: „*De la perpétuité de la Foi*,“ Bossuet seine „*Exposition de la doctrine de l'Eglise catholique*,“ Nicole seine „*Prejugés légitimes contre les Calvinistes*“ u. s. w. Unterdessen hielten das Conseil des Königs und die Parlamente mit dem Klerus und den Verwaltungsbehörden im Bekehrungsseifer gleichen Schritt und ergingen sich in Arrêts, Deklarationen, Edikten, Patentbriefen, Ordonnanzen, auch wohl in „*Lettres de cachet*.“ Noch fehlten die Dragoner- und Gelbbefehrungen. In jenen weiß der Kriegsminister Louvois Rath: der es ganz natürlich fand, bei Einquartirungen den gehorsamen Katholiken auf Kosten der widerspenstigen Calvinisten Erleichterungen zu verschaffen. Auch der König fand es natürlich, und von dem geheimen Befehle seines Kriegsministers, der Soldateska den Zügel schießen und sie mit Mann und Roß bei ihren calvinistischen Wirthen auf Discretion leben zu lassen, hatte er keine Kunde. Wohl wurden dabei nach dem ausposaunten Grundsatz: „*Ecclesia abhorret a sanguine*,“ dieselben an ihrem Leben gekostet, aber mit den „heiltsamen Qualen“ des Hungers und Dursts, der Schläge, des Fuchsprellens, Tag und Nacht während der Trommelwirbel u. s. w. so lange heimgesucht, bis sich ihre harten Herzen erweichten und sie ein Glaubensformular unterzeichneten, dem der weitherzige „Belehrer“ (convertisseur) zuweilen die dogmatische Spitze abgestumpft hatte (s. d. Art. Calas). Die Gelbbefehrungen brachte der Akademiker Pellisson (früher selbst Calvinist) in ein geordnetes System, an der Spitze der Verwaltung des aus den „Economats“ oder den Einkünften der vakanten geistlichen Pfründen gebildeten Bekehrungsfonds. „Diese goldene Veredtsamkeit“, sagten selbst die Frommen am Hofe, „war zwar weniger gelehrt, aber weit überzeugender, als die Bossuets.“ Die Dragonerbefehrungen und der „Seelenhandel“, wie ihn die Calvinisten nannten, fanden gelehrte und ungelehrte Vertheidiger. Wie die Irrenden „mit Hülfe heilsamer Qualen von ewiger Pein abzuwenden“ die Liebe fordere, so sey es Pflicht, „den Weg zur Wahrheit mit Blumen zu bestreuen.“ Der Heiland habe ja auch seine hungrigen Zuhörer mit Brod und Fischen gespeist, der Vater des verlorenen Sohnes denselben bei seiner Rückkehr umarmt, geküßt, beschenkt u. s. w. Man berief sich dabei auf die Autorität des Augustin; es erschien die Schrift: „*Conformité de la conduite de l'Eglise de France pour ramener les Protestans, avec celle de l'Eglise d'Afrique pour ramener les Donatistes à l'Eglise Catholique*.“ In das Bekehrungswesen wurde nach und nach fast ganz Frankreich wie in einen Strudel hinabgezogen, außer welchem sich zu halten, schwer, und von Seiten der Beamten wenigstens nicht klug war; selbst den Rath des Königs und die Parlamente ergriff der allgemeine Wahn der Zeit; daher sie die widersinnigsten und abgeschmacktesten Verordnungen erließen, wie z. B. daß alle Tempel, in denen Katholiken dem reformirten Gottesdienste beizuwohnt hätten, niedergerissen würden, die Prediger mit jedem dritten Jahre ihre Kirchen wechseln müßten, Kinder schon im siebenten Jahre zur Wahl der katholischen Religion reif und fähig wären und man durch ihre Aufnahme in dieselbe „die ihnen von Gott gegebenen Bewegungen unterstützen müsse,“ daß von den Bänken in den calvinistischen Tempeln die Rücklehnen abzunehmen wären u. s. w. Die glänzendsten Berichte und Nachrichten von den Erfolgen des angefangenen Werkes gelangten zu Ludwig XIV. und wurden zu eben so vielen ihn herausfordernden Vobebefehrungen, welche im Bunde mit den Argumenten jesuitischer Postheologen, in ihm die innern Regungen des heiligen Geistes, nach einem Leben voll Sünde und Ehebruch, in dieses Werk veräußerlichten und wirklich jammervoll verkehrten. Die Belege dafür lie-

gen uns in der Quellen- und Staatschrift vor, welche Kuthière im Auftrage des Ministers Breteuil im J. 1788 als „Eclaircissements historiques sur les causes de la révocation de l'édit de Nantes et sur l'état des protestants“ bearbeitete. Mit wirklich schändlicher Wahrheit schreibt der Herzog von Saint-Simon, Katholik und kein Freund des Calvinismus, aus eigener, nächster Anschauung über diese Veräußerlichung und Verlehrung: „Der König wollte selig werden, und da er die Religion nicht kannte, so fand er Befriedigung darin, auf dem Rücken der Huguenotten und Jansenisten Buße zu thun.“ (Mém. T. XIV. p. 77.)

Obgleich Abfall von dem väterlichen Glauben immer mehr und mehr bei den Reformirten zur Tagesordnung zu gehören schien, so war doch derselbe lange nicht so allgemein, als jene Berichte und Nachrichten lauteten und es im Interesse des Klerus lag, es den König glauben zu machen, um ihn zum letzten Schritt zu bewegen. Um ihm daher über ihre numerische Stärke und ihren Eifer für ihre Religion die Augen zu öffnen und ihn von weiteren Verfolgungen zurückzuhalten, beschloßen die Calvinisten in einigen Provinzen, namentlich in Poitou und Nieder-Languedoc, an einem Tage und zu einer Stunde auf den Ruinen ihrer Tempel zum Gottesdienste sich zu versammeln. Diese nicht übel berechnete Demonstration scheiterte aber am Mangel an Einheit und Ordnung in der Ausführung und hatte den Erfolg, die Reformirten als Aufrührer zu verdächtigen und ihren gänzlichen Untergang zu beschleunigen.

Aber Ludwig zauderte immer noch, an das Werk seines Ahnherrn, des größten und besten französischen Königs, die letzte Hand der Zerstörung zu legen. Diese Ungewißheit theilte auch sein Rath in Betreff der Ausführung des längst von ihm eingeleiteten Unternehmens, der sich mancherlei Bedenken entgegenstellten. Sie betrafen besonders die reformirten Prediger, die durch ihren Lebenswandel und ihre theologische und Geschäftsbildung, welche letztere sie in stetem Kampfe mit feindlichen Behörden erlangt hatten, einen sehr ansehnlichen Körper bildeten. Sie zu lebenslänglicher Einsperrung zu verurtheilen, war schwierig wegen ihrer großen Anzahl und ließ die Bewahrung eines steten Nahrungsstoffes im Herzen Frankreichs befürchten. Von ihrer Verbannung besorgte man aber mit gleichem Grunde die freie Verbreitung dieses Stoffes über alle protestantische Länder, in denen man die öffentliche Meinung aus politischen Gründen zu schonen hatte. Zuletzt entschied man sich für diese Maßregel, welche noch mit aller Härte des Religionshasses und zum Theil unter den kleinlichsten Pladereien ausgeführt wurde.

Endlich wurde das Aufhebungsdekret ausgefertigt, nach, nachdem der sterbende Kanzler Petellier, Vater des Kriegministers, ihm das Reichsiegel aufgedrückt hatte, rief er mit Simeon aus: „Herr, nun läßt Du Deinen Diener in Frieden fahren, denn meine Augen haben das Heil gesehen, welches von Dir kommt!“ „Mit Recht erkannte er,“ fügt der Jesuit d'Avrigny, dem wir diese Worte entnehmen, hinzu, „diese letzte Handlung für die glücklichste und glänzendste seines Lebens.“

Weibrauchswollen drangen von allen Seiten nach Versailles zu dem „Urheber des großen Werks“, dem „neuen Constantin dem Großen,“ dem „vollkommensten und gesärchttesten aller Könige,“ welcher, „wenn auch seine großen Thaten seinen Namen längst schon an die äußersten Enden der Erde getragen haben und bei der fernsten Nachwelt berühmt machen werden, durch diese letzte That denselben bis in den Himmel erhoben und ihm einen dem Untergang des Weltalls überdauernden Ruhm erworben hat!“ Die Geschichte hat aber, außer durch die dem „großen Werke“ auf dem Fuße folgende Zerstörung desselben von der Hand eines namenlosen Jünglings (s. den Art. Court) auch sonst noch ein wiederholt ganz entgegengesetztes Urtheil gesprochen. Denn bald zeigte es sich, daß, was als die mit Blutvergießen zu vertreibende *Materia peccans* in den Eingeweiden Frankreichs, seiner herrschenden Kirche wenigstens, galt, ein sie in wohlthätiger Spannkraft haltendes Gegengewicht war. „So lange als unsere Religion auf einem gewissen Fuße in Frankreich bestand und unsere Claudes, Aubertins, Dailles, Dröllin-courts sich vernehmen lassen konnten,“ schrieb über ein halbes Jahrhundert später ein

französischer Calvinist, die religiöse Freiheit gegen den Bischof von Agen vertheidigend, „welche lichtvollen Geister hatten die Katholiken ihnen entgegenzustellen! Aber seitdem sie nicht mehr so furchtbare Gegner haben, können wir nicht sagen, daß die gallikanische Kirche ihren Ruhm dahinschwinden gesehen hat? Wo sind jetzt ihre Bourdaloue's, Massillon's, Fléchier's, Mascaron's, Bossuet's, Arnauld's und so viele Andere, die sie hervorgebracht hat? In einem so aufgeklärten Jahrhundert, in welchem alle andere Fächer sich vervollkommen, ist das Studium der Theologie wie aufgegeben, sind die Kanzeln schwach besetzt, und wenn es ja noch Lichter gibt, muß man sie in einer verachteten Partei suchen.“ Lauter ist aber das spätere Urtheil der Geschichte, daß nämlich, nachdem Frankreich sein im Calvinismus enthaltenes Salz ausgekochen hatte, es durch seine katholischen Söhne Voltaire, Diderot, d'Alembert, Helvetius und Lamettrie in jener religiöse und sittliche Finsterniß gerieth, welche sein „philosophisches Jahrhundert“ ein so unphilosophisches Ende nehmen ließ. Was die Zeit von 1700 bis zum Jahr 1789 betrifft, so verweisen wir auf die Artikel Brousson und Camisarden, Calas, Court, Kirchen der Wüste, Rabaut, sowie auf den Artikel französisch-lutherisch und reformirte Kirche im 19. Jahrhundert. Jene Zeit von 1700 bis 1789 läßt sich süglich in zwei Perioden zerlegen, wovon die eine, die Jahre 1700 bis 1715 umfassend, und die wir unsere fünfte Periode nennen könnten, die Zeit des Fanatismus ist, die andere von 1715 bis 1789 reichend und folglich als unsere sechste Periode zu bezeichnen, stellt sich uns dar als die Zeit der Wiedergeburt und des fest geordneten Lebens in den Kirchen der Wüste bis zu ihrer religiösen, kirchlichen und bürgerlichen Freistellung und Gleichstellung mit der katholischen Kirche durch die Nationalversammlung.

Der Quellen und Bearbeitungen der vorstehenden Geschichte gibt es, außer den schon genannten, so viele, daß sie hier nicht angegeben werden können. Hauptquelle ist die Beza zugeschriebene „Histoire ecclésiastique des églises réformées du royaume de France“ (eigentlich mehr eine Chronik in den einzelnen Ressorts der Parlements, als eine Geschichte). An deutschen Bearbeitungen ist diese Geschichte aber so arm, daß die bloße Anführung der schon citirten Geschichte Soldan's ihr lange nicht den Platz in der historischen Literatur gibt, den sie durch Quellenstudium, Kritik und Composition verdient. Da sie aber nur bis zum Tode Karls IX. geht, so müssen wir auf „Hist. des Protestans de France, depuis l'origine de la Réformation jusqu'au temps présent. Par G. d. Félice. Paris 1850“ verweisen, von deren zweiter Aufl. (Paris, 1851) eine sehr empfehlenswerthe deutsche Uebersetzung (von Pabst, Leipzig, 1855) erschienen ist. „Der bedröhtte Palm-Baum christlicher Wahrheit. Cölln an der Spree, 1687“ ist zwar veraltet, behauptet aber immer noch seinen Werth. — Wichtige Aufschlüsse über die Geschichte und den gegenwärtigen Zustand der französisch-reformirten Kirche findet man in: „Das Christenthum in Frankreich. Von Reuchlin. Hamburg, 1837“ und „Die protestant. Kirche Frankreichs. Herausgegeben von Gieseler. 2 Bde. Leipz. 1848.“ — Im geschichtlichen Interesse muß bedauert werden, daß „Deutschland und die Hugenotten. Von Barthold. Erster Band. Bremen, 1848“ nicht fortgesetzt worden ist. Barthold ist Verfasser mehrerer über diesen noch wenig bekannten Theil der Geschichte Licht verbreitenden Monographien in dem hist. Taschenbuche. — Durch Bearbeitung, Kritik und ein über fast alle Länder, wohin die franz. Reformirten ausgewandert sind, sich verbreitendes, an Ort und Stelle vorgenommenes, sehr schwieriges Quellenstudium empfiehlt sich: „Hist. des Réfugiés prot. de France. Par Weiss. Paris, 1853.“ Sie hat in Frankreich große Theilnahme gefunden und zweimal Preise davon getragen. — Populär, abbauend und belebend ist: „Des Glaubens Kraft, oder Denkwürdigkeiten aus dem Leben der ersten Glaubenshelden der protestantischen Kirche, vorzüglich in Frankreich. Von Wenz. Mit einer Vorrede von Dr. Sad. Bonn, 1834. — Endlich aber müssen wir das „Bulletin de la Société de l'Histoire du Protestantisme Français“ und „La France Protestante. Par M. M. Haag“ (die Lebensbeschreibungen berühmter franz. Protestanten in alphabetischer Ordnung enthaltend und heftweise erscheinend) als erfreuliche Zu-

den des jetzt in Frankreich regen Quellenstudiums und Interesses an diesem bisher sehr vernachlässigten Theile seiner Geschichte anführen und ihnen Fortgang und Theilnahme wünschen.

Französisch-lutherische Kirche von Ludwig XIV. bis zur Revolution. (Vgl. Köhric, Mittheilungen aus d. Gesch. d. ev. Kirche d. Elsaßes. Straßb. 1855). Vor dem Jahre 1648 gab es in Frankreich keine lutherische Kirche. Die ersten Reformatoren, die in dem Lande aufgetreten waren, hatten wohl von Luthers Schriften ihre Anregung empfangen; auch bezeichnete man eine Zeitlang die Anhänger der neuen Lehre mit dem Namen Lutheraner, aber Calvin's Einfluß ward bald vorherrschend und jene Bezeichnung verschwand.

Da wurde durch den Westphälischen Friedensschluß das Elsaß an Frankreich abgetreten. Württembergische, Hanauische, Zweibrückensche u. a. Herrschaften dieser Landschaft kamen von der Oberhoheit des deutschen Reiches unter diejenige der französischen Krone; in mehreren derselben war das augsburgische Bekenntniß eingeführt. Dazu etliche rein lutherische oder gemischte Reichsstädte, Colmar, Münster im Gregorienthal, Weisenburg, Landau. Die Religionsfreiheit war durch den Friedensschluß gewährleistet, welcher später, 1678, durch den zu Rymwegen bestätigt wurde. Für den Besitzstand der Confessionen war das Normaljahr 1624 bestimmt worden. Im Jahr 1681 ward unter ähnlichen Garantien Straßburg übergeben, endlich im Jahr 1796 trat Württemberg seine zwischen dem Elsaß und der Freigravität gelegene Herrschaft Mömpelgard ab, von welcher einzelne Theilchen schon früher unter französischer Hoheit gestanden waren.

Aus allen diesen Bestandtheilen ist die evangelische Kirche augsburgischen Bekenntnisses in Frankreich zusammengewachsen, und der verschiedene Ursprung dieser Theile zeigt sich bis auf den heutigen Tag nicht nur in der großen Anzahl der im Gebrauch stehenden Agenden, Gesangbücher und Katechismen, sondern man findet auch seine Spuren in der aus fremdartigen Elementen zusammengesetzten Verfassung der Kirche.

Ludwig XIV. und seine Nachfolger erhielten zwar die garantierte Ausübung der Religion aufrecht, suchten aber doch durch allerhand Mittel die katholische Kirche in den neuen Landestheilen zu begünstigen und zu verbreiten. Verschiedene Ordnungen über Proselytismus, gemischte Ehen, nobile Kirchen und Simultankirchen wurden zu diesem Zweck erlassen, man gibt die Zahl der wieder ganz katholisch gemachten Gemeinden auf 64 an. Im Uebrigen wurde die Kirche von den Herrschaften in herkömmlicher Weise verwaltet.

Dr. Kienlen.

Französische reformirte und lutherische Kirche im 19. Jahrhundert. (Vgl. Mäder, ref. Bl. zu Straßburg) die protestant. Kirche Frankreichs von 1787 bis 1846. herausg. von Gieseler. 2 Bde. Leipz. 1848 (ein geist- und stoffreiches Werk); de Félice (Professor in Montauban) histoire des protestans (réformés) de France. Par. 1850 (unparteiische, etwas zu gedrängte Uebersicht). Vincent, vues sur le protestantisme en France. 2 Vol. Nîmes 1829 (+ Bl. zu Nîmes, in jeder Hinsicht ausgezeichnet.) Boas, Mémoires pouvant servir à l'histoire du réveil religieux des églises prot. de la Suisse et de la France. 2 Vol. Paris 1854. (Interessante Nachrichten über die Entstehung der Dissidenz.) Die außer Landes erschienenen Arbeiten von Pfanz, Reuchlin und Pressel sind nicht ohne Verdienst, ermangeln aber der gründlichen Sachkenntniß des Inländers und enthalten mitunter grobe Fehler*).

I. Äußere Verhältnisse und Verfassung. Nachdem die constituirende Nationalversammlung, d. 21. Aug. 1789 die Gleichheit der Rechte aller Bürger erklärt und den 10. Dec. 1790 die protestantischen Kirchengüter des Elsaßes und den im obigen

*) Bei Pressel z. B. ist ein großer, nie dagewesener Irrthum, betreffend die Pfarrwahlten als wirklich bestehend angegeben, bei Reuchlin heißt das Consistorium Luppelstein (Pösis Ploer) Klein-Peter (!); ersterer wirft dem Straßburger Seminar vor, was ihm noch kein Mensch vorgeworfen hat, noch je verwerfen wird: daß es zu sehr auf's Praktische gerichtet sey u. s. w.

Artikel angezogenen mömpelgardischen Parcellen vom Verkauf der Nationalgüter abgenommen hatte, brachen bald für alle Religionsgesellschaften Zeiten der Noth und Trübsal herein. Auch in den evangelischen Kirchen wurde der Gottesdienst geschlossen, die Gotteshäuser zu profanen Zwecken benutzt, die heiligen Gefäße eingeschmolzen, die Pfarrer zum Abschwoören aufgefordert und im Weigerungsfalle eingekerkert. — Die Verfassung vom Jahr III. (1795) bestimmte, daß Niemand in der Ausübung seiner Religion gehindert werden solle, daß Niemand gezwungen werden dürfe, zum Unterhalt irgend eines Gottesdienstes beizutragen, daß die Republik keinen besolde. Völlige Anarchie entstand; jede einzelne Gemeinde war souverän, Ruhe und Ordnung kehrte in die verheerten Kirchen erst mit dem Dekret vom 18. Germinal X. (7. April 1802) wieder ein.

Als Napoleon in Unterhandlung mit dem Papste getreten war, um die Angelegenheiten der katholischen Kirche zu ordnen, wollte man den evangelischen Bekenntnissen zuerst nur den Schutz des Staates gewähren, ohne sich weiter mit ihnen zu befassen. So wäre beinahe das Verhältniß vom Jahr III., das Ideal der jetzigen Dissidenten für diese Bekenntnisse im neuen Frankreich bestätigt worden. Aber die Vorsehung hatte es anders beschlossen; auf Napoleons ausdrücklichen Willen ward den Geistlichen beider evangelischen Kirchen eine Besoldung aus der Staatskasse ausgeworfen und den Kirchen selbst dagegen eine neue Verfassung oktroyirt. (S. de Félice S. 572.) Die Grundzüge dieser Verfassung sind folgende: Die unterste für beide Confectionen gleichförmig eingesetzte kirchliche Behörde ist das Consistorium. Es soll für 6000 Seelen eines geben, gleichviel ob dieselben sich in einer oder in mehreren Gemeinden finden. Dies Consistorium besteht aus den Pfarrern des Sprengels und 6—12 Laienmitgliedern. Letztere werden zum erstenmale von den 25 höchst-besteuerten Familienvätern ernannt, später alle zwei Jahre durch Cooptation abermals aus den Höchstbesteuerten ersetzt, so zwar, daß die fungirenden Laien des Consistorium sich eben so viele Wahlmänner beigesellen und dieses gemischte Collegium die neuen Mitglieder ernannt. Der älteste Pfarrer hat den Vorsitz. Von hier an gehen die beiden evangelischen Confectionen auseinander. In der reformirten Kirche steht über den Consistorien die Provinzialsynode. Fünf Consistorialbezirke bilden einen Synodalbezirk; die Synode besteht aus Einem Pfarrer und einem Aeltesten jeder einzelnen Gemeinde, für jede Sitzung von den betreffenden Consistorien ernannt. Der Präsident wird gewählt; die Versammlung kann nur mit Erlaubniß der Regierung zusammenberufen werden, darf nur sechs Tage lang und nur über eine vorher dem Minister vorgelegte Tagesordnung in Gegenwart eines Präfecten oder dessen Delegirten verhandeln. — In der lutherischen Kirche correspondirt dieser Provinzialsynode die Inspektionsversammlung, aber mit dem wichtigen Unterschiede, daß dieselbe einen lebenslänglichen geistlichen Inspektor nebst zwei Laienadjunkten ernannt, welche Visitationrecht haben. Ueber diesen Inspektionsversammlungen aber steht in derselben Kirche noch eine Art Centralsynode, das Generalconsistorium. Es besteht aus einem von der Regierung auf Lebenszeit ernannten Laienpräsidenten, aus zweien von der Regierung auf Lebenszeit ernannten geistlichen Inspektoren und aus einem lebenslänglich gewählten Laienmoderanten jeder Inspektion. (Da es sechs Inspektionen gab, so that dies neun Mitglieder, worunter zwei Geistliche.) Auch diese Versammlung ist den nämlichen Beschränkungen unterworfen als die Provinzialsynoden und Inspektionsversammlungen. Im Zwischenraum von einer Sitzung zur andern besteht ein Ausschuß, gebildet vom Präsidenten, dem ältesten beider Inspektoren, und zweien von der Versammlung bezeichneten Laienmitgliedern, zu denen noch ein vom Staatsoberhaupt ernannter Regierungskommissär kommt, also vier Laien auf einen Geistlichen. Dieser verantwortliche Ausschuß heißt Direktorium.

Zur Bildung der Geistlichen sollen zwei lutherische und eine reformirte Lehranstalt gegründet werden — statt der zwei ersten trat aber nur die eine zu Strassburg ins Leben; die reformirte Anstalt war zuerst zu Genf; später wurde eine andere zu Montauban hinzugefügt und als Genf für Frankreich verloren ging, blieb Montauban allein;

es ward jedoch in Straßburg ein reformirter Ratheder errichtet. — Die Wahl der Parrer der einzelnen Gemeinden in beiden Kirchen steht den betreffenden Consistorien zu.

Betrachten wir dieses berühmte Gesetz näher, so finden wir, daß dasselbe für die reformirte Kirche das Presbyterial- und Synodalsystem der alten calvinischen Disciplin bis auf einen gewissen Grad beibehalten hat (*discipline des églises réformées de France*, Saumur 1675), daß die Verfassung der lutherischen Kirche aus presbyteralen, episcopalen und consistorialen Elementen, dies letztere Wort im lutherischen*) in Deutschland gebräuchlichen Sinn genommen, amalgamirt ist. In der letztern Kirche findet sich eine Centralautorität, was übrigens reiner Zufall ist; das Gesetz wollte drei Generalconsistorien mit eben so viel Directorien, zu Straßburg, Mainz und Köln, letztere beide sind durch die politischen Ereignisse abhanden gekommen.

Augenscheinliche Mängel werden hier bemerkbar. Beiden Kirchen fehlt das Fundament: der Presbyterialrath der einzelnen Gemeinde. Der reformirten gebricht überdies der Schlussstein des Gebäudes: die Nationalsynode. Höchst auffällig ist die einzige Verbindung des Wahlrechts und der Wahlfähigkeit in beiden Kirchen für die Consistorien, nämlich die Besteuerung. In der luth. Kirche beschränkt ferner die geringe Anzahl und lebenslängliche Ernennung der Mitglieder und das Mißverhältniß des geistlichen und des weltlichen Elementes in der Oberbehörde und im Anschluß, so wie auch die Einmischung der Regierung in die Ernennungen dieser Behörden. Höchst beengend sind die Einschränkungen der beratenden Versammlungen. Endlich geht durch das ganze Gesetz eine Ungenauigkeit des Ausdrucks und ein Mangel an Bestimmungen über die Befugnisse jedes einzelnen Amtes, welche zu endlosen widersprechenden Interpretationen führen mußten.

In der ersten Zeit zwar mußte dies Gesetz als eine große Wohlthat erscheinen und wurde auch als solche aufgenommen; bald aber wurden die angegebenen Mängel fühlbar. In diesen inhärenten Mängeln kamen in der Praxis noch andere hinzu; die reformirten Provinzialsynoden sind nie zusammengekommen; über die lutherischen Inspektionsversammlungen wurde gestritten, ob sie wirklich beratender Körper oder bloße Wahlmaschinen seyen. Der Mangel der Presbyterialräthe aber war so schreiend, daß sie sich trotz des Stillstehens des Gesetzes organisirten, in der reformirten Kirche unter dem Namen: *consistoires sectionnaires*, in der lutherischen unter dem *conseils presbytéraux*; — nach verschiedenem Wahlmodus. In größeren reformirten Gemeinden organisirte sich auch, gleichfalls nach der „discipline“ das Diaconat für die Armenpflege; 1854 ist dasselbe in der lutherischen Gemeinde Colmar nachgeahmt worden, mit bedeutendem Erfolg. Ueberdies beehrte man irgend einen Einfluß der Gemeinden auf die Pfarrwahlen; da man ihn nicht erhielt, so geschahen ärgerliche Vorfälle in der lutherischen Kirche; um diesen letztern auszuweichen, entstand das Gegentheil von dem, was man wollte: das Recht der Consistorien, statt durch ein Recht der Gemeinden beschränkt zu werden, wurde durch eine Daywischentunst des Directoriums beeinträchtigt, welches seit 1806 für jede Stelle den betreffenden Consistorien eine Wahlliste von vier Candidaten zuschickte. Während der Kaiserzeit und der Restauration war an keine Verbesserung des Gesetzes zu denken, die erste Regierung war zu absolut, die zweite den Protestanten zu ungünstig; nach 1830 aber entstand eine anfangs leise, dann immer lauter werdende Opposition gegen dasselbe, welche sich durch Zeitungsartikel, Pfarrenconferenzen und Eingaben an die Kammern Luft machte. Im Jahr 1831 schon suchte das lutherische Directorium Mittel der Abhilfe und beauftragte eine Commission von Pfarrern und Laien mit dem Entwurf eines neuen Gesetzes. Derselbe wurde an die einzelnen Consistorien geschickt zur Begutachtung, dann kam er 1833 vor das Generalconsistorium, welches die Hauptvorschläge verwarf; Anno 1838 kam dasselbe wieder zusammen und faßte eine Reihe von Beschlü-

*) In calvinischer Sprache heißt *consistoire* der Presbyterialrath der einzelnen Gemeinde, was im Gesetz *consistoire* genannt wird, heißt dort *colloque*.

sen, die Presbyteralräthe und die Attribute der einzelnen Behörden betreffend. Aber die Regierung gab keinen Bescheid und dieser Umstand steigerte die Unzufriedenheit.

Endlich, im Jahr 1840, fühlte sich die Regierung gedrungen, den Klagen und Wünschen Genugthuung zu verschaffen und zwar zuerst in der reformirten Kirche. Der Cultminister Teste ließ den Entwurf einer Ordonnanz zur Vervollständigung des organischen Gesetzes machen; auf diesem Wege hoffte man der Unbequemlichkeit einer Discussion in den Kammern über ein ganz neues Gesetz zu entgehen. Dieser Entwurf setzte die Presbyteralräthe zu Recht ein, bestimmte die Attribute der einzelnen Behörden, ließ aber die Nationalsynode wieder aus dem Auge. Schon um dieses Umstandes willen war derselbe der Kirche nicht genehm; als er aber durch den Staatsrath so amendirt wurde, daß die Abhängigkeit vom Staate, statt geringer, noch größer wurde und man nun die Consistorien consultirte, so erhob sich ein allgemeines Tolle, die wenigen Verteidiger wurden hart angelassen und der Entwurf zurückgezogen. Im Jahr 1844 kam die Reihe an die lutherische Kirche. Der Cultminister berief die Inspektionsversammlungen, um über etliche Organisationsfragen zu berathen, hauptsächlich über Vermehrung und periodische Erneuerung der Mitglieder des Generalconsistoriums, so wie über alljährige Einberufung dieser Versammlung. Fast einmütig stimmten alle sechs Inspektionen für diese Maßregeln, obgleich mit mancherlei Abweichungen in der Ausführung des Einzelnen, allein das im selben Jahre berufene Generalconsistorium hielt leider an seinen Prärogativen fest, verwarf Alles — und es blieb beim Alten.

Unterdessen schlug eine gewisse Partei ein Nabilalmittel gegen diese und alle andern Uebelstände vor, nämlich die gänzliche Trennung der Kirche vom Staate. Die „evangelische Gesellschaft Frankreichs,“ von welcher wir unten noch mehr sprechen, hatte etliche unabhängige Gemeinden gegründet und dieselben aus dogmatischen Rücksichten, sowie aus Mißtrauen gegen die Landeskirche überhaupt in solcher Unabhängigkeit fortbestehen lassen. Durch den Einfluß des edeln und als Denker wie als Christ gleich ausgezeichneten Waadtländer Theologen Vinet wurde diese bleß zufällige Trennung nach und nach als ein Prinzip des Evangeliums betrachtet und jede Verbindung als ein Ehebruch der Braut des Herrn bezeichnet. Die sonst treffliche Zeitschrift *le semeur*, welche dem Unglauben zu steuern suchte, Literatur, Philosophie und Politik vom Standpunkt eines wahrhaft großartigen christlichen Liberalismus besprach und mit großem Talent einen edeln Kampf gegen Gewissenszwang, Sklaverei, Todesstrafe u. dergl. kämpfte, war zum Theil darauf angelegt, die Trennung zu predigen und über Frankreich den glücklichen Zustand Nordamerica's sammt seinen unzähligen und unseligen Sekten herbeizuführen. Ein in dogmatischer Hinsicht von den orthodoxen Männern dieser Zeitschrift gänzlich verschiedener, eben so achtungswerther Mann, Samuel Vincent, Pfarrer zu Rimes, hatte früher schon die nämliche Meinung als Theorie vertheidigt, die Ausführung jedoch vor der Hand für unmöglich gehalten. Doch gewann diese Ansicht nur in der reformirten Kirche einen eigentlichen Anhang, in der lutherischen trat ihr, trotz der großen Abhängigkeit vom Staate Niemand bei; man scheute sich, die Kirche zu zersplittern. —

Unter solchen Umständen nun brach die Revolution von 1848 aus und Jetermann gedachte den Augenblick zu Erfüllung seiner Wünsche zu benutzen. Das war auch der Fall in beiden evangelischen Kirchen sowohl als bei den „Dissidenten.“ Die einen wollten das organische Gesetz verbessert und die Unabhängigkeit der Kirche bei ihrer Verbindung mit dem Staate gesichert wissen, die andern diese verhasste Verbindung brechen; beide Theile machten sich an's Werk, die Dissidenten zuerst.

Am 24. Hornung schon waren zu Paris alle Straßeneden mit Anschlagzetteln beklebt, auf welchen man die Trennung aller Kirchen vom Staate als Wunsch des Volkes bezeichnete, welches sich doch um diese theologische Theorie Einzelner niemals bekümmert hatte. Auch von katholischer Seite erhoben sich etliche Stimmen dafür; man gründete unter dem verblühten Namen: „Société pour l'application du Christianisme aux questions sociales“ eine gemischte Propaganda für die Trennung; dieselbe hat aber wenig Erfolg

gemacht und bald hörte man nicht mehr von ihr sprechen. Nicht lange darauf ging auch, wegen Redaktionsverlegenheiten „le sémour“ ein.

Nun ging es in der lutherischen Kirche los. Das Direktorium derselben war theils durch seinen Widerstand gegen die Wünsche der Kirche, theils durch seine Apathie unpopulär geworden; dazu war durch Tod oder Abwesenheit die Zahl seiner Mitglieder von fünfzehn auf drei gesunken, so daß man noch in den letzten Tagen des Juliregiments in Straßburg und außerhalb über etwaige zu treffende Maßregeln zum Heil der Kirche berathen hatte. Die politischen Begebenheiten störten den ruhigen Gang der Dinge und am 9. März brach die Revolution in die Kirche ein. Man zwang die noch vorhandenen Mitglieder des Direktoriums, ihre Entlassung einzureichen und die Municipalbehörde berief in der Eile eine tumultuarische Versammlung zusammen, welche die Kirche mit einer „provisorischen Direktorial-Commission“ besetzte, die sich schon zum Voraus getheilt hatte. Dieselbe war aus allerlei Bestandtheilen zusammengewürfelt, es war auch eine Partei darin vertreten, welche gerne die Kirchengüter säkularisirt und das geistliche Element im Kirchenregimente gänzlich unterdrückt hätte. Da sich jedoch etliche wohlmeinende, das Vertrauen der Kirche genießende Männer der Bewegung bemächtigt hatten, so ließ man die Sache gewähren.

Diese Direktorial-Commission erließ ein Rundschreiben, in welchem sie das allgemeine Stimmrecht als Grundlage einer künftigen Verfassung und das Recht der Gemeinden, ihre Pfarrer selbst zu wählen, proklamirte. Dann berief sie im September nach eingeholter ministerieller Erlaubniß eine Versammlung von Delegirten der verschiedenen Consistorien nach Straßburg, einen Pfarrer aus zwei Paien, um einen Gesetevorschlag zu beraten. Also lenkte sie in den Weg der Ordnung wieder ein und das ist ihr Ruhm.

Unterdessen wurden Pfarrconferenzen, zum Theil mit Zuziehung von Paien, hin und her abgehalten und Flugschriften in Aussicht der neuen Verfassung gedruckt. Fast allgemein sprach man sich für Beibehaltung des Bundes zwischen Staat und Kirche aus; mehrfach fügte man auch den Wunsch der Union mit der reformirten Kirche bei, was um so erfreulicher war, als bisher dies christliche Werk, nicht aus dogmatischen, sondern aus äußerlichen Lokalrücksichten, besonders in Straßburg, wenig Anklang gefunden hatte.

In der reformirten Kirche, welche sonst oft ihrer demokratischen Tendenzen wegen angeklagt wird, ging es diesmal „ehrlich und ordentlich“ zu; man warf dort nichts um, sondern begnügte sich mit der Diskussion in Conferenzen, religiösen Zeitschriften und einzelnen Flugchriften. Auch auf dieser Seite wurde von Union gesprochen. Im Monat Mai kam, auf Einladung des Pariser Consistoriums, eine nicht officielle Synode zusammen, welche die Mittel berieth, eine Nationalsynode zu halten. Diese letztere tagte zur nämlichen Zeit als die Straßburger Delegirten-Versammlung und lieferte gleichfalls einen Gesetevorschlag.

Beide Entwürfe richteten vor allen Dingen ihr Augenmerk darauf, die Gemeinde und deren Presbyterialrath zu constituiren und zwar auf Grundlage des allgemeinen Stimmrechtes, mit gehörigen Einschränkungen; die Zahl der Mitglieder wurde nach Verhältniß zur Bevölkerung bestimmt. — Die Consistorien sollten aus den Presbyterialräthen hervorgehen und ihre Präsidenten wählen. Sodann brachte der lutherische Entwurf ein vermehrtes, der Erneuerung unterworfenes und von der Kirche allein ernanntes Generalconsistorium und Direktorium, nur das letztere sollte, wie billig, einen von der Regierung ernannten Präsidenten haben. Die Inspektoren wurden beibehalten, sollten aber nicht mehr lebenslänglich ernannt werden. So näherte man sich, mit Ausschließung fremdartiger Elemente, der reinen Synodalform und wahrte die Freiheit der Kirche bei der Verbindung mit dem Staat. — Das reformirte Projekt stellte die Nationalsynode wieder her, ohne permanenten Ausschuß. — Die lutherischen Pfarrer sollten von den Lokalconsistorien mit Zuziehung der Hälfte des Presbyterialrathes der betreffenden Gemeinde ernannt, die reformirten vom Presbyterium vorgeschlagen, vom Consistorium ernannt werden. — Man hatte sich von beiden Seiten mehr genähert als im Ge-

fest vom 18. Germinal, auch wurde von beiden Versammlungen der Wunsch einer künftigen Union ausgesprochen, obwohl von der lutherischen mit vornehmer Kälte.

Da wurde Ludwig Napoleon Präsident der Republik und seine Regierung suchte alsbald die Spuren der revolutionären Periode zu verwischen. So auch in der lutherischen Kirche. Ende 1850 ernannte dieser Präsident, nach dem Gesetz von 1802, drei Mitglieder eines neuen Direktoriums und ließ, nach eben demselben Gesetz, ein Generalconsistorium berufen, um dies Direktorium zu vervollständigen und über das Projekt der delegirten Versammlung zu deliberiren. Dasselbe wurde nicht allein von etlichen superseidirenden, bloß reglementarischen Bestandtheilen besetzt, — sondern auch in manchen Artikeln auf das alte Gesetz zurückgeführt, wie von einer solchen Versammlung zu erwarten, die selbst eine Personifikation dieses Gesetzes war. Die Presbyteralräthe blieben zwar, auch die Combination derselben mit den Consistorien bei Pfarrwahlen — aber schon kamen wieder zum Vorschein die lebenslänglichen Inspektoren, freilich immer noch von der Kirche gewählt — im Generalconsistorium erschienen wieder lebenslängliche, von der Regierung ernannte Mitglieder neben andern auf eine Zeit von den Inspektionsversammlungen gewählten — und das Direktorium, welches zwei Jahre vorher von einem Zeitungschreiber, Mitglied der provisorischen Commission, als ein „verschwindendes mittelalterliches Gespenst“ bezeichnet worden war — feierte seine Auferstehung mit Haut und Haar und mit frischem grünen Fleisch. Ein weiter Weg zurück war seit 1848 gemacht worden — aber das Projekt war noch ein Zwitterprodukt ohne Einheit: Im Juni des folgenden Jahres versammelte sich das Generalconsistorium nochmals, um die „règlement“ über die Attributionen der einzelnen Behörden zu versertigen. — In der reformirten Kirche wurden unterdeß über das Septemberprojekt die Einzelconsistorien consultirt und Jeremmann wartete auf die Annahme oder unwesentliche Modifikation der beiden Projekte von Seiten der Regierung. Aber am 2. Dezember 1851 wurde der Staatsstreich vollzogen, vier Monate lang übte der Präsident der Republik diktatorische Gewalt und am 26. März, wenige Tage vor Ablauf dieser Diktatur erschien, wie ein Blitz aus heiterer Luft, ein „décret portant réorganisation des églises protestantes“, welches sich als Vervollständigung des Germinalgesetzes ankündigte, und letzteres in allen nicht ausdrücklich aufgehobenen Artikeln bestehen ließ. Durch diese Märzerrungenschaft erhielten beide Kirchen eine von ihren respectiven Projekten gänzlich verschiedene Verfassung.

Die Presbyteralräthe, auf allgemeines Stimmrecht gegründet, werden beiden Kirchen gewährt; die Consistorien gehen aus denselben hervor und wählen ihren (geistlichen) Präsidenten, jedoch unter Bestätigung der Regierung. — Sodann erhält 1) die reformirte Kirche eine permanente Oberbehörde „conseil central“, dessen Mitglieder das erste Mal vom Staatsoberhaupt ernannt werden sollten: über spätere Ernennungen ward nicht bestimmt; von der Nationalsynode ist keine Rede. Die Pfarrwahl entspricht dem Septemberprojekt. 2) In der Kirche a. g. b. werden die Inspektoren lebenslänglich und zwar von der Regierung, statt wie bisher von der Inspektionsversammlung ernannt. Sie sitzen alle im Generalconsistorium, das jetzt, zur Hervorhebung der Auctorität, Oberconsistorium heißt und zu dem die Regierung außerdem den Präsidenten und noch ein Mitglied ernennt. Zwei Laiendeputirte einer jeden Inspektion und ein Deputirter des Seminars sind der Wahl der Kirche gelassen, auch auf Lebenszeit ernannt. Das alte Direktorium bleibt, die alte Dazwischentunst desselben bei den Pfarrwahlen ist zur absoluten Herrschaft gesteigert, es erhält das Recht der Ernennung der Pfarrer ohne Inziehung irgend einer untern Behörde. — So war man im Sinn der Centralisation und der Einmischung der Regierung nicht allein über 1848, sondern über 1802 zurückgekommen; während man in den alten Sigen des Territorialismus sich allmählig immer mehr der Synodalverfassung nähert, hatte man im Lande der religiösen Freiheit mit einem Schlage sich weiter als je von dieser Verfassung entfernt.

Wir enthalten uns jeder subjektiven Kritik der Einzelheiten dieses Gesetzes und hören nur die darüber laut gewordenen Stimmen. — Die Einrichtung der Presbyteral-

räthe und die Emanation der Consistorien aus denselben war offenbar der Punkt, in welchem das Gesetz den gehegten und ausgesprochenen Wünschen beider Kirchen entsprach; weniger billigte man das allgemeine Stimmrecht; da man aber keinen Besteuerungsbeitrag mehr wollte und sich vor dogmatischer Inquisition fürchtete, befreundete man sich bald damit, besonders als das erste Experiment keineswegs übel ausfiel; die unkirchlichen Gemeindeglieder waren fast nirgends bei der Wahl erschienen. — Aber der Centralrath der reformirten Kirche lief geradezu gegen alle Tradition derselben an, und als die neu ernannte Behörde Niene machte, sich durch Abfassung eines „réglement“ zu perpetuieren und zugleich sich Attribute zu geben, die nur der Nationalsynode zukommen — da erhob sich, trotz der wiederholten Versicherung, man wolle die Nationalsynode nicht verdrängen, sondern im Gegentheil hervorrufen, ein noch viel heftigerer Widerstand von Seiten der Mehrheit der Consistorien als einst gegen den Organisationsvorschlag des Herrn Teste. Jenes *réglement* ward unterdrückt und der Punkt der Synode blieb bis jetzt unerledigt. — Noch lebhaftere Klagen wurden in der lutherischen Kirche erhoben; nach allem schon Gesagten ist leicht zu errathen, über welche Punkte. Die Wünsche der Kirche waren befriedigt worden in Hinsicht auf Vermehrung der Mitglieder des Oberconsistoriums; aber man hatte keine lebenslänglichen Ernennungen gewünscht, — es gab jetzt deren mehr; keine Ernennungen vom Staat als die eines Commissärs, — es gab deren mehr; ein gleiches Verhältniß der Geistlichen zu den Laien, — es war im Oberconsistorium von $\frac{1}{3}$ auf $\frac{1}{2}$ gebracht, im Direktorium auf $\frac{1}{3}$ gelassen. Man hatte einen Einfluß der Gemeinden auf die Pfarrwahlen begehrt, — man erhielt die Omnipotenz des Direktoriums. Dazu betauerten Viele, daß durch den großen Abstand dieser lutherischen Verfassung von der reformirten die Union beider Kirchen für lange Zeit geradezu unmöglich gemacht worden. — Es wurde in Basel ein anonymes Schriftchen gedruckt unter dem Namen „gravamina“ und dasselbe an die meisten Pfarrer und viele Laien des Elsaßes geschickt; ein zweites folgte: »der Gravaminist noch einmal.« Sie fehlen leider darin, daß sie statt das Gesetz ruhig zu kritisiren, dasselbe sowie die Personen leidenschaftlich tadeln. Im Wesentlichen aber sprechen sie die Ueberzeugungen vieler aus, welche zu reden nicht wagten. — Eine Schrift zur Verherrlichung des Gesetzes von H. Dr. Suob konnte die Aufregung nicht beschwichtigen. Die Klagen über den Wahlmodus der Pfarrer sandten im Oberconsistorium ein Echo; in seinen zweien Sitzungen 1853 und 1854 drang es auf irgend eine Beschränkung der Vollmacht des Direktoriums, welches letztere sich seinerseits beharrlich widersetzte. Unter dieser Verfassung leben gegenwärtig die beiden Kirchen; die Erfahrung wird lehren, welche Früchte sie hervorzubringen im Stande ist.

Kurze Zeit nach dem Dekret vom 26. März erschien eine neue Eintheilung und Vermehrung der Consistorien in beiden Kirchen, sowie der Inspektionen in der lutherischen *). Dieselbe gewährt große Vortheile, besonders der reformirten Kirche. Jedes Departement ist irgend einem Consistorium zugetheilt, es mögen sich gegenwärtig Protestanten darin finden oder nicht, während es früher bloß in den Centralpunkten der protestantischen Bevölkerung Consistorien mit sehr wenig ausgedehntem Sprengel gab. Sobald sich nun an irgend einem Orte zerstreute Protestanten finden oder eine protestantische Bewegung kundgibt, so kann man sich an das betreffende Consistorium wenden wegen der Seelenpflege und des etwa einzurichtenden Gottesdienstes, ohne wie früher administrative Schwierigkeiten und katholische Quälereien fürchten zu müssen. Freilich ist diese Arznei für die Nationalkirche zu einem Gift für die Dissidenten geworden. Schulen und Versammlungen derselben in katholischen Bezirken sind seitdem geschlossen worden, weil sie sich nicht unter die Aufsicht der betreffenden Consistorien stellen

*) Es gibt deren jetzt 8 statt 6. Also ist die Zahl der Mitglieder des Oberconsistoriums folgende: 1 Präsident, 1 Regierungskommissär, 1 Deputirter des Seminars, 8 Inspektoren, 16 Ratsdeputirte, zusammen 27.

wollten. Auch diesen letztern gegenüber hat manche untere Civilstelle noch nicht gelernt, sich gesetzmäßig zu betragen, aber die Vorschrift ist da und gewiß wird die napoleonische Regierung dafür sorgen, daß sie in die Sitten übergehe. Doch dies führt uns zu einigen Bemerkungen über die Religionsfreiheit überhaupt.

Die „charte“ von 1814 stellt im 5. Artikel den Grundsatz dieser Freiheit auf, hebt aber im 6. die katholische Religion zur Staatsreligion. Hieraus entstanden allerlei Redereien. Man wollte die Protestanten zwingen, bei'm Vorüberzug der katholischen Processionen ihre Häuser zu behängen und die Straße zu bestreuen, bis in einem Prozesse, der sich darüber erhob, der Kassationshof diesem Begehren ein Ende machte. Die Protestanten hatten Mühe, zu Staatsämtern zu gelangen; Uebertreter protestantischer Gesetze wurden mit Pensionen aus der Staatskasse belohnt, übergetretenen katholischen Geistlicher hingegen die Civilehe verweigert, ohne welche keine kirchliche Einsegnung stattfinden kann. Nach der Intirevolution strich man die Staatsreligion aus der charte, setzte sie aber durch die einfältige Erklärung: die katholische Religion sey die der Mehrzahl der Franzosen — als ob ein Gesetz ein solches Faktum perpetuiren könnte. In der republikanischen Constitution von 1848 und in der kaiserlichen von 1852 ist von dieser Sache keine Rede mehr. Gefährlicher aber als diese Bestimmungen des Grundgesetzes sind für die Religionsfreiheit die Artikel 291, 292 und 294 des napoleonischen Straßengesetzbuchs. Nach denselben ist jede „association“ von über 20 Personen, die sich periodisch versammeln, um sich mit religiösen, literarischen, politischen oder andern Gegenständen abzugeben, nur unter vorläufiger Erlaubniß der Civilbehörde zulässig, welche überdies alle möglichen Bedingungen stellen kann. Diese Bestimmungen gaben zu endlosen Quälereien von Seiten übelwollender Behörden und zu eben so endlosen Klamationen, Protestationen, Petitionen und Processen Anlaß. Man stritt darüber, ob eine gottesdienstliche Versammlung eine „association“ sey oder nicht, ob die vom Staat anerkannten Religionsgemeinschaften ipso facto das Recht haben, überall Gottesdienst zu halten, wo sich Befenner finden oder nicht, ob dies Recht sich auch auf die Dissidenten ausdehne oder nicht; aus welchen Gründen ein maire die Autorisation verweigern dürfe u. s. w. Unter Ludwig Philipp kam man zu keinem Abschluß; während der Republik erklärte ein Cultminister, diese Artikel seyen auf gottesdienstliche Versammlungen nicht anwendbar und gab dieselben frei, aber die Freude dauerte nicht lange; denn am Tag vor dem „decret portant réorganisation“ etc., also am 25. März 1852 erschien ein edict, welches jene verhängnißvollen Artikel auf alle „réunions publiques“ anwandte und somit aller Zweideutigkeit ein Ende machte. Mehrere reformirte Consistorien haben dagegen bis jetzt erfolglos protestirt; nach Obigem werden die anerkannten Bekenner wohl den Sieg davontragen; was aber aus den Dissidenten werden wird, steht dahin.

Werfen wir einen Blick auf die Verhältnisse zur katholischen Kirche und Bevölkerung, so treten uns, leider, mancherlei Offenbarungen des Fanatismus entgegen von der unbarmherzigen Gewalt bis zum injuriösen Federkrieg. Zuerst die traurigen Ereignisse im Département du Gard, besonders zu Nîmes. Dort war der Religionshaß aus hysterischen und andern, im Volkstemperament wurzelnden Ursachen, von jeher am lebhaftesten gewesen. Schon gleich nach der ersten Restauration 1814 geschahen feindliche Demonstrationen von Seiten der Katholiken gegen die nun gesetzlich anerkannten Protestanten, aber es kam nicht zum völligen Ausbruch. Napoleon's Rückkehr erbieth die Köpfe noch mehr und die zweite Restauration gab im Juli 1815 das Signal zum Bürgerkriege, welcher von da an bis in den Dezember Stadt und Land verheerte; die Polizeibehörden waren schwach oder partiell; die protestantischen Kirchen mußten geschlossen werden. Endlich ward der Herzog von Angoulême nach Nîmes gesandt, um die Ruhe herzustellen, aber erst als am 12. November der General Lacorde in der protestantischen Kirche, deren Eröffnung er beschützen sollte, erschossen wurde, ergriff man kräftige Mittel und im Dezember ward die Empörung beschwichtigt. Nachklänge davon hatten statt im März 1819 nach der Ermordung des Herzogs von Berry und im Juli 1830. E. Lamm &

Priest, causes et précis des troubles etc. dans le département du Gard etc. en 1815 et 1816.

Die Polemik zwischen beiden Kirchen durch Schrift und Predigt hat im innern Frankreich nie geruht; während der Juliregierung zeichnete sich von protestantischer Seite Napoleon Roussel durch seine ebenso klaren als heißen Traktätlein aus. Im Elsaß aber kam es zu einer eigentlichen Aufregung beim Gutenbergfest 1840 aus Anlaß der Figur Luthers auf einem Basrelief der Bildsäule Gutenbergs von David, welche Figur später durch die des Erasmus ersetzt wurde. Ein Federkrieg entstand, einerseits stand das „protestantische Kirchen- und Schulblatt,“ andererseits das katholische und ein Schmähs- und Lügenblatt: *l'abeille, petite revue d'Alsace et de Lorraine*. Am Reformationsfest, Allerheiligen 1842, gab ein Loblied auf die Reformation und Luthern in einem Straßburger Wochenblatt Anlaß zu einer Flugschrift: die lobende Fadel oder Dr. M. Luther als Religions- und Sittenverbesserer, worin die schamlosesten Verläumdungen gegen diesen Reformator und die protestantische Kirche enthalten waren. Nun regnete es Antworten und Flugschriften von beiden Seiten und die Aufregung ward unbeschreiblich; vermehrt wurde sie noch durch die ärgerliche Geschichte mit den Simultankirchen, wovon gleich die Rede seyn wird. Im Jahr 1843 geschah ein Angriff von protestantischer Seite. Ein Literator denuncierte in einer anonymen Schrift: „*découvertes d'un bibliophile*“ etc. ein compendium theologiae moralis des Jesuiten Meulles, welches in etlichen katholischen Seminarien eingeführt war und von der schmutzigsten Casuistik strotzte. Auch hierauf ward geantwortet und mehrere Prozesse kamen aus dieser Vanderabülche hervor. Der Sturm legte sich endlich, zum Theil durch die Friedensermahnungen der geistlichen und der weltlichen Behörden.

Mit den Simultankirchen verhält sich's also: Die Katholiken behaupteten, daß in allen solchen Kirchen das Chor ihnen allein gehöre, die Protestanten hingegen hatten an mehreren Orten nicht Platz genug im Schiff und beriefen sich auf's Herkommen. Da ließ, mitten in der Zeit der Aufregung, ein katholischer Pfarrer das Geländer des Chors mit einem Vorlesesloß belegen, ein Anderer warf sogar die Gebeine der im Chor begrabenen Herrschaften heraus. Hieraus Untersuchung, Proceß, Dayzwischenkunft des Ministers und Gebot, eine haßfällige Simultankirche nicht wieder herzustellen, sondern durch zwei besondere zu ersetzen. (Siehe über alle diese Vorfälle einen Artikel in Illgen's Zeitschrift für die historische Theologie 1843, Heft 3.)

Nehmen wir zu dieser Reihe von Thatfachen auch noch die Angriffe auf das Thomastift in Straßburg, obgleich dieselben nicht bloß von der katholischen Kirche ausgehen, sondern eine gewisse Anzahl Mitglieder der protestantischen Kirche selbst für sich haben. Die Güter dieses alten Collegiatstiftes sind nach der Reformation der Universität Straßburg vom Magistrate der freien Stadt zur Dotation angewiesen worden, Ludwig XIV. hat sie respektirt, durch Napoleon I. aber ist das protestantische Seminar, zu welchem auch noch ein Gymnasium gehört, in die Rechte jener Universität eingesetzt worden. Nun behauptet man von gegnerischer Seite, Ludwig XIV. habe in der Capitulation nicht den Protestanten, sondern der Stadt selbst den Besitz dieser Güter garantirt und da die Stadt nicht mehr rein protestantisch sey, sollen die Katholiken auch etwas davon genießen; dazu wurden der Administration derselben allerlei Vorwürfe gemacht. Bis 1854 beschränkten sich diese Ansprüche auf Zeitungsartikel und Flugschriften; jedoch hatte der Generalrath des niederrheinischen Departements in einer Reihe seiner jährlichen Sitzungen die Aufmerksamkeit der Regierung auf diesen Punkt zu richten gesucht. Im angeführten Jahre aber griff der Maire von Straßburg das Stift auf gerichtlichem Wege an, indem er es für Eigenthum der Stadt erklärte und gegenwärtig schwebt der Proceß noch. (Siehe für das Seminar: *Notice sur les fondations administrées par le séminaire prot. de Strasbourg*. Straßbg. 1854; gegen dasselbe: *Revendication par la ville de Strasbourg des biens détenus par le séminaire protestant de cette ville*. Straßbg. 1855.

II. Inneres Leben.

Seit ungefähr 35 Jahren hat das christliche Leben in den beiden Kirchen einen bedeutenden Aufschwung genommen, welcher gewöhnlich mit dem Namen: Erweckung (*réveil*) bezeichnet wird. Daß derselbe zum großen Theil den sogenannten »Methodisten« zu verdanken sey, läugnen heutzutage nur noch Wenige; vor 25 Jahren aber schon ist es eingestanden worden von einem Manne, der im Uebrigen zu ihren Gegnern gehörte. Also läßt sich Samuel Vincent vernehmen (f. a. Bd. II. S. 265—272): »Nach der Revolution waren die französischen Protestanten in eine tiefe Ruhe gerathen, welche der Gleichgültigkeit sehr ähnlich sah. Die Religion behauptete nur noch eine sehr geringe Stelle unter ihren Ideen, wie unter denen der meisten Franzosen überhaupt; für sie, wie für viele Andere, dauerte das 18. Jahrhundert noch fort. Das Gesetz vom 18. Germinal X hatte die Ruhe beseitigt, indem es sie selbst und ihre Pfarrer von aller Sorge für den Unterhalt ihres Gottesdienstes entband und also die nächste Ursache der Unruhe, aber damit auch der Erweckung entfernte. Die Prediger predigten, das Volk hörte sie, die Conviktorien versammelten sich, der Gottesdienst behielt alle seine Formen, außerdem beschästigte sich damit Niemand, Niemand bekümmerte sich darum; die Religion war außerhalb der Lebensphäre Aller. Dies dauerte lange und ist jetzt erst (1829) zum Theil anders geworden. — Während dieser Periode sah man zuerst hier und dort etliche Leute erscheinen, welche tiefere religiöse Ueberzeugungen und besonders Rührungen in den in Deutschland verbreiteten Brüdergemeinden empfangen hatten. Es waren im Allgemeinen friedliche Leute, welche sich ohne Geräusch versammelten, einen sanften und gemäßigten Proselytismus trieben, nicht aufhörten, dem Gottesdienste unsrer Kirche sich anzuschließen und nie auf üble Nachreden gegen denselben ausgingen. Das Gute, das sie wirkten, war wohl beschränkt, aber auch das Uebel, wenn solches vorhanden war, war fast nichtig und wenig Gefahr nahe. — Aber in einem andern Lande, wo die Betrachtung schon lange der Handlung Platz gemacht hat, wo also auch ein mehr positiver, bestimmter, materialisirter Glaube unmittelbar zur That führt, waren neben der herrschenden Kirche Sekten entstanden, voll des Geistes jenes Landes, gepreßt auf die geheimnißvollsten Dogmen des Christenthums, welche selbst wieder im geheimnißvollsten und strengsten Sinn gedeutet wurden. Festig ergriffen von dem Gedanken, daß sie die Wahrheit besäßen, und daß an dieser Wahrheit allein das Heil des menschlichen Geschlechtes hänge, arbeiteten sie mit allen Kräften, dieselbe zu verbreiten. Nicht allein die Heiden wurden Gegenstand ihrer Fürsorge, sondern auch die christlichen Völker selbst hatten einen großen Theil an ihr; für sie waren die einen nicht weiter voran als die andern. Die ersten Versuche auf Frankreich waren zu erfolglos, um beachtet zu werden; zu Genf hatte die erste Explosion statt — sie war gewaltig. Derärm, den man dort gemacht hatte, die Schriften, welche bei dieser Gelegenheit erschienen, erregten die Aufmerksamkeit der französischen Protestanten. Nun sah man an verschiedenen Orten Frankreichs Abgesandte verschiedener englischen Gesellschaften erscheinen — bald halfen sie dem Ortspfarrer, bald machten sie demselben Concurrnz — überall bildeten sie Versammlungen, Andachtsstunden, in welchen sie nicht bloß die Ideen, sondern auch die Disciplin und die Formen ihrer Sekte einführten. Obgleich man alle diese Gesandte mit dem Namen »Methodisten« bezeichnete, kamen sie doch nicht alle aus der nämlichen Quelle und sind nicht von der nämlichen Schule. Die, welche der hentige Sprachgebrauch »Methodisten« zu nennen erlaubt, welches auch ihrer Herkunft sey, unterscheiden sich in zwei große Klassen, die Einen sind strenge Calvinisten, die Andern nennen sich Arminianer, sie haben aber Gruntähnlichkeiten, welche unverkennbar sind.« (Folgt eine Aufzählung von Dogmen und Ansichten, deren Complex man in Deutschland mit dem Namen »Pietismus« bezeichnet. In der franz. Schweiz nennt man die nämliche Sache: *mômerie*, *Rummerei*.) »Frägt man, unabhängig von dem innern Glauben und dem natürlichen Bedürfniß, ihn äußerlich darzustellen, nach dem Zweck, den die Methodisteprediger verfolgen, so muß man abermals unterscheiden. Mehrere haben die Absicht gehabt, in Frankreich methodistische (vom Staat unabhängige)

Kirchen aus Trümmern der reformirten Kirche zu bilden, die Meisten wollen Mitglieder dieser lehrten bleiben und in ihr wirken.“

Weiter, Seite 290. „Ist nun die Erscheinung des Methodismus unter uns etwas Gutes oder Schlimmes? Ich begreife den Aerger und die Unruhe, den er an mehreren Orten hervorgebracht hat; wenn ich aber das Ganze betrachte, wenn ich den religiösen Zustand, in welchem wir uns befinden, vergleiche mit dem, in welchem wir vor 12 Jahren waren, so kann ich mich nicht verhindern, zu glauben, daß die Erscheinung des Methodismus uns Gutes gethan hat. Er hat die Aufmerksamkeit erregt, den religiösen Discussionen Interesse wiedergegeben, gerechte oder übertriebene Befürchtungen erzeugt, Bewegung hervorgebracht.“ — Wir setzen hinzu: zu vielen christlichen Werken den Anstoß gegeben. Siehe über die Fehler und Thorheiten desselben ein älteres Werk von einem Gegner: *Dauern*, (Ch. Coquerel?) *lettres méthodistes*. Paris 1833, und ein neueres von einem „enfant terrible“ der Partei selbst (*Mme. de Gasparin*) *Quelques défauts des Chrétiens d'aujourd'hui*. 2. Aufl. Paris 1855. Wir müssen nun die Gegenpartei in's Auge fassen. Sie wird mit dem Namen „Nationalisten“ bezeichnet; dieser Name ist aber ebenso ungenau und hat nicht einmal wie der andere eine geschichtliche Unterlage. Die dem Methodismus abholden Geistlichen — in der reformirten Kirche wenigstens — sind durchweg supranaturalistisch gesinnt, etwa in der Art und Weise Reinhardt's. Herr Athanase Coquerel, Vater, Pfarrer zu Paris, seit langen Jahren ihr Stügelmann, hat für seine Richtung den Namen *orthodoxie moderne* in Anspruch genommen, gegen welchen man allerdings mit Recht einwendet, daß er ebenso unrichtig als präventiös gewählt sey. (S. dessen *Väcker l'orthodoxie moderne und: christianisme expérimental*). Diese Richtung kämpft für die Verbindung der Kirche mit dem Staat. In der lutherischen Kirche ist der eigentliche Nationalismus eine Zeitlang einheimischer gewesen, besonders durch den Einfluß Hoffner's, Professor am Straßburger Seminar. In dieser nämlich Kirche ist in neuerer Zeit noch eine andere Richtung aufgetaucht, nämlich die streng-lutherische, mit Pf. Horning d. ä. in Straßburg an der Spitze. Sie hat sich bis jetzt noch nicht von der Landeskirche losgesagt, hält sich aber von allen christlichen Werken derselben fern und steht mit der gleichen Partei in Deutschland in Verbindung. Sie ist sehr wenig zahlreich, schilt aber tapfer gegen reformirte Kirche und Union. — Von einer andern, bloß wissenschaftlichen Erscheinung soll unten die Rede seyn.

Werfen wir nun einen Blick auf die bisherigen Resultate dieser ganzen Bewegung, so ist zuvörderst zu beklagen, daß die der Orthodoxie befreundete Richtung gleich im Anfang in Begleitung des Separatismus, oder wie man in Frankreich sagt, der *Dissidenz* aufgetreten ist. Man gründete Versammlungen, wo nicht allein das Wort Gottes gepredigt, sondern auch das Abendmahl gereicht, andere wo alle geistliche Functionen verrichtet wurden, endlich förmliche Gemeinden. Oft wurden an der Spitze solcher Vereine Leute ohne irgend welche theologische Bildung, ohne ordentliche Weihe und mit desto exclusiverem Geiste gestellt. Die im Jahr 1833 gegründete „evangelische Gesellschaft Frankreichs“ wirkt, ihren Statuten gemäß, mit, ohne und wider die Consistorien, unter Katholiken und Protestanten. Später kam, wie schon berührt, die Prinzipienfrage der Trennung der Kirche vom Staat hinzu. Zweitens sind zu bedauern die traurigen Eruptionen der Intoleranz oder des „Exclusivismus“, welche zum Vorschein kamen. Im Jahr 1842 ward in Paris die „société des intérêts généraux du protestantisme français“ gegründet; vom Comité aber, das sich bei Gelegenheit der dortigen Pastoralconferenz gebildet hatte, wurden grundsätzlich alle Nicht-Methodisten ausgeschlossen; ein ungeheurer Widerspruch entstand alsobald gegen die Gesellschaft, und durch ganz Frankreich ward für und wider mit der größten Heftigkeit gestritten; nach der Revolution von 1848 hat sich die Gesellschaft aufgelöst.

Die Synode desselben Jahres gab endlich die Gelegenheit, den lange schon geöfneten Riß förmlich zu consecriren. Gleich am Anfang der Sitzungen erklärte Pf. Friedr. Monod aus Paris seinen Austritt, weil man dem Projekt der neuen Verfassung keine

dogmatische Grundlage unterbreiten wollte; im Dezember desselben Jahres, ehe man wußte, ob dies Project jemals zum Gescheh erhoben werden würde, nahm er seinen Abschied als Pfarrer der Gemeinde zu Paris. Unterstützt von dem Grafen Agénor von Gasparin, der schon bei der Gründung der Société des intérêts généraux das große Wort gehabt hatte, und gefolgt von wenigen andern Geistlichen gründete Monod eine Kapelle und betrieb die Errichtung der „Union des églises évangéliques de France.“ Liegt im Namen der „freien Kirche“ der Vorwurf der Knechtschaft gegen die Landeskirche, so findet sich in dem Namen dieser églises „évangéliques“ die Insinuation des Abfalls vom Evangelium gegen dieselbe. Diese Union constituirte sich im August 1840 auf einer Generalsynode, welche ein Glaubensbekenntniß und eine Disciplin verfaßte. Die meisten der früher vereinzelt existirenden Dissidentengemeinden waren also vereinigt; die „evangelische Gesellschaft Frankreichs“ arbeitete von nun an eingestandener Maßen für die Dissidenz; in Hinsicht des nöthigen Geldes rechnete man vorerst auf England und Schottland, wohin Herr Fr. Monod eine Collectenreise machte*).

Gehen wir nun zu den christlichen Werken über, welche von freien Gesellschaften innerhalb der evangelischen Kirchen getrieben werden; an den meisten finden wir Lutheraner, Reformirte und Dissidenten mit einander theilhaftig in einer unmittelbaren, ungeschiedenen Allianz.

Die beiden Bibelgesellschaften zu Straßburg (1816) und zu Paris (1818) haben von dem Anfang des „réveil“ bestanden und sind von der britischen und ausländischen angeregt worden. Von der Pariser (société bibl. prot. de Paris) trennte sich etliche Jahre nach der Gründung die „française et étrangère“, weil jene sich nicht mit den Katholiken befaßten wollte; alle drei haben zahlreiche Hülfsgesellschaften, auch die britische hat dazwischen ihre directen Agenten. Von der „evangelischen Gesellschaft Frankreichs“ war schon hinlänglich die Rede. Nationalkirchlich gesinnte Geistliche und Laien gründeten später in Nîmes, Bordeaux, Straßburg u. a. Städten Gesellschaften „zur Evangelisirung der zerstreuten Protestanten.“ Dieselben haben, mit Ausnahme der Straßburger, ihre Existenz gefunden in der „protestantischen Centralgesellschaft“ zu Paris. Ihnen in die Hände arbeitet die „Gesellschaft zur Aufmunterung des Primär-Unterrichts unter den Protestanten Frankreichs“, ebenfalls selbst. Einem oft gefühlten Bedürfnis ist durch die Gründung der beiden Diakonissenanstalten zu Paris und Straßburg abgeholfen worden; in der Opposition dagegen vereinigen sich die Parteien Coquerel's und Friedr. Monod's (f. Mme. de Gasparin: les corporations monastiques au sein du protestantisme. 2 Bde. 8. Paris 1855). Durch die Gründung der „Ackerbau-Kolonie zu St. Foix“ bei Bordeaux für junge Sträflinge hat sich die verbliebene Gesellschaft der allgemeinen protestantischen Interessen ein bleibendes Verdienst erworben. Anstalten für verwahrloste Kinder blühen auf dem Neuhof bei Straßburg und in etlichen Städten des Innern; eine Pariser Gesellschaft sucht die Gründung von Sonntagsschulen im ganzen Lande zu befördern. Die „société des traités religieux“ zu Paris und die „société pour l'impression des livres religieux“ in Toulouse versehen die Kirche mit erbaulichen Tractsaten in sehr großer Zahl. Andere Gesellschaften in Paris, Lyon, Marseille u. sorgen für die deutsche Bevölkerung in diesen großen Städten; auch für Algier besteht eine in Straßburg. So war für alle Zweige der „innern Mission“ und noch dazu für die Bekehrung der Katholiken gesorgt, ehe das neue Werk und die Bemühungen E. Schern's bekannt wurden. Feststehende sogenannte „Evangelisten“, Reiseprediger mit Equipage sind die hauptsächlichsten Werkzeuge.

Auch die äußere Mission ist nicht vergessen. Jedermann kennt die schönen Erfolge, welche die Pariser Missionsgesellschaft (mit vielen Hülfsgesellschaften) in Südamerika

*) Es gibt außerdem in Frankreich eigentliche methodistische Gemeinden, dazu noch methodische — auch ein Paar herrnhutische Versammlungen.

zielt hat; auch die Gesellschaft der „Freunde Israels“ in Straßburg hat manche Seele dem Christenthum zugeführt.

Alle diese und noch andere Gesellschaften und Anstalten bestehen durch freiwillige Beiträge, mittelst Hauscollecten, Verkäufen, Lotterien u. Um die allgemeine Theilnahme zu vermehren, wurde vor etlichen Jahren die „société du sou protestant“ (Beitrag von wöchentlich 5 centimes = 1 Sol) gegründet; sie vertheilt ihre Einnahme unter die verschiedenen Gesellschaften und Anstalten im Verhältniß des jährlichen Budgets derselben; daß sie aber auch die „société évangélique de France“ in diese Vertheilung mit einbegreift, ist für viele Gegner der Dissidenz eine Ursache der Enthaltung geworden; es haben sich an etlichen Orten selbstständige Sou-Collecten gebildet, welche ihre Einnahme nach Gutdünken unter nationalkirchliche Anstalten vertheilen.

Wir geben etliche Zahlen aus dem Jahre 1853:

Einnahme der drei Bibelgesellschaften 137,987 Franken.

Der Protestantischen Centralgesellschaft:

Der Straßb. Evangelisationsgef. und der Gef. für

Primärunterricht	111,470	„
Der evangelischen Gesellschaft Frankreichs . . .	150,202	„
Der religiösen Tractate und religiösen Bücher . .	104,136	„
Der zwei Diakonissenanstalten	94,877	„
Der Missionsgesellschaften	88,974	„
Des sou protestant	12,222	„

Dazu kommen Pfarrwitwen und Emeritencassen und endlich eine wissenschaftliche Gesellschaft: „société de l'histoire du protestantisme français“ zu Paris, welche in einem „bulletin“ von 12 Hefen jährlich Documente und Abhandlungen herausgibt, leider besonders aus der Verfolgungszeit.

Ein anderes segensreiches freiwilliges Institut, welches von Pf. Wälder nicht gehörig gewürdigt worden ist, welches an allen Ecken des Landes, im Elsaß sowohl als im Innern, besonders aber in Straßburg und in Paris wirkt, sind die Pfarrconferenzen. In der Hauptstadt bestehen deren zwei, eine allgemeine und eine besondere der Pfarrer der Landeskirchen. Dieselben haben durch persönliche Berührung oftmals die Parteien einander näher gebracht oder wenigstens das gegenseitige Mißtrauen gemildert. Die kirchlichen Fragen sind dort nach allen Seiten hin besprochen worden und Viele haben ihre Ueberzeugungen durch den Austausch der Ideen besser gestaltet. Die Straßburger Conferenz hat noch directeren Einfluß auf die Kirche ausgeübt, ein Katechismus (nach dem Basilschen gearbeitet), ein Volksgebetbuch, ein Gesang- nebst Choralbuch sind durch dieselbe fertiggestellt worden, haben sich Bahn gebrochen und bringen allmählich Einheit an die Stelle der Unzahl der verschiedenen bis daher gebrauchten ähnlichen Bücher; das neue Direktorium hat diese Conferenz schon manchmal in wichtigen Dingen angehört, ja consultirt, wie z. B. in der jetzt schwebenden Agendenfrage. Die Conferenzen zu Paris und Straßburg fallen in ihren jährlichen Sitzungen zusammen mit den Jahresfesten der Anstalten und Vereine; die Pariser Festwoche ist im Mai, die Straßburger im Juni, in den Juli fällt die Basler, zu welcher viele Elsässer wandern. Das gibt zum Theil wahre christliche Volksfeste, zum Theil wenigstens Erholung und Stärkung für die Geistlichen.

Eine Anzahl religiöser Zeitschriften sucht theils die religiösen und kirchlichen Interessen allgemein zu wecken und wach zu erhalten, theils die verschiedenen Auffassungen des Christenthums und der kirchlichen Fragen zu vertheidigen, theils gegen den Katholicismus und für die religiöse Freiheit zu kämpfen, theils endlich die theologische Wissenschaft zu fördern. Wir nennen nur die eigentlichen Repräsentanten der verschiedenen Richtungen. Die „Archives du christianisme au 19^e siècle“, redigirt von Pf. Friedr. Monod, waren früher neben dem schon angeführten „semeur“ das Organ der Dissidenz überhaupt und sind nun das der Union der „evangelischen“ Kirchen. Sie streiten in

derber Weise gegen die Landeskirche, gegen Rom und gegen jede freiere Theologie. Die „*espérance*“, redigirt von P^r. Grandpierre, einem aus der Dissidenz in die Nationalkirche zurückgekehrten Manne, vertritt die orthodoxe Richtung in der Nationalkirche, ihre Polemik gegen den „Nationalismus“ ist gewöhnlich in anständigem Tone gehalten. „*le lien*“, redigirt von Athanase Coquerel Sohn, ist die Zeitschrift der sogen. Nationalisten, in neuerer Zeit auch gemäßigter als früher, streng national aber für vollkommene Religionsfreiheit. — Das „*Journal des missions évangéliques*“ ist ein interessantes Archiv für Missionsgeschichte; P^r. Vuauz's „*petits écrits pour le temps*“ sind theils apologetische, theils polemische Plänkelleien oder grobe Angriffe; eine in den letzten Zeiten des Juliregiments gegründete politische Zeitung vom protestantischen Standpunkt „*la voix nouvelle*“, durch P^r. Boucher redigirt schien Vielen zu freimüthig und mußte eingehen. In deutscher Sprache existirte ein protestantisches Kirchen- und Schulblatt für das Elsaß. Das Jahr 1848 hat es getödtet und es bleibt nur der „*Missionsfreund*“ des Herten Runz und das „*Archiv der Straßburger Pökalonferenz*.“

Mit der theologischen Wissenschaft stand es bis vor Kurzem traurig im innern Frankreich. Die Straßburger Theologen schrieben deutsche Werke und wurden nur in Deutschland und Elsaß bekannt, einige ihrer Bücher in französischer Sprache fanden wenig Anklang. Nicht besser ging es der periodischen Literatur. Zu wiederholten Malen hatte man versucht, theologische Zeitschriften in Frankreich zu gründen, aber lange Zeit scheiterten die Versuche an der Gleichgültigkeit des Publikums. Vincent's „*mélanges de morale, de religion et de critique sacrée*“; ein Unternehmen der Straßburger Fakultät: „*essais et fragmens de théologie*“; ein anderes der Fakultät zu Montauban: „*revue de théologie*“ dauerten nicht lange. Endlich scheint es Herrn Colani, Vic. der Theol. in Straßburg zu gelingen, zur Förderung der theologischen Studien einen bleibenden Erfolg für seine „*revue de théologie et de philosophie chrétienne*“ zu erzielen (seit 1850). Die Gründung dieser Zeitschrift ist eine Folge des Auftretens des ehemaligen Professors an der unabhängigen theologischen Schule zu Genf, Hrn. Edm. Scherer's. Derselbe hat in Straßburg studirt und daselbst die deutsche Theologie aus dem Fundament kennen gelernt. Zuvor streng orthodox, bald aber von Schleiermacher, Neander und Vinet kräftig angeregt, erlitt seine ganze Denkweise eine durchgreifende Veränderung, welche sich zuerst in einem Kampfe gegen die buchstäbliche Inspiration der Schrift Luft machte (s. *la critique et la foi, deux lettres par Edm. Scherer. Paris 1850. 8.*), bald aber in eine consequente Opposition gegen alle äußere Auctorität in christlichen Dingen überging. Er bemüht sich nun mit Hülfe des Herrn Colani und einer Anzahl gleichgesinnter älterer und jüngerer Männer, den französischen Protestanten die theologischen Fragen näher zu bringen. Eine bereits zahlreiche Literatur, bestehend aus Büchern, Flugschriften und Artikeln in Zeitschriften ist schon aus der durch ihn angeregten Bewegung entstanden; auch erschien gleichzeitig das Werk von Reuß: *la théologie chrétienne au siècle apostolique* — so wie etliche werthvolle Arbeiten im Felde der Geschichte des französischen Protestantismus und der Kirchengeschichte überhaupt, auch Uebersetzungen deutscher Werke, so daß die protestantische Theologie Frankreichs sich gegenwärtig eines hoffnungsvollen Aufschwungs erfreut, während die Elsaßer Theologen daneben fortfahren, an der Entwicklung der Wissenschaft in Deutschland mitzuarbeiten, und z. B. die „*Beiträge der theologischen Gesellschaft von Straßburg*“, redigirt von Reuß und Cuny, allgemeinen Anklang finden; s. einen Artikel von Reuß, *theolog. Studien u. Krit.* 1844, Heft 2 über die wissenschaftl. Theologie unter den franz. Protestanten 1831 — 1842, einen andern von Riesen in den eben genannten Straßburger Beiträgen, 6. Bdchn. 1855, über die jetzige theologische Bewegung in der evangelischen Kirche französischer Zunge und das Buch von Wäder, worin man fast alle Büchertitel (bis 1846) findet. — Der Kurzem ist noch eine halb für Theologen, halb für Laien berechnete Zeitschrift, etwa wie Geyer's Monatsblätter, dazu gekommen, welche den *sémour* ersetzen soll; sie nennt sich „*revue chrétienne*“ und wird redigirt von Edm. de Pressensé, Dissidentenprediger in

Paris, einem der Männer der Dissidenz, welche sich in neuerer Zeit einer freieren Theologie zuneigten. — Die polemische und die erbauliche Literatur ist sehr reich, vielleicht nicht sehr bedeutend.

Ein paar Worte über die theologischen Lehranstalten selbst mögen diese Darstellung beschließen. Die Straßburger Schule ist von Anfang an von deutscher Gelehrsamkeit durchdrungen gewesen und hat sie dem elsässischen Klerus mitgetheilt, der Richtung nach ist sie rationalistisch, jedoch in neuerer Zeit von positiveren Elementen durchdrungen; die Facultät zu Montauban ist überwiegend orthodox, aber bis jetzt noch nicht weit über das erbauliche Element hinausgekommen, keinen Falls hat sie die Wissenschaft gefördert. Man ging mehrmals mit dem Project um, diese Facultät nach Paris zu versetzen oder in dieser Hauptstadt eine dritte Schule zu gründen; aber Straßburg und Montauban protestirten, viele andere Stimmen erhoben sich dazwischen und die Sache unterblieb. Dagegen will man Straßburgs Lehr- und Bildungsanstalten vervollständigen durch ein zu gründendes eigentliches Predigerseminar wie das Wittenberger und ähnliche in Deutschland (das Wort Seminar bezeichnet bis jetzt in Straßburg nur eine wissenschaftliche Anstalt, welche mit der Facultät zusammenhängt und zu welcher ein Wohn- und Kosthaus für Studierende kommt).

Zu einem vollständigen Bilde der französischen Kirche gehört noch ein Blick auf den Gottesdienst. Derselbe ist höchst einfach, ja laßl zu nennen. Ein Predigtlied, von welchem einige Verse zum Anfang, einer zum Schluß gesungen wird, ein Anfangs- und ein Schlußgebet, dazwischen die Predigt, das ist Alles in der lutherischen Kirche. In der reformirten kommt noch dazu die Verlesung der zehn Gebote, der Summe des Gesetzes des apostolischen Glaubensbekenntnisses, meist durch den Küster — hier und da eine lectio biblica; als Gesangbuch figuriren die Psalmen von Marot. In der lutherischen Kirche wird morgens über die alten und über vier Jahrgänge neuer Perikopen, von der Straßburger Conferenz verfaßt, gepredigt; in der reformirten sind die Texte frei. Das Oberconsistorium der lutherischen Kirche besaßt sich gegenwärtig mit einer Agende, in welcher dem liturgischen Elemente mehr Ausdehnung gegeben werden soll, besonders durch Einführung von Responsorien; in der reformirten will man von dergleichen Dingen nicht viel wissen; auch fehlt die Rationalynode, welche allein zur Einführung competent wäre. Bei den Dissidenten ist, so viel uns bekannt, der Gottesdienst analog, vielleicht das musikalische Element mehr ausgebildet.

Ausgezeichnete Kanzelredner hat die protestantische Kirche Frankreichs immer gehabt und zwar in beiden Sprachen. Wir begnügen uns mit der Anführung etlicher Namen unter den jetzt lebenden, von welchen gedruckte Arbeiten vorliegen. Unter den deutschen Bruch, Professor und Prediger in Straßburg; Härter, Pfarrer ebendasselbst; der als heischer Dichter bekannte Pf. Ad. Stöber in Rülhausen und Andere, die man in Palmer's Casualreden finden kann. Unter den französischen: Adolphe Monod, Bruder Friedrich's; Coquerel, Vater, beide in Paris; ersterer gilt bei Vielen für den besten Prediger aller christlichen Confessionen; Voucher, jetzt im Haag angestellt; Grangpierre in Paris. Fügen wir den in jeder Hinsicht trefflichen Verry aus Paris bei, der kürzlich auf der Thomaskanzel in Straßburg zu seines Herrn Freude eingegangen ist, als er in begeisterter Rede zeugte von dem Werke des heil. Geistes an den Seelen und vom dem hohen Beruf der evangelischen Kirche.

Möge die Kirche Frankreichs denselben immer treuer erfüllen! *) Dr. Rienten.

*) In dem zweiten Theile des vorstehenden Artikels (innere Leben) müssen wir ergänzend und berichtigend Folgendes hinzufügen. Die religiöse Erweckung, die der Verfasser mit dem gewöhnlichen aber allzu unbestimmten Namen Methodismus bekennt, hat auch das große Verdienst, daß sie die Grundwahrheiten des Evangeliums vielen Gemüthern nahe gebracht hat, Allerdings ist die theologie du réveil in jeder Hinsicht sehr mangelhaft, allein das eigentliche Correctiv dafür können wir keineswegs in der Scherer'schen Richtung erblicken. — Groß sind

Fratricellen. Ueber den Ursprung und Charakter dieser als Ketzer verfolgten Schwärmer ist man lange nicht im Klaren gewesen; je nach den vergesetzten Ansichten, für die man Stützen suchte, hat man sie bald für dieses, bald für jenes ausgegeben; dazu kam die aus dem verschiedenen Gebrauch des Namens entstandne Verwirrung, da, wie manche andere Ketzernamen, auch dieser von den mittelalterlichen Schriftstellern bald in engerm, bald in weiterm Sinne genommen wurde. Guido von Peispignan (*Summa de haeres. Hav. 1528 fol.*) hält sie für Anhänger Segarellis und Dulcino's; Roruan (*Myst. iniquit.*), der diese Meinung annimmt, gibt sie, sammt den Apostelbrüdern, für einen Zweig der Waldenser aus. *Trithemius* (*Ann. Hirsaug. II, 74.*) leitet sie von Zachelin ab und läßt sie aus Fländern stammen. Nach andern sind es pantheistische Treiber des freien Geistes, oder gar dualistische Katharer. Die gewöhnlichste, von Raynaldus aufgestellte Ansicht ist, daß es schwärmerische Franziskaner waren; schon Abbot Pelagius, der selbst Franziskaner war und 1330 schrieb, spricht sich in seinem *De planctu Ecclesiae* (T. II. c. 51) ausdrücklich hierüber aus; Wadding (*Ann. ord. Mn. ad ann. 1317, Nr. 24 u. f.*) hat sich zwar bemüht, diesen Ursprung der Fratricellen zu läugnen, um die Ehre seines Ordens zu retten; es wird aber durch Thatsachen bewiesen, daß er dies nur auf Kosten der geschichtlichen Wahrheit gethan. Folgendes ist das Richtige. Der Wunsch der Spaltung im Franziskanerorden, die einen großen Theil des 13. Jahrhunderts erfüllt hatte, ein Ende zu machen, bewog den Papst Celestin V. die Brüder Petrus de Macerata und Petrus de Foro Sempronio, nebst andern italienischen Spiritualen, zur Bildung einer besondern Gesellschaft zu ermächtigen, die sich *Pauperes eremiti Domini Coelestini* nannten. Allein von den übrigen Franziskanern verfolgt, wurden diese Celestiner-Eremiten 1302 von Bonifaz VIII. wieder aufgehoben. Durch die Maßregel erbittert, und entflammt durch Abentus Calaisie, der Peter Olivis' apostolische Weissagungen und heftige Anklagen gegen den römischen Stuhl weiter verbreitete, wurden die Eremiten, die sich von nun an unter dem Namen *Fratricelli* finden, zu immer schwärmerischerem Treiben angeregt. Nicht nur behaupteten sie, seit Celestin sein wahrer Papst gewesen, und trieben das Gebot der Armuth auf die äußerste Spitze (*fratres de paupere vita*), sondern, mit Begeharden in mancherlei Verführung kommend, lehrten sie, sie seyen von Sünden frei, sie besäßen den heiligen Geist und bedürften weder der Buße noch der Sakramente. Clemens V. suchte zwar die Spiritualen mit den andern Franziskanern, wieder zu vereinigen, gab sogar, 1312, beiden Theilen Einiges nach, in der Hoffnung den Streit endlich zu schlichten, allein die Spiritualen widersetzten sich allen diesen Bemühungen, und der gegenseitige Haß nahm täglich zu. 1314 vertrieb er Hause Fratricellen die Franziskaner mit Gewalt aus den Klöstern von Bézier und Narbonne. Johann XXII. untersagte 1317 ihre Lebensweise und bot die Inquisition gegen sie auf. Bereits hatten sie sich in Italien, in Sizilien, besonders in Sardinien reich (später auch in Deutschland) verbreitet. Sie traten mit immer feindseligeren Behauptungen gegen die Kirche auf, stützten sich vorzüglich auf die Prophezie des Peter Olivis, betrachteten ihre von der Inquisition bestraften Genossen als Märtyrer. (S. die Bulle Johannes XXII. 23. Jan. 1318, bei Raynaldus an. 1318, Nr. 45, und die *Colpa Aeguinorum*, in den *Liber sentent. inquisit. Tolosanae*, hinter Limborch's *Historia inquisit.*, S. 298 u. f.). Die Zahl dieser Ueppseelen wurde täglich größer; von 1318 bis 1352 wurden von der Inquisition von Toulouse zahlreiche Fratricellen, unter den Namen Begeharden und Spiritualen, theils zum Feuerode, theils zu lebenslänglichem Gefängniß verdammt; manche, wie Raymond de Buzo, aus der Gegend von Riez, schworen ab, nachdem sie über die Lehre der Sekte ausführliche Auskunft gegeben. 1321

die Verdienste, welche sich die evangelische Gesellschaft von Paris um die Verbreitung des evangelischen Protestantismus unter der katholischen Bevölkerung Frankreichs erworben hat und noch erwirbt. Die Lehren dieser Gesellschaft sowie diejenigen der Genfer evangelischen Gesellschaft bilden ein höchst interessantes Kapitel der religiösen Geschichte des heutigen Frankreichs. D. 20

und in den folgenden Jahren wurden sie in Italien, wo sie sich *fratricelli della opinione* nannten, auf's Härteste verfolgt. Von der Mitte des 14. Jahrhunderts an verschwinden sie, zumal seit die der Kirche treugebliebenen Spiritualen, die sich mit dem Orden nicht versöhnen wollten, gebildet und zuletzt von dem Constanzer Concil förmlich bestätigt wurden. Spätere Schriftsteller, wie Brateolus (*Elenchus haeret. p. 186*), und selbst Bayle werfen ihnen abscheuliche Gebräuche und schändliche Laster vor; die gleichzeitigen Quellen schweigen hierüber; es ist der allen verfolgten Ketzern, die sich im Geheimen versammelten mußten, gewöhnlich gemachte und meist aus der Lust gegriffene Vorwurf.

E. Schmidt.

Frauen, bei den Hebräern. Zu dem, was bereits oben unter „Ehe“ bemerkt worden ist, haben wir hier nur noch folgendes nachträglich anzubringen. Schon aus der Erzählung von der Schöpfung des Weibes aus der Rippe des Mannes, aus ihrer Benennung als der Gehülfin des Mannes, als Seinesgleichen, als Fleisch von seinem Fleisch und Bein von seinem Bein (*Gen. 2, 20 ff.*), sowie aus der mehr und mehr zur Herrschaft durchgebrungenen Monogamie folgt, daß in Israel das weibliche Geschlecht nie in einer so beschränkten und entwürdigenden Abhängigkeit und Knechtschaft gehalten wurde, wie es nicht nur noch heute im Orient der Fall ist, sondern auch im alten Hellas meist vorkam. Zwar bewohnten die Frauen Auslands halber schon in der Patriarchenzeit eigene Zelte (*Gen. 24, 67. 31, 33.*) oder doch eigne Abtheilungen in denselben (*Num. 25, 8.*), wie in spätern Zeiten einen eigenen — den hintersten — Raum des Hauses, das sogenannte „Weiberhaus“ (*Est. 2, 9.*) oder Harem, das bei Königen und Großen von Personlittenen (die freilich in Israel gesetzlich verboten waren, *s. v. Art.*) bewacht wurde, *s. 2 Sam. 13, 7. 1 Kön. 7, 8. 2 Kön. 24, 15. Est. 2, 3. 14.* Allein deunoch nahmen die Frauen und Töchter, fern von der trügen Ruhe und Lappigkeit der heutigen orientalischen Weiber, auch Theil an den häuslichen Beschäftigungen (*Gen. 24, 11.*): sie spinnen u. nähen, sie weben u. versertigen Kleider, Hemden, Gürtel, selbst auf den Verkauf, sie holen Wasser, backen das Brot (*s. v. l. S. 654*) und besorgen die Heerden (*Gen. 29, 9. Exod. 2, 16. 1 Sam. 2, 19; 8, 13. 2 Sam. 13, 8. Spr. 31, 10 ff.*). Sie waren dabei auch für Fremde sichtbar (*Gen. 12, 14.*), wie sie überhaupt — wenn gleich in der Regel sich möglichst zu Hause haltend, vgl. die schöne Bezeichnung der Frau *Ps. 68, 13. חַבְרָתִי* = „Hausbewohnerin“ und dagegen die Schilderung der größten Verwirrung durch Herumläufen der Weiber auf den Gassen *2 Matt. 3, 19.* — bei allerlei Gelegenheiten mit den Männern verkehrten und ihnen nicht ängstlich auswichen, *s. Exod. 21, 22. Deut. 25, 11. Rut. 2, 5 ff. 1 Sam. 9, 11. 2 Sam. 20, 16. Matth. 9, 20; 12, 46; 26, 7. Joh. 4, 7. Luk. 10, 38.* Selbst an Gastmählern nahmen sie Theil und speisten überhaupt in Gesellschaft der Männer (*Jeh. 2, 1 ff.*), wovon nur Fürstinnen eine Ausnahme machten *Est. 1, 9*, obwohl auch diese sonst gelegentlich unter die Leute kamen *2 Sam. 6, 20; 1 Kön. 14, 4 ff.* (Das Tanzen der Tochter der Herodias vor den königlichen Gästen *Matth. 14, 6.* ist dagegen als eine Ausnahme und Ueberschreitung der bessern Sitte zu betrachten.) Bei Volksfesten theilten sich Frauen und Jungfrauen durch Gefang, Reigentanz und Spielen auf Handpauken *Exod. 15, 20 f. Richt. 16, 27. 1 Sam. 18, 6 ff.* Auch beim Heiligthum dienten einzelne Frauen freiwillig, wahrscheinlich durch Handarbeiten, wie Ausbessern von Teppichen u. dgl. *Exod. 38, 8; 1 Sam. 2, 22.* Die hohe, freie Stellung des Geschlechts erhellt wohl am deutlichsten an Gestalten wie die Helvin Debora, die Prophetin Hulda u. and., sowie aus Lebenssprüchen wie *Spr. 11, 16; 14, 1; 12, 4 u. a.* und dagegen der Rüge *Mal. 2, 14.*, vgl. Ewald, d. Alterthüm. d. Volkes Israel, S. 188 u. Winer, *RBW. s. v.*

Erst das Christenthum indessen erhob die Frauen zur ganz gleichen, vollen Menschenwürde mit den Männern, welche daher angewiesen werden, jene zu lieben wie Christus die Gemeinde, sie zu schonen als das schwächere Geschlecht, während andererseits die Weiber ihren Männern unterthan seyn sollen in dem Herrn als ihren Häuptern und durch einen stillen, sanften, keuschen Wandel auch ungläubige Männer zu gewinnen er-

munkert werden, Ephef. 5, 22 ff. 1 Petr. 3, 1 ff.; vgl. 1 Kor. 11, 3 ff. Gal. 3, 28. Col. 3, 18 f. Nur in den Gemeindeversammlungen sollten sie nicht öffentlich auftreten 1 Tim. 2, 9 ff.; vgl. 1 Kor. 14, 34 f. Der Herr selbst und seine Apostel zählten frühe unter frommen Frauen ihre treuesten Anhängerinnen; ihrer mehrere folgten Jesu nach aus Galiläa bis unter's Kreuz und an's Grab, unterstützten ihn, ehrten ihn, dienten ihm und wurden endlich die ersten Zeugen und Botschafterinnen seiner Auferstehung, s. Luk. 10, 38 ff.; 23, 49. 55 f.; 24, 10. Joh. 11, 1 ff.; 12, 1 ff. Mark. 15, 40 f.; aus der apostolischen Zeit sey nur erinnert an Tabea und Lydia Apgefch. 9, 36 ff.; 16, 14 f.; an Damaris u. Priscilla 17, 34; 18, 2. u. andere 17, 12. Röm. 16, 1 f. 6. 12. 15. Phil. 4, 2.

Küetzi.

Franzsinous (D enys, Graf v.), einer der hervorragendsten Prälaten unter der neueren gallitanischen Geistlichkeit, ward am 9. Mai 1765 zu Cuvidres in der Gascogne geboren, von seinem Vater für die Rechtswissenschaft bestimmt, aber durch eigene Neigung zu den theologischen Studien getrieben. Nachdem er lehtere beendigt und die höheren Weihen empfangen hatte, begann nach der Abschließung des Napoleon'schen Concordats mit dem Papst im Jahre 1801 eine größere Bewegung der Priester gegen den Materialismus und Atheismus der herrschenden Philosophie. Obfchon Franzsinous eifriger Royalist war, widerfetzte sich die Regierung doch nicht dessen zahlreich besuchten Vorträgen in der Kirche des Carmes zu Paris, ja sie ließ ihn zu einem der Inspectoren der Pariser Akademie ernennen und das Kanonikat bei der Kirche Notre Dame übertragen. Doch mußten ihm im Jahre 1809 seine Vorträge in der Kirche St. Sulpice unterfagt werden, weil er zu offen gegen die bestehenden Einrichtungen und Grundsätze des Kaiserreichs sprach. Mit der Rückkehr der Bourbonen lehrte der-muthige Redner auf seine Kanzel zurück und predigte auf's Eindringlichste für die Sache der Restauration und die neue Erhebung des Thrones und Altars. Bei der Rückkehr Napoleons von Elba flüchtete Franzsinous in die Berge von Aveyron und lebte hier in Stille, bis der wieder in Paris eingesezte Ludwig XVIII. ihn 1815 zu einem der fünf Mitglieder ernannte, welche die Einrichtung des öffentlichen Unterrichts besorgen sollten. Im schnellen Lauf ward er nun zum ersten Almosenier und Hofprediger des Königs, dann zum Titularbischof von Hermopolis, Großoffizier der Ehrenlegion, Grafen und Pair von Frankreich promovirt; ja man erneuerte sogar für ihn die von Napoleon eingesezte Würde eines Großmeisters der Universität Paris. Im Jahre 1824 ward er zum Minister der geistlichen Angelegenheiten und des öffentlichen Unterrichts ernannt, und der Minister unterstützte kräftig die Pläne Karl X., den Geist jesuitischen Kirchenthums zur Herrschaft im Staat und selbst über die Staatsgesetzgebung zu erheben. Nach vier Jahren mußte er wegen dieser Begünstigung der Jesuiten aus dem Ministerium ausscheiden, blieb aber noch in vollem Genuße der königlichen Gnade, und empfing 1829 die *seuillo des bénéfices*, oder das Recht der Präsentation für die Erzbischthümer, Bischthümer und anderer geistlichen Titel. Die Julirevolution entsezte ihn seiner Aemter; er huldigte Louis Philipp nicht, sondern ging nach Rom. Von hier aus lehrte er zwar nach Paris zurück, ward aber alsbald zu Karl X. abberufen, um die Erziehung des Herzogs von Bordeaux zu leiten. Seit 1838 nach Frankreich zurückgekehrt, lebte er in stiller Zurückgezogenheit, und starb zu St. Genès in der Gascogne am 12. Dezember 1841. Sein Leben ward von Baron Penrion im Jahre 1824 beschrieben. Seine beiden bedeutendsten Schriften sind seine im Jahre 1818 zuerst erschienenen „*les vrais principes de l'église gallicane*“, und seine im Jahre 1828 in 3 Bänden veröffentlichte „*Défense du Christianisme*.“ In ersterer Schrift erklärt er den römischen Stuhl als das Centrum, dem Alles zustrebe, aber nicht als die Quelle, aus welcher Alles fließe. Die Kirche sey keine reine Monarchie, ebenfowenig eine Demokratie, sie sey eine aristokratische Monarchie. Die Infallibilität des Papstes beruht nach ihm bloß in der Zustimmung der gesammten Kirche. Der Pabst kann irren, selbst in Glaubensartikeln, aber er kann vermöge des Geistes der Wahrheit, welcher in der Kirche waltet, nicht auf die Länge im Irrthum verharren. Als ebenfo

begeisterter Schirm- und Schutzvogt der katholischen Kirche tritt er in seiner berühmten Vertheidigung des Christenthums auf, indem er nicht bloß alle ihre Rechte auf's Eifrigste in der beredtesten Sprache wahr, sondern ihr auch jeglichen Uebergriff und Eingriff in die staatlichen Verhältnisse zu sichern bemüht ist.

Dr. Pressel.

Freidenker, s. Deismus und Rationalismus.

Freie Gemeinden, s. Pächtfreunde.

Freiheit, religiöse, s. Religionsfreiheit.

Freiheit, sittliche. Dieser Begriff ist für die christliche Glaubens- und Sittenlehre von der weitreichendsten Bedeutung. Von der Art, wie derselbe bestimmt wird hängt die richtige Idee des Menschen und seiner Entwicklung, der Geschichte, der göttlichen Weltregierung und Vorsehung, der Natur, des Weltwerts ab; es gibt keine Frage, welche so sehr im Centrum der Theologie und Philosophie läge, wie diese. Eben darum könnte eine vollständig begründete Theorie der menschlichen Freiheit nur im Zusammenhang eines ganzen Systems gegeben werden. Wir müssen uns hier auf kurze Andeutungen der Hauptpunkte beschränken.

Unter Freiheit des menschlichen Willens kann man zunächst dies verstehen, daß derselbe das Vermögen hat, von sich aus, durch die Thätigkeit seiner ihm immanenten Kräfte Wirkungen hervorzubringen, welche somit als seine eigenthümlichen Werke anzusehen sind. Von diesem Vermögen, welches besonders von Fatalisten und Deterministen gerne Freiheit genannt wird, reden wir hier nicht. Daß der Mensch in diesem Sinne ein sich selbst bewegendes Wesen ist, setzen wir als unbestreitbar voraus, nennen dies aber nicht Freiheit. Denn ein solches Vermögen kann ihm zugeschrieben und doch die eigentliche Freiheit ihm abgesprochen werden, wenn nämlich behauptet wird, daß die bestimmten Aeußerungen und Wirkungen desselben ein nothwendiges Ergebnis, natürliche Früchte der ursprünglich in dem Vermögen gesetzten Kräfte und Triebe in deren Wechselwirkung mit den Einflüssen von Außen, seien. Denn dann würde der Mensch doch der Gattung nach nicht über anderen Naturwesen, z. B. den Thieren, stehen, sondern sich nur graduell, etwa durch die höhere Richtung der in der Anlage gesetzten Triebe und durch die größere Fügigkeit des ihr Spiel begleitenden Bewußtseyns unterscheiden; er würde nur dem eigenthümlichen Wirken seiner Natur genauer und schärfer zusehen können, als dies das Thier zu thun vermag, wäre aber ebensowenig als dieses Schöpfer seiner eigenen Thaten; seine Handlungen wären doch bloß Wirkungen, seine Freiheit nicht eine sittliche. — Diesem niedersten Begriffe steht gegenüber der höchste, sittlich-religiöse Begriff der Freiheit: Vorsehung des menschlichen Willens von den bestimmenden Einflüssen der niederen, selbstischen, sinnlichen Triebe, Uebereinstimmung des Willens mit dem Sittengesetz. In diesem emphatischen Sinne wird z. B. das Wort von Christus Joh. 8, 32. 36., von Paulus 2 Kor. 3, 17. und sonst gebraucht, und wird so der Gebundenheit, Knechtschaft des sittlichen Willens unter die Sünde (bei Paulus auch der Beschränktheit des sittlich-religiösen Urtheils) entgegengesetzt. Auch von der erfüllten, realen Freiheit in diesem Sinne reden wir hier zunächst nicht, sondern von der formalen, der Wahlfreiheit. Ist der Mensch wirklich Herr seiner Handlungen? Ist sein Wille in seiner Thätigkeit dem Gesetze eines absoluten Bestimmtwerdens, komme dieses nun von Außen (Gott oder Natur) oder von Innen (den Trieben, Vorstellungen u. des Menschen selbst), wenn auch nicht in jeder so doch in einiger Rücksicht entnommen? Gibt es Handlungen? d. h. gibt es Thätigkeiten, in deren Vollziehung der Wille weder durch äußere Umstände (wie seine Abhängigkeit von Gott oder der Welt), noch durch seine innere Beschaffenheit, noch durch seine eigenen früheren Thätigkeiten, sondern lediglich nur durch seine eigene Entscheidung bestimmt wird? Eine wichtige Frage wird dann allerdings die seyn: Wie weit reicht dieses Vermögen der Wahlfreiheit, wenn es je dem Menschen zugesprochen wäre? Kann auch die Realisirung der höchsten sittlichen Aufgabe, mit einem Wort die Freiheit in dem zweiten, emphatischen Sinne durch die in dieser

Wahlfreiheit liegende Kraft erreicht werden? Oder welchen Beitrag zur Lösung jener Aufgabe kann die Wahlfreiheit des Menschen geben?

Dass nun der Mensch wirklich frei sey in dem zuletztgenannten (dritten) Sinne des Wortes, ist eine einfache Aussage seines eigenen Bewusstseyns, eine Thatfache seiner Selbstanschauung. Schon darin, dass ich mich als Persönlichkeit, als Ich weiß, setze ich mich der Basis meiner Persönlichkeit, dem Leibe und dem ganzen Gebiete des gegenseitigen Bestimmens und Bestimmterwerdens, der Natur, der Außenwelt entgegen, und besitze schon hierin ein übermaterielles, aus der Materie und dem Naturzusammenhang nicht erklärbares, über ihn erhabenes Seyn, oder (wenn keine Seelensubstanz gedacht werden will), ich vollziehe wenigstens dadurch einen übermateriellen, die Naturcausalität abbrechenden, für die letztere zufälligen Akt. Das Ich ist formelle causa sui; die Macht der Selbstbestimmung ihm absprechen, heißt ihm gerade dasjenige absprechen, durch was es allein ist, was es ist. Die in sich reflectirte (selbstbewusste) Individualität (das Ich) hat eben durch diese Reflexion in sich ihre Macht, sich von dem Kreise des bloßen Bestimmterwerdens loszureißen, schon bewiesen, so dass ihr diese Freiheit nachträglich erst beweisen wollen als ein überflüssiges, bereits durch die That vollzogenes Unternehmen erscheinen könnte.

Doch, könnte man sagen, zugegeben, dass der Mensch schon durch die Thatfache seiner Ichheit seine Freiheit, d. h. die Fähigkeit einer von der Naturcausalität unabhängigen, oder wenigstens aus ihr nicht erklärbaren Selbstbestimmung legitimirt hat — ist nicht dieses Ich, das ja keineswegs reine Thätigkeit, sondern mit der Außenwelt, zunächst durch den Leib, auf's Vielfachste verflochten ist, eben durch die von dorthin vermöge dieser Verflechtung kommenden Antriebe bestimmt? Mag auch das theoretische Ich auf einem Akte der Freiheit beruhen, ist auch das praktische Ich in seiner Betätigung causa sui? Kann es (von der Natur aus angesehen) mit Zufälligkeit wirken? Wollten wir sogleich einen handgreiflichen Beweis davon geben, so würden wir an die nur dem Menschen mögliche Ascese und besonders an den Selbstmord erinnern. Letzterer kommt in der Thierwelt, also überhaupt in der Natur nicht vor, er ist eben durch seine Widernatürlichkeit der schlagendste Beweis von der formellen Freiheit des Menschen, vermöge welcher er sich gegen die Basis seiner eigenen Persönlichkeit negativ verhalten kann. Aber eine gründlichere Antwort auf jene Fragen gibt uns die einfache Selbstanschauung unseres Geistes. Wir finden: aus einer Menge bestimmter Vorstellungen von möglicherweise zu vollziehenden Handlungen, aus allen Antrieben und Reizungen zu solchen kann sich das Ich in sich selbst, seine Allgemeinheit zurückziehen; es verathschlagt, wägt Gründe für und wider ab und entscheidet sich endlich rein aus dem Bewusstseyn heraus für diese oder jene Thätigkeit. Es hat vor dem Handeln die unmittelbare Gewissheit, dass es ihm gegeben sei, alle möglichen Thätigkeiten oder wenigstens einige auszuüben (es genügen zwei, um die Wahlfreiheit zu beweisen); es hat wohl Gründe, Motive, aber diese wirken keineswegs mit der Nothwendigkeit von Ursachen; die Entscheidung ist durch einen Grund veranlasst, aber keineswegs herbeigeführt worden, denn zu jedem einzelnen Grunde konnte sich das Ich — das spricht wenigstens sein eigenes Bewusstseyn aus — negativ oder positiv verhalten. Ist die Entscheidung erfolgt, so wird allerdings die Handlung mit einem Pathos vollzogen, welches ihr den Anschein der Unfreiheit geben kann; allein der Mensch kommt über sein Pathos disponiren, er konnte es anstatt in diese Handlung in jene legen, und wenn es ihn auch Selbstüberwindung gekostet hätte, so ist eben die Möglichkeit der Selbstüberwindung der stärkste Beweis für den Selbstbesitz, die Freiheit. Noch deutlicher aber tritt das Bewusstseyn einer freien Causalität des Willens in dem Verhältniß desselben zum Sittengesetz hervor. Dessen wird man sich bewusst als eines Sollen; man weiß, es ist kein Muss, enthält keinen Zwang, sondern eine Forderung, welcher man gehorchen und sich unterordnen oder aber zuwiderhandeln und sich entziehen kann. Hat Ich letzteres gethan, so beklagt es dies nicht als Unglück, sondern es klagt sich einer Schuld an; Ich muß Reue fühlen, d. h. es sieht sich gezwungen, sich die Wahl-

freiheit (welche es sich vielleicht aus philosophischen Gründen gerne wegdiskutiren möchte) zuzuschreiben und einzusetzen, daß es unter den möglichen Handlungsweisen eine andere hätte wählen können. Ebenso wird im Urtheil über Andere Glück und Unglück von Verdienst und Schuld genau geschieden und Lob und Tadel nur auf letzteres angewandt.

Alle diese Thatfachen beweisen, daß das Bewußtseyn der Wahlfreiheit ein wesentliches, durch keinerlei Sophismen wegzuleugnender Bestandtheil des persönlich menschlichen Bewußtseyns ist. Und diese Thatfachen werden auch, da sie von jeder Theorie unabhängig sind, stets die unerschütterlichen Stützpunkte der Behauptung menschlicher Wahlfreiheit bleiben. An ihnen muß jedes System zerfallen, welches, sey es nun aus religiösen oder aus philosophischen Gründen, jene aufheben möchte. Die Freiheit als Wahlfreiheit hat, wie wir sogleich sehen werden, allerdings ein bestimmt abgegrenztes Gebiet: eine völlig independentistische und indeterministische Ansicht von dem menschlichen Willen, der Menschengeschichte u. s. w. wäre entschieden unwahr. Umgekehrt ist aber auch ein System, welches der Wahlfreiheit gar kein Gebiet und keinen Wirkungskreis anzuweisen weiß und den Menschen wie jedes andere Naturwesen nur als Glied eines unzerstörbaren Naturzusammenhangs und als Durchgangspunkt für unwiderstehlich wirkende Geseze ansieht, kein Abbild der Welt wie sie ist. Ein solches — religiöses oder philosophisches — System mag in apathischen Zeiten, unter gesunkenen Volkstämmen eine Weile herrschen, aber das gesunde menschliche Bewußtseyn wird sich stets mit der Lösung: der Freiheit eine Gasse! wider dasselbe auflehnen. Es verwickelt sich auch jedes solches System in weit größere Schwierigkeiten als die sind, welche es vermeiden will. Glaubt man z. B. die göttliche Allmacht und Allwissenheit, überhaupt die völlige Abhängigkeit des Menschen von Gott lasse der menschlichen Freiheit keinen Spielraum — wie will man, wenn man so Alles, was auf Erden geschieht, auf Gott zurückgeschoben hat, die göttliche Heiligkeit retten? Was ist leichter zu denken, daß Gott, weil er freie Wesen will, seine Allmacht und Allwissenheit (denn auch auf diese ist es auszudehnen) beschränkt, oder daß diese Menschengeschichte mit allen ihren vielen Ungerechtigkeiten, Sünden, Greueln das Werk des heiligen Gottes sey? Wer in seinem Denken den Dualismus eines gesetzgebenden göttlichen und eines freien menschlichen Willens nicht ertragen kann, der wird fast mit Nothwendigkeit zu dem Unerträglichen einer doppelten sich gegenseitig bekämpfenden, göttlichen und teuflischen, Weltregierung hingetrieben. — Oder, wenn Einer nicht um Gottes, sondern um seiner Vorstellung von dem unzerstörbaren, nothwendigen Naturzusammenhang willen die freie Causalität des Willens leugnet, wie will ein solcher die Existenz des Selbstbewußtseyns und alle jene unauflösbaren Thatfachen des sittlichen Bewußtseyns erklären, welchen im Gebiete der innern Anschauung ganz dieselbe Facticität und Gewißheit zukommt wie in dem Gebiete der äußeren der Thatfache, daß der Stein, seiner Unterlage beraubt, gegen die Erde fällt? So gut ein Anhänger der Theorie von Emanation eines Lichtstoffs durch die Erwägung der Interferenz- und Polarisationsercheinungen sich zu der Undulationslehre hintreiben lassen muß, ebensogut liegt für den Naturalisten die Pflicht, d. h. eine innere Nothigung vor, seinen Naturbegriff und speciell seine Vorstellung von der Ausdehnung des Causalitätsgesezes in einer Weise zu modificiren, daß jene Thatfachen Raum finden. Ernstlich gefährdet wird der allerdings unentbehrliche Begriff eines Systems der Naturnothwendigkeit durch die Behauptung menschlicher Willkür, d. h. zufällig wirkender Ursachen nicht. Denn die Willkür hat, besonders in ihrer Einwirkung auf die Natur, ihre bestimmten Grenzen; es ist dafür gesorgt, daß die Bäume nicht in den Himmel wachsen. Titanische Unternehmungen sind dem Menschen unmöglich; der Wille, der selbst mit den Naturgesezen nach eigenem Belieben umgeht, existirt nur in der Märchenwelt, die Wahlfreiheit hat ihre Schranke, die sie nicht überschreiten kann. (Ueber die Wunder s. d. Art.)

Alles dies hier genauer in's Einzelne auszuführen, ist nicht möglich; denn das Problem der Freiheit läßt sich, wie gesagt, nur im Zusammenhang eines ganzen Systems

lösen. Nur kurz sey darauf hingewiesen, daß das System der Bibel eine Lösung der wichtigsten hieher gehörigen Fragen gibt, welcher, so wenig dieselbe einen formell wissenschaftlichen Charakter hat und soviel noch zu fragen übrig bleibt, doch selbst der frivollste Unglaube und der größte Dünkel des absoluten Wissens das Zeugniß bewunderungswürdiger Großartigkeit, schöner Harmonie und der Vielseitigkeit nicht wird versagen können, einer Vielseitigkeit, welche keines der wesentlichen Momente übersteht, weder um der Freiheit willen den Natur- oder Gottesbegriff, noch um der letzteren willen den der Freiheit, des Guten und Bösen aushebt und so mit den Thatfachen des sittlichen und des religiösen Bewußtseins in völligem Einklang steht. Gott Schöpfer der Welt und in ihr der freien Wesen, welche, in die Natur verflochten, doch zugleich über sie erhaben sind: durchaus abhängig von Gott in ihrem Seyn, aber in ihrem Handeln unter seinem Gesetze, einem Gesetze der Freiheit; diese Freiheit bald mehr bald weniger sich selbst überlassen, häufig durch unmittelbar geistige oder durch die Natur vermittelte göttliche Anregungen geweckt, geleitet, erzogen; die Geschichte ein Ineinander göttlicher und menschlicher Thätigkeit (dessen allgemeine Formel 1 Mos. 50, 19 f.); der Unterschied zweier Weltzeiten, der jetzigen, wo die Wahlfreiheit den weitesten Spielraum hat und wo oft ihre größten Abnormitäten, ihre furchtbaren Auswüchse gebüdet werden, wo Gott seine Macht noch nicht völlig offenbart, wo der »Herr verheilt« ist (vgl. Mark. 13, 34 u. a. Stellen); und der künftigen, der Zeit der Ernte, in welcher der Reinertrag der Entwicklungen der menschlichen Freiheit herausgestellt wird und die, welche in der Unterordnung unter Gott ihre Freiheit gesucht und bethätigt haben, zugleich in eine höhere Sphäre ihrer Bethätigung versetzt werden (Röm. 8, 21–23. Offenb. 21. Matth. 25. u. s. w.) — dies sind die Grundzüge der biblischen Anschauung der menschlichen Freiheit und ihrer Entwidlung.

Haben wir bisher das Vorhandenseyn der Wahlfreiheit beim Menschen aus dessen unmittelbarem Selbstbewußtseyn nachgewiesen, und gezeigt, daß die Anerkennung desselben weder für den Natur- noch den Gottesbegriff gefährlich werde, wie denn die Schrift mit ihren strengen Begriffen von göttlicher Weltregierung doch die menschliche Freiheit zu vereinigen wisse, so bleibt uns nur noch übrig, den Wirkungskreis der Wahlfreiheit des Menschen näher zu bestimmen und die Frage zu beantworten, inwie weit die sittliche Vollendung desselben als ein Werk derselben angesehen werden könne.

Schon bisher haben wir bemerkt, daß dem Menschen nur eine relative Freiheit zukomme, diese aber ihm auch nicht abgesprochen werden könne. Relativ ist sie, weil sie nach allen Seiten hin ihre bestimmten Schranken hat. Sie hat ihre Schranke an Gott und seiner Weltregierung: seinen Gesetzen kann sie sich zwar entgegenstellen, aber sie kommt bald zu fühlen, daß sie dadurch innerlich nichtig wird und an ihrem eigenen Untergange arbeitet. Sie hat ferner ihre Schranken an der Natur, in die sie zwar mannigfach eingreifen kann, doch nicht so weit, daß sie das Wirken ihrer Gesetze selbst fixiren könnte. Auf die Natur kann der Mensch nur vermittelt der ihm in seiner Leibe schon angeeigneten Natur einwirken. (Ueber das Gebet s. d. Art.) Endlich hat die Freiheit des Menschen ihre Schranke an seiner Individualität und seinem Charakter selbst, welche größtentheils durch die äußeren Einflüsse der Volksthümlichkeit, den Umgebungen, des Zeitalters, der Erziehung so geworden sind wie sie gerade sind. So lange nun der Mensch auf einer sehr niedrigen Stufe der intellectuellen und sittlichen Bildung steht, so lange er in einem halbunbewußtlosen, dumpfen Zustande dahinglebt, sind seine Handlungen, ist seine ganze Lebensweise allerdings wenig mehr als ein Product aller dieser Faktoren. Ist er aber einmal wirklich zum Selbstbewußtseyn gelangt und sein Wille in sich reflectirt, so ist eben damit auch die bestimmende Macht aller jener Potenzen gebrochen, er kann verschiedene Reaktionen gegen sie ausüben, sie auf die eine oder andere Weise in seinen Willen selbst eindringen lassen. Namentlich kann er, wenn er des Sittengesetzes sich bewußt wird, dem von diesem kommenden reinen Antriebe in diesem oder jenem Maße Einfluß auf seine einzelnen Handlungen verschaffen. Dies

wird ihn zwar, je nachdem die äußeren und sinnlichen Antriebe durch längere oder kürzere Herrschaft mehr oder weniger eine Macht der Gewohnheit geworden sind, mehr oder weniger Anstrengung kosten, vollständiger oder mangelhafter gelingen; aber dem Willen das Vermögen dazu absprechen heißt wiederum die Freiheit leugnen, und alle jene Erscheinungen des Gewissens, wie die Reue, die Billigung u. s. für Schein erklären. Auch unter den »natürlichen Menschen«, wie den Helden, sind Unterschiede zwischen Wissenhaften und Gewissenlosen, Rechtschaffenen und Boshaften, Tugendhaften und Lasterhaften vorhanden; sie leugnen heißt vor einer offenkundigen Thatsache die Augen verschließen.

Anderes aber lautet die Antwort auf die Frage, ob die wirkliche allseitige Erfüllung des Sittengesetzes, die Realisirung des Ideals menschlichen Lebens der sittlichen Freiheit des Menschen für sich möglich sey und die Freiheit im oben angeführten empathischen Sinn des Wortes durch die bloßen Anstrengungen der formellen Freiheit gewonnen werden könne? Hierauf antwortet schon die Erfahrung mit einem entschiedenen Nein. Nirgends weist die Erfahrung einen durch den bloßen Gebrauch seiner natürlichen Wahlfreiheit wirklich gut, heilig gewordenen Menschen auf. Jeder findet vielmehr in sich ein rabiales Böses, Gleichgiltigkeit, Widerstreben gegen die reinen Gewissensantriebe (nennen doch schlechterdings die Priorität gebührt) und ein Ubergewicht der sinnlichen Triebe, eine Neigung des Willens sich nach letzteren zu entscheiden vor (Erbünde); und jeder hat sich anzuklagen, daß er dieses Erbe eben durch die Thätigkeit seines freien Willens vermehrt und die bösen Anlagen in sich weit mehr actualisirt und entwickelt hat, als er gestiftet und somit auch gekannt hätte. Wirklich Gutes kann nur ein guter Mensch thun: sich zu einem guten Menschen zu machen ist aber noch Niemanden durch die bloße Anstrengung des freien Willens gelungen. Dazu kommt namentlich folgendes: Wirklich gut ist nur, was »in Gott«, d. h. aus dem Gottesbewußtseyn heraus gethan ist. Wenn wir nun auch dem freien Willen eine partielle Gesetzeserfüllung (Sittlichkeit) als erreichbar zugesiehen, so ist doch die Nichtigstellung des Verhältnisses des Menschen zu Gott, und die Enttöndung desselben in ein göttliches Leben etwas, was weit über seine Kräfte hinausgeht. Weil nun die Schrift immer diesen höchsten Begriff des Guten im Auge hat, so spricht sie dem Menschen eine Freiheit, welche das wahrhaft Gute zu erzeugen und zu vollziehen vermöge, ab, Joh. 3, 6. Röm. 5, 1 ff. Kap. 7. Gal. 5, 17. 2 Kor. 3, 5., und wenn auch die außerhalb des Gebietes der göttlichen Gnade stehenden Menschen in verschiedenen Distanzen von dem Kreise des wahrhaft gottgefälligen und mit dem Sittengesetz übereinstimmenden Lebens erscheinen, so stehen sie doch den in dieses Aufgenommenen als die Unfreien den Freigewordenen gegenüber, Röm. 5, 8, 2 ff. 11, 32. Joh. 8, 36. Gal. 4. Der Akt, wodurch erst die Möglichkeit der Erzeugung des wirklich Guten für den freien Willen entsteht, ist selbst kein produktiver, sondern ein Akt reiner, unbedingter Hingebung, vertrauensvoller Annahme einer (zuletzt der in Christo) dargebotenen göttlichen Gnade, der Glanbe. Die Freiheit für sich konnte zwar allerdings ein relativ Gutes hervorbringen; aber dieses selbst ist, verglichen mit dem im höchsten, göttlichen Sinne Guten auch wieder kein Gutes; der Mensch soll also anerkennen, daß er aus den Werken seiner Freiheit nicht gerecht wird, vielmehr letztere in eine ganz neue Potenz erhoben werden muß. Fragt man zum Schluß, ob nun der hiezu führende Akt der Hingebung selbst ein freier sey im Sinne der Wahlfreiheit, oder durch ein un wider stehliches Wirken göttlicher Gnade hervorgebracht, so ist letzteres entschieden zu leugnen, jenes ebenso entschieden zu behaupten. Denn nach der unzweifelhaften Grundanschauung der Schrift wird dieser Akt der Glaubenshingabe an Gott vom Gott nur sollicitirt, nicht gewirkt, und unterliegt eben deshalb auch der sittlichen Beurtheilung: der Mensch kann sich zu der ihm dargebotenen Gnade bejahend oder verneinend verhalten, sie annehmen oder abstoßen und verwerfen. Der Apostel Paulus selbst, bei welchem sich am ehesten die andere Ansicht zu finden scheint, würde, wenn er mit Schärfe das Formelle des Akts der Annahme oder Nichtannahme der Gnade in's

Auge gefaßt hätte, dies der sittlichen Freiheit, der Wahl des Menschen zugetheilt haben. Er sah aber vorzugsweise das Materielle der Gnadengüter an, und hob, daß diese göttlich dargeboten, nicht menschlich producirt seyen, um allen Ruhm abzuschneiden, so stark hervor, daß es den Anschein bekommen könnte, als ob er auch das Formelle ihrer Annahme von Seiten des Menschen als ein Werk Gottes angesehen wissen wollte. Denn wir aber, übereinstimmend mit der sonstigen Lehre der Schrift, diese Annahme der sittlichen Wahlfreiheit des Menschen zuschreiben, welche eben durch diesen Akt ihren werthvollsten Beitrag zur Erreichung des sittlichen Ideals gibt, so sagen wir damit den ihr nicht zu viel und richten keinen Werth auf: denn wenn ein reicher Mann einem Bettler einen Beutel voll Edelsteine darreicht, wie verkehrt wäre der letztere, wenn er, des Gebers vergessend, sein Nichtauschlagen der Gabe, diesen bloß formellen Akt, als dasjenige Werk rühmen wollte, dem er seinen Reichtum verdanke!

Bedeutendere Schriften über diesen Gegenstand sind: Die berühmte Abhandlung Schelling's, Ueber die menschliche Freiheit, Philos. Schr. I. G. F. Voßshammer, Die Freih. des menschl. Willens, Stuttg. 1821. Romang, Ueber Willensfreiheit und Determinismus, Bern 1835. Sigwart, Das Problem von der Freih. und Unfreih. des menschl. Willens, Tüb. Zeitschr. für Theol. 1839, 3. Herbart, zur Lehre von der Freih. des menschl. Willens, Gött. 1836. Frauenstädt, Die Freih. des Menschen u. Berlin 1838. E. Zeller, Ueber die Freih. des menschl. Willens, das Böse und die moral. Weltordnung in seinen Theol. Jahrb. 1846, 3. 1847, 1. 2. J. Müller, Die christl. Lehre von der Sünde. Rothe's Theol. Ethil. Schließbaste, die Grundlagen des sittlichen Lebens. Wiesbaden 1855. H. Faret.

Freimaurer und Freimaurerei. Freimaurer (freemason) hieß ursprünglich in England derjenige, welcher den free stone (franche pierre), den freistehenden oder den Quaderslein bearbeitete, also der Steinmetze im Unterschiede von dem rough mason, dem gewöhnlichen Maurer, der den rough stone, den rohen oder den Bruchstein, in die Mauer barg. Die Erklärung: privilegierte oder mit besonderen Freiheiten und Berechten ausgestattete Maurer (Stiegly, Von altdeutscher Baukunst. Leipzig 1820. S. 177) ist mit den älteren Verhältnissen der Bauwerke in England, woher der Name stammt, schlechtthin unvereinbar. Die heutige Freimaurergesellschaft ist eine im vorigen Jahrhundert von England ausgegangene und fast über die ganze Erde verbreitete freie Verbindung von Leuten aller Stände und Nationen, deren Geschichte, Verfassung und Gesellschaftszwecke die nachfolgenden Blätter in allgemeinen Umrissen zur Anschauung bringen sollen. Man hat ihren Ursprung theils von den Mystikern der alten Welt, theils von den Esoterikern, den einer freieren evangelischen Richtung huldigenden Priestern der altchristlichen Kirche (s. d. Art.), theils von den Ritterorden des Mittelalters, namentlich den Tempelrittern, theils von den römischen Baucorporationen, theils von den Baugewerken, insbesondere der Steinmeyerbrüderschaft des Mittelalters abgeleitet. Die letzte Ableitung, welche schon durch die Identität des Namens und des Vaterlandes als wahrscheinlich beglaubigt wird, hat der unermüdbliche Forscher auf diesem Gebiete, der verstorbene Archivar Dr. Kloss in Frankfurt*) als die allein haltbare erwiesen.

In Deutschland bildeten im Mittelalter die Steinmeyer eine eigene Kunst oder Gilde, deren Ordnungen, von den Kaisern bestätigt, wir noch besitzen**). Ihre Werkstätten (Bauhütten genannt) befanden sich meist an den großen Dörfern, in denen wir noch ihre Schöpfungen bewundern. Wie alle Gewerke des Mittelalters leitete sie das gemeinsame Interesse einer geschützten Stellung und der Wunsch nach Erweiterung ihrer Berechtigung

*) Kloss, die Freimaurerei in ihrer wahren Bedeutung aus den alten und ächten Urkunden der Steinmeyer, Masonen und Freimaurer nachgewiesen. Leipzig 1845.

**) Außer obiger Schrift von Kloss finden sie sich in: Helldorff, die Bauhütte des Mittelalters in Deutschland. Nürnberg 1844. Auch ist zu vergleichen: Stiegly, Ueber die Kirche der Welt Anknüpfung zu Kloss und die Steinmeyerhütte daselbst. Leipzig 1829.

und nach möglichster politischer Selbstständigkeit zur engeren Verbrüderung. Die vorhandenen Steinmehrenordnungen, deren älteste, die Straßburger, dem Jahre 1459 angehört, zeigen bereits eine über ganz Deutschland und die Schweiz verzweigte Verbindung, welche durch das Geheimniß des Grades und des Handschlags und durch das eidliche Gelöbniß der Verschwiegenheit nach außen abgeschlossen, durch eine gemeinsame Gesetzgebung innerlich zusammengehalten und in vier Gerichtssprengel abgetheilt war. Die Hütten von Straßburg, Wien, Bern und Köln bildeten die richterlichen Instanzen für alle inneren Streitigkeiten, der Werkmeister einer jeden war als erblicher Oberrichter für seinen Bezirk bestellt. Auch im kirchlichen Sinne machten die Steinmehre eine fromme Bruderschaft aus: nicht nur bezeugen sie in ihren Ordnungen ihre Ehrfurcht „gegen Gott, seine würdige Mutter Maria und alle liebe Heiligen,“ sie hatten auch ihre eigenen Schutzpatrone in den vier gekrönten Märtyrern; mehrmals im Jahre ließen sie für sich besondere Bruderschaftsgottesdienste und außerdem für ihre abgeschiedenen Brüder Seelenmessen halten; fleißiger Besuch des Sonntagsgottesdienstes und jährlicher Empfang des Sakramentes war unter Androhung des Ausschlusses geboten und den Gesellen besonders die Beichte zur Pflicht gemacht. Wir können Kloss nicht bestimmen, wenn er diese das Verhältniß zur Kirche regelnden Satzungen nur darum in diese Ordnungen aufgenommen glaubt, um dadurch die kaiserliche Confirmation desto sicherer zu erlangen, denn diese kirchliche Seite ist in allen Gilderverfassungen zu übereinstimmend ausgeprägt, als daß wir sie gerade bei der Zunft bezweifeln dürften, welche nach ihrer ganzen Beschäftigung der Kirche am nächsten stand. Die Ordnungen fordern außerdem von jedem Genossen ehrliche Herkunft, ehrbaren Wandel und Handschlag und Wahrhaftigkeit. Es begreift sich leicht, daß durch das Eingehen der großen Kirchenbauten im Zeitalter der Reformation die Steinmehrenkunst einen lähmenden Schlag erhielt, aber ihr stödtisches Dahinwelken und Ableben theilt die Zunft mit den übrigen Gilden, die allesammt dem veränderten Geist und den sich umgestaltenden Verhältnissen einer jugendlich aufstrebenden Zeit erlagen.

Die englischen Steinmehre betrieben mit den Deutschen das gleiche Gewerbe und daß sie außerdem mit ihnen desselben Ursprungs waren, beweisen die mit den deutschen Ordnungen übereinstimmenden Züge ihrer sogenannten Constitutionen. Gleichwohl treten auch bestimmte, in der Verschiedenheit der Landesverhältnisse und der nationalen Entwicklung begründete Unterschiede hervor. Vor Allem bildeten die englischen freemasons keine in sich streng abgeschlossene Gilde, sondern standen nur als das hervorragendste Glied in der großen Genossenschaft der Bauhandwerker, zu welchen auch die eigentlichen Maurer, die Ziegelbeder, Backsteinleger, Bleiarbeiter, Glaser, Zimmerleute, Schreiner und Holzschnitzer gehörten. Das Wort Masonen bezeichnet daher im engeren Sinne allerdings die Steinmehre und Maurer, im weitern aber alle Bauhandwerker. Die Baugewerke hatten lange mit dem Drude ihrer Verhältnisse zu kämpfen; eine Reihe von Parlamentsakten von 1349 bis in die Regierung Elisabeths beschäftigt sich mit der gesetzlichen Feststellung ihrer Lage. Wie die übrigen Handwerker und die neuen Klassen waren sie hörig, und an die Scholle gebunden. Nur in Kriegzeiten durften sie zur Vertheidigung Englands Schwert und Schild tragen. Erst im Jahre 1477 wurden die Masonen in London incorporirt und erhielten vielleicht jetzt schon das Wappen, das von ihnen später die Freimaurergesellschaft entlehnte. Die häufigen Bestimmungen des Parlaments über ihren Lohn, der bald festgesetzt, bald wieder dem Ermessen der königlichen Beamten anbeimgelassen wurde, verbunden mit den Verboten ihrer Versammlungen und Conjurationen deuten darauf hin, daß die englischen Masonen ein weit niedrigeres Ziel, als ihre deutschen Brüder, nämlich nur die leidliche Verbesserung ihrer materiellen Lage, anzustreben wagten. Auch bei ihnen waren die Handwerksgebräuche, Zeichen und Griffe unter das Siegel des Geheimnisses gelegt. Ihre einzige Wissenschaft war die Baukunst, die sie Geometrie nannten. Die älteste Constitution, die wir von ihnen besitzen, ist in Versen abgefaßt und 1840 von Halliwell herausgegeben worden, sie muß nach Kloss gründlicher Untersuchung zwischen den Jahren 1429 und 1445 geschrieben seyn. Ihre Bestimmungen

hat dieser Forscher sehr genau mit den deutschen Ordnungen, sowie mit den späteren englischen (die der Grenze des 15. und 16. Jahrhunderts angehören und deren Grundlage die Halliwell'sche ist) zusammengestellt. Vor den deutschen Ordnungen haben diese englischen Constitutionen die Mittheilung einer vollständigen Zunftgeschichte voraus, die sich je länger, immer mehr erweiterte und in fagenhafter Weise die Kunst bis auf Karl Martell, Augustus, Vitruvius, Euklid, Pythagoras, Salomo, Hiram von Tyrus, Huram Abif, ja bis auf Nimrod, Minus, Noah und Jubal zurücksührte, die Alle bereits Masonen gewesen seyn sollen. Wichtigere Sagen werden dadurch ehrwürdiger gemacht, daß man sie wörtlich dem Euklid und dem Nimrod in den Mund legt. In der englischen Zunftloge nimmt die Stadt York eine wesentliche Stelle ein: im Jahr 926 soll in ihr bereits unter König Adelftan und seinem Sohn oder Bruder Erwin eine Masonenversammlung gehalten worden seyn. In den Constitutionen selbst wird die Unterthanenpflicht gegen den König mit kurzen, aber kräftigen Worten eingeschärft. Liebe gegen Gott und gegen seine heilige Kirche fordert schon die Halliwell'sche Urkunde; die späteren fügen noch die Warnung vor Ketzerei und Irrthum bei. Auch die englischen Masonen ehrten die vier gekrönten Märtyrer als Patronen. Der Voraussetzung einer freieren oder gar dem bestehenden Kirchenwesen abgeneigten religiösen Richtung bieten die vorhandenen Urkunden nirgends eine Stütze. Kloß will in den englischen Constitutionen die Pflicht der gegenseitigen Liebe, Unterstützung und Wahrhaftigkeit schärfer hervorgehoben und reiner dargestellt finden, als in den deutschen Steinmächternordnungen und daraus auf eine höhere Stufe der sittlichen Ausbildung unter den englischen Masonen schließen; dies beruht aber doch nur auf Zufälligkeit, wenigstens dürften sich aus andern deutschen Wiltzstatuten Aussprüche anführen lassen, die fast wörtlich mit denen der englischen Masonen übereinstimmen, denen er einen so großen Vorzug sichern möchte. (Vergl. Wilda, das Wiltzwesen des Mittelalters. Berlin 1831. S. 335.)

Auch die englischen Masonen erlagen im Laufe des 16. Jahrhunderts einem allwählichen Siechthum. Aber mit dem Beginne des 17. Jahrhunderts fand durch Joäp Jones der italienische Baustyl unter dem Namen des augustischen in England unter den höheren Ständen Eingang und Pflege. Da man zur Ausführung der in diesem Style aufzuführenden Gebäude die mit demselben unbekannten Baugewerke erst heranzubilden mußte, so ließen sich vornehme und reiche Bauliebhaber förmlich in die Zunft aufnehmen. Erst von jetzt an erscheinen in diesem Sinne die sogenannten *accepted masons*, die angenommenen Maurer, d. h. die aus andern Ständen aufgenommenen Innungsglieder, im Unterschiede von den Werkmäuern, den *operative masons*, während man in älterer Zeit unter *acceptation* immer nur die Lehrlingsannahme verstand. Urkundlich läßt sich dieses neue Verhältniß für Schottland erst seit dem Jahre 1600, für England seit Elias Ashmole's Aufnahme 1646 nachweisen. Einen neuen Aufschwung erhielt die Korporation als der Ausbau der in dem großen Brande von 1666 eingestürzten Paulskirche zu London begonnen und durch den Baumeister Christoph Wren im augustischen Style ausgeführt wurde. Indessen gewährte diese Unternehmung den Bauhütten oder, wie man sie in England nannte, den Logen nur ein vorübergehendes Aufleben: nach Vollendung des Werkes geriethen sie in desto tieferen Verfall. Auch die Zahl der angenommenen Maurer kann nur gering gewesen seyn, wenigstens beschloß die ihrer Auflösung nahe Bruderschaft unter der Regierung der Königin Anna, sich durch Aufnahme von gebildeten Masonen zu verstärken*). Allein dies war nur durch eine vollständige Reorganisation im Innern, durch eine Umbildung der ursprünglichen Werkgenossenschaft (*operative masons*) in einen freien, auf der Grundlage geistiger und sittlicher Zwecke ge-

*) Man vergleiche von hier an G. Klop, Geschichte der Freimaurerei in England, Irland und Schottland, aus ächten Urkunden dargestellt (1685—1784), nebst einer Abhandlung über die Ancient Masons. Leipzig 1847.

schlossenen Verein möglich (free and accepted masons), wie wir denselben seit 1716 aus der alten Verbindung heranzuwachsen sehen.

Da sich nämlich die wenigen in London noch bestehenden Logen — es waren ihrer vier und diese die einzigen in ganz Südbengland — unter der Verwaltung des nun 84 jährigen Christoph Wren vernachlässigt fanden, so beschloßen dieselben, im Jahre 1716 sich unter einem Großmeister als Mittelpunkt der Vereinigung und Harmonie näher an einander zu fitten (cement). In dem Weinhaufe zum Apfelbaum constituirten sie hierauf eine Große Loge, welche aus den Beamten der einzelnen Logen bestand, am 24. Juni 1717 aber, am Tage Johannis des Täufers, erwählten sie aus ihrer Mitte im Bierhaufe zur Gans und Kost den Anton Sayer zum Großmeister. Die Wahl des Tages erscheint um so mehr als zufällig, da nur in den Jahren 1717—1724 an ihm regelmäßig die Großmeisterwahl nebst feierlicher Versammlung gehalten wurde; von 1725—1766 fand kein maurerisches Johannisfest mehr statt, erst von 1766 an gewinnt der Tag des Täufers in dem Bewußtseyn der Bruderschaft seine Bedeutung und die in England herkömmliche Manerei entlehnt für ihre drei Stufen den Namen der Johannisgrade im Unterschiede von den schottischen Graden (Andreasorden) der in Frankreich ausgebildeten Systeme.

Von der Errichtung der Großen Loge und des Großmeistertums an beginnt die eigentliche Geschichte der Freimaurergesellschaft. Früher eine bloße Handwerksgilde, die sich erst im 17. Jahrhundert durch Glieder anderer Stände unbedeutend erweitert hatte, erwarb sie jetzt zu einer freien Vereinigung von Menschen aller Stände, die von der alten Kunst die Grundlagen der Verfassung, die Handwerksgewerbräuche und das Siegel der Verschwiegenheit nur als gesellschaftliches Band beibehielt. Von großer Wichtigkeit wurde der im Jahre 1718 durch den Großmeister Payne veranlaßte Beschluß, daß die alten noch vorhandenen Schriften und Urkunden von den Mafonen der Großen Loge übergeben werden möchten, um daraus die alten Einrichtungen zu erkennen. Am 24. Juni 1721 wurde der erste adelige Großmeister Herzog von Montagu unter großen Festlichkeiten installirt und es wird dabei erwähnt, daß die Zahl der Logen in London bereits auf 12 gestiegen war. An diesem Tage wurden die 38 alten Verordnungen (regulations), so nannte man die sämtlichen Beschlüsse, welche die Große Loge seit ihrem Bestehen gefaßt und Payne gesammelt hatte, sanktionirt und nach Hinzufügung der 39. die ganze Sammlung geschlossen; Bruder Dr. Desaguliers hielt an diesem festlichen Tage eine Rede über die Maurer und die Maurerei. Damit war die Gesetzgebung begründet, auf der sich das neue Logenthum so fest consolidirte, daß die Zahl der Logen in 9 Monaten sich bis zu 24 erhöhte. Als der Herzog von Montagu am 17. Januar 1723 sein Amt in die Hände des Herzogs von Wharton niederlegte, wurde das von Dr. Anderson angearbeitete und von der Gesellschaft bereits angenommene Constitutionenbuch im Drucke vorgelegt und nochmals sanktionirt. Dasselbe enthält zunächst eine geschichtliche Uebersicht, in welcher die alte fabelhafte Kunsttradition wiederholt und die Vorgänge in London bis zum Jahre 1723 fragmentarisch mitgetheilt werden. Außer den von Anderson nochmals bearbeiteten alten Regulationen sind auch die alten Pflichten (old charges) aufgenommen und verdienen vor Allem die Aufmerksamkeit des Geschichtsfreundes. In diesen Grundgesetzen nämlich, die angeblich die wesentlichen Grundbestimmungen der alten masonischen Constitutionen in gedrängter Zusammenstellung wiedergeben sollen, tritt die völlige Umgestaltung, welche die Bruderschaft erfahren hat, sichtlich hervor. In der 1. Pflicht wird der Gehorsam gegen das Sittengesetz eingeschärft und dann gesagt: »Wiewohl in alten Zeiten die Mafonen in jedem Lande verpflichtet waren, zu der Religion dieses Landes oder der Nation zu gehören, welche sie immer seyn mochte, (?) so hat man es dennoch nunmehr dienlich erachtet, sie zu derjenigen Religion zu verpflichten, in welcher alle Menschen übereinstimmen und ihnen selbst ihre besonderen Meinungen zu belassen, d. h. daß sie gute und treue Männer seyen, Männer von Ehre und Ehrbarkeit, durch was immer für Benennungen oder Glaubensbekenntnisse sie sich unterschei-

den mögen. Hierdurch wird die Maurerei der Mittelpunkt der Vereinigung und das Mittel, treue Freundschaft unter Personen zu stiften, welche sonst in beständiger Entfernung von einander hätten bleiben müssen.“ In der Fassung von 1738 wird der Masone als treuer Noachide bezeichnet. In der 2. Pflicht wird der Gehorsam unter die bürgerliche Gewalt geboten und die Revolution desavouirt, aber ausdrücklich hinzugefügt, daß um der letzteren willen kein Bruder aus der Loge verbannt werden soll. In der 6. Pflicht werden alle Dispute über Religion oder Politik aus der Loge verwiesen und schließlich die brüderliche Liebe als „die Grundlage und der Grundstein, der Kitt und der Ruhm dieser alten Bruderschaft“ bezeichnet und treuer, brüderlicher Beistand empfohlen.

In dasselbe Jahr fallen noch zwei wichtige Beschlüsse: am 24. Juni wurde nämlich festgesetzt, „daß es nicht in der Macht irgend eines Menschen oder einer Gesellschaft stehen solle, eine Abänderung in der Maurergesellschaft ohne Zustimmung der Großen Loge zu machen;“ am 25. Nov. aber wurde die gültige Errichtung einer Loge, die bis dahin von jeder gesetzlichen Zahl von Brüdern geschehen konnte, von der regelmäßigen Constituierung der Großen Loge abhängig gemacht. Mit diesen Verordnungen war der Ban der höchst einfachen Freimaurerbruderschaft in England in seinen Grundzügen vollendet.

Man hat oft diese Umgestaltung, welche die Gesellschaft im Anfange des vorigen Jahrhunderts in ihrem Mutterlande erfahren hat, als eine Frucht des Deismus dargestellt und die maurerischen Schriftsteller haben nie versäumt, gegen diesen Ursprung als einen ehrenrührigen zu protestiren. Die Wahrheit liegt hier, wie so häufig, in der Mitte. Denn wenn die Entstehung des englischen Deismus von Fehler (f. d. Art.) mit Recht aus dem Bedürfniß abgeleitet wird, in dem von Secten und Dissenters zersephten England „ein jenseits des Streites liegendes Gebiet religiöser Wahrheit zu finden, auf welchem alle Parteien sich würden vereinigen lassen,“ wenn ferner die Umbildung der Maurerei seit 1717 offenbar aus demselben Drange erwachsen ist und außerdem noch in den politischen Parteilungen dieser Nation ihre Erklärung findet, so dürfte schon der gemeinsame Ursprung aus dem gleichen Bedürfniß den Gedanken an eine Verwandtschaft Beider auskommen lassen; aber auch in den Wegen, welche Beide einschlugen, um diesem Bedürfniß seine Befriedigung zu geben, stimmen sie auffallend überein, denn was ist die Religion, zu deren Bekenntniß nach dem Constitutionenbuch der Masone sich verpflichten soll, die Religion, in welcher alle Menschen übereinstimmen, anders, als die natürliche Religion, welche der englische Deismus vertritt, und entspricht es diesem nicht ganz und gar, wenn alle Lehren, welche außerhalb dieses neutralen Bodens liegen, also auch die Dogmen des Christenthums und der einzelnen christlichen Confessionen lediglich in das Gebiet der individuellen Meinung verwiesen werden? Nur aus den großen Wirkungen, welche der Deismus unter den gebildeten Ständen Englands hervorgebracht und aus den Einflüssen, welche eine so weit reichende Zeitrichtung selbst auf die Denkart derer zu äben pflegt, die sich ihr nicht anschließen, wird es begreiflich, wie sich eine Gesellschaft mit so allgemeiner Tendenz bilden und in so raschem Fortschritte ausbreiten konnte. Daß aber die Maurer jener Zeit, insbesondere der anglicanische Geistliche Dr. theol. Andersen und der reformirte Dr. jur. Desaguliers keine Deisten waren, dafür kann der schlagendste Beweis aus den englischen Ritualien des vorigen Jahrhunderts geliefert werden. Nicht bloß die im Grand Mystery (1724) und in Priehard's Masonry dissected (1730), sondern auch noch die in Browne's Master Key (1794) mitgetheilten Ritualstücke haben eine durchaus christliche Färbung und nehmen so häufig Bezug auf christliche Dogmen, wie die Dreieinigkeit, daß sie nur für eine christliche Gesellschaft bestimmt seyn konnten*). Aber eben dieser unausgeglichenen Gegensatz, der zwischen dem Ritual und dem Gesetzbuch bestand, mußte später um so mächtiger zur Ausgleichung nach der einen oder der andern Seite drängen.

*) Man vergleiche: Stieber, der Geist der ächten Freimaurerei vor und nach dem Jahr 1717 ein wesentlich christlicher. Bernburgerode 1835.

Es kann nicht unsere Absicht seyn, die Geschichte der englischen Maurerei näher zu verfolgen; wer sich dafür interessirt, den verweisen wir auf das Werk von Kloss. Die ganze Erzählung dreht sich um die Wahl von abeligen Großmeistern, um Einsetzung von Provinzialgroßmeistern für andere Länder, um langweilige Geschäftsverhandlungen, um Tafellogen und ländliche Feste, um Verwaltung des Armenfonds, der Charity, und um Beiträge zu denselben. Man kann sich der Vermuthung nicht erwehren, daß der gefellige Bekehr, die Toaste und der maurerische Pomp, zu dessen Erhöhung sogar das Schwert Gustav Adolphs herhalten mußte, neben der Wohlthätigkeitspflege, die natürlich auf Brüdern beschränkt blieb, das Hauptinteresse der Gesellschaft beschäftigte. Im Jahre 1738 gab Hogarth, selbst Bruder und Großsteward, eine Illustration heraus, welche sehr anschaulich darstellt, wie ein dienender Bruder in später Nacht seinen betrunkenen Meister vom Stuhl im vollen maurerischen Schmuck über die Straße führt. Die öffentlichen Anschläge der Großen Loge sängen selbst dem an solche Dinge gewöhnten englischen Publikum an lächerlich zu werden; im Jahr 1742 erschien eine in Kupfer gestochene Karicatur derselben und als sie später vom Pöbel nachgeißelt wurden, beschloß man sie gänzlich einzustellen. Die Stellung der Großen Loge beruht auf einem aristokratisch-hierarchischen Bevormundungssystem; sie betrachtet sich als die oberste maurerische Behörde; die officiellen Berichte erhielten nichts häßlicher, als daß von ihr Logen zur Strafe aus dem Verzeichnisse gelöscht wurden; die Errichtung der sogenannten Stewardslöge (1735), aus deren Mitte man allein die Großbeamten wählte, zeigt, daß man nur dem Adel, dem Reichthum und der hervorragenden bürgerlichen Stellung den Zutritt zur Großen Loge ermöglichen wollte. Im Jahre 1771 brachte der Deputirte Großmeister Dillen die Bill wegen Incorporation der Bruderschaft in das Parlament und forderte für das Aufsichts- und Bestrafungsrecht über sämtliche Freimaurer die staatliche Garantie; als man im Parlamente dagegen geltend machte, nächstens würden auch die Kaminseger um solche Privilegien nachsuchen, wurde die Bill aus unbestimmte Zeit verlag. Im Februar 1779 faßte die Große Loge den Beschluß: »daß jede Loge ihre Auktorität von der Großen Loge ableite und daß keine andere Auktorität als sie diese Gewalt zurückziehen oder wegnehmen könne.« Wer gedenkt nicht dabei des mittelalterlichen Grundsatzes, daß die ganze bischöfliche Gewalt im Papste concentrirt sey und nur auf dem Wege der Delegation von ihm auf die Bischöfe übergehe. In diesem Sinne sagt schon Anderson in der Ausgabe des Constitutionenbuchs von 1738 tabelnd, die alte Loge zu York und die Logen von Schottland, Irland und Frankreich maachten sich Unabhängigkeit an und stünden unter eigenen Großmeistern. Schließlich bemerken wir, daß der Name: »königliche Kunst,« über den so viel gekaselt worden ist, zum erstenmal in der Dedication des Constitutionenbuchs von 1738 auftritt und mit der ganz ungeschichtlichen Behauptung begründet wird, daß die Bruderschaft in vergangenen Zeiten oftmals unter dem Patronate von königlichen Personen gestanden habe.

Die rasche Ausnahme, welche das neue Institut fand, erregt Staunen: Adelige, Gelehrte, Kaufleute, Geistliche und Gewerbtreibende beehrten die Mitgliedschaft. Bis zum 14. Mai 1766 waren von der Großen Loge zu London 480 Logen constituirt, nämlich 208 zu London und in dessen Reichbild, 178 im Königreich England und 94 auf dem Festland von Europa, in Afrika, Ost- und Westindien und in Nordamerika.

Unabhängig von der Großen Loge in England behauptete sich noch im Norden des Landes die Loge zu York, diesem wichtigen Centralpunkte in der alten Kunstgeschichte, unter einem Logenmeister, der sich gleichfalls Großmeister nannte. Das Wiederaufleben der Maurerei in Südengland scheint auch sie aus langem Schlummer wieder erweckt zu haben, doch gab sie nur wenige Lebenszeichen von sich, nach einer am St. Johannisstage (27. Dec.) 1726 in ihr gehaltenen Rede stellte sich ihr Vorsteher unter dem Namen Großmeister von ganz England dem der englischen Großloge frei gegenüber. Um 1824 soll sie nur noch einen Bruder gehabt haben.

Vor dem Jahre 1730 bestanden in Irland, vermuthlich zu Dublin, nur vereinzelte

Masonenhütten. Lord St. George sammelte dieselben und gab ihnen in diesem Jahre durch den Abdruck eines Theils des Anderson'schen Constitutionenbuchs eine festere Faltung. 1731 wurde Lord Viscount Kingston, der schon vorher die englische Großmeisterwürde zweimal bekleidet hatte, zum Großmeister von Irland gewählt und die Große Loge dieses Landes feierlich eröffnet. Im Jahre 1750 erschien für Irland eine zweite Bearbeitung des Anderson'schen Constitutionenbuchs nach der Ausgabe von 1738. Alle diese Umstände zeigen wohl deutlich, daß in Irland keine andere Maurerei betrieben wurde, als in England.

Wie die englische Tradition die Anfänge der Kunst auf York und das Jahr 926 zurückführt, so blüht die schottische Ueberlieferung auf den Bau der Abtei Kilwinning, zu welcher zuerst die Masonen um 1140 nach Schottland gerufen worden seyen. Die großen Baunternehmungen des Wilhelm Sinclair von Roslin um 1440 veranlaßt sie, diesem Mann das erbliche Patronat und die Gerichtbarkeit zu übertragen. Da indessen diese Familie im Laufe der Zeit verarmt war und die Maurerei sich in einer neuen Lebensform in England versänft hatte, so berief der Patron Wilhelm von Sinclair 1736 die noch vorhandenen Logen nach Edinburgh, resignirte auf sein Patronat und forderte sie auf, nach Englands Vorbild einen Großmeister zu wählen. Die Wahl geschah am 30. November, dem Andreastage, an welchem sie später immer vollzogen werden mußte, und fiel auf den bisherigen Patron, der sofort zur Errichtung der Großen Loge von Schottland schritt. Der Umstand, daß drei schottische Großmeister, nämlich die Grafen Aintore (1730), Merton (1739) und Stratmore (1740) später das Großmeisthum in London bekleidet haben, spricht für die völlige Identität der maurerischen Grundsätze und Arbeitsweise in beiden Ländern. Auch bezeugt Anderson diese Uebereinstimmung ausdrücklich. Als ferner 1762 einige Brüder in England eine Constitution von der Großen Loge in Edinburgh begehrten, lehnte diese das Verlangen ab und wies sie an die Große Loge von England.

Es ist begreiflich, daß eine geheime Verbindung, die sich ungemein rasch ausbreitet, die Befehle von Staat und Kirche erregen mußte. Das erste Verbot wurde in Holland 1735 erlassen, allein schon 1740 zurückgenommen, als die Geistlichen die Freimaurer vom Abendmahl ausschloßen. Im Jahre 1755 beschloß die reformirte Generalsynode in Schottland, keinen Freimaurer zum Kirchenamt zuzulassen und gesündige Glieder der Gesellschaft mit Kirchenstrafen zu belegen. In Frankreich, wo Engländer vom Gefolge des Präbidenten die erste Loge 1725 zu Paris gegründet hatten, erfuhr das Institut die erste polizeiliche Verfolgung 1737. Im folgenden Jahre erfolgten Verbote zu Genf und Hamburg. Am 28. April 1738 schlennderte Clemens XII. gegen die Bruderschaft den Bann, und Benedict XIV., obgleich ihn die Sage zum Bruder stempelt, erneute ihn 1751. 1739 leitete die Inquisition zu Florenz gegen sie die Untersuchung ein, doch wurde dieselbe durch den Großherzog Franz Stephan wieder aufgehoben, der 1731 durch Dr. Deaguliers im Haag aufgenommen worden war. Am furchtbarsten wüthete die Inquisition gegen sie in Spanien und Portugal. Seit der Thronbesteigung Friedrichs des Großen trat dagegen eine günstigere Wendung ein, deren Wirkungen sich aber nur allmählig fühlbar machten.

In England hatte sich die Gesellschaft als Bruderschaft (company, fraternity) gebildet und ihre sogenannten Arbeiten, einedes des Kunststufsprungs, auf drei Stufen, den Lehrlings-, Gesellen- und Meistergrad, beschränkt. In dieser einfachen Classen konnte sie dem französischen Gesinnad nicht zugeben, hinter den Aufnahmegerbräuden und den Erkennungszeichen spürte man wirklichen Geheimnissen nach, welche unter dieser symbolischen Hülle bewahrt und fortgepflanzt würden; das englische Wort mystery, das in verhängnisvollem Doppelsinn Handwerk und Geheimnis bedeutet, begünstigte diese Richtung. So wurde in Frankreich die Maurerei aus der Bruderschaft zum Orden, die sogenannten Johannisgrade nur die Vorschule für die höheren Ordensgrade, in denen man das eigentliche Geheimnis verborgen wähnte, das man nicht von England, sondern

von Schottland ableitete. Es lassen sich bis zur französischen Revolution zwei Perioden für die Ausbildung unterscheiden, welche in Frankreich die Gesellschaft in dieser Richtung nahm, die erste von 1740—1774 ist die der Ritterorden, die zweite von 1774—1789 die der theosophisch-magischen Grade. Auch die Geschichte der Großen Loge unter den beiden Großmeistern, dem Herzog von Clermont (1743—1771) und dem Herzog von Chartres (1773—1793) zeigt zwei ganz entsprechende Zeitabschnitte.

Ereignisreichend ist das Jahr 1740. Michael Andreas Ramsay, ein geborner Schotte, wegen seiner Anhänglichkeit an die Stuarts geächtet, durch Fenelon zur römischen Kirche convertirt, 1724 Hofmeister bei dem Prinzen Karl Eduard, dem Sohne des Prätendenten Jakob III. zu Rom, hielt 1740 zu Paris einen Vortrag, worin er den Ursprung der Maurerei von den Kreuzzügen, namentlich von dem Johanniterorden ableitete und bereits die Errichtung eines Engbundes mit Hochgraden in das Auge faßte, zum Zwecke von Geldsammlungen für den Prätendenten. Selbst das Wort *Rikwinning* spielt bei ihm schon eine Rolle. Diese Rede hatte eine ungeheure Wirkung, denn eine Reihe von Zeugnissen aus den nächsten Jahren beweisen bereits die Existenz von Schottengraden, die auf Ramsay's Anregung entstanden waren. Freilich war die Abstammung von dem noch bestehenden Johanniterorden zu unwahrscheinlich, als daß man sich und Andere damit hätte täuschen können; da es aber nun doch einmal ein Ritterorden seyn sollte, so bot der im Jahre 1312 aufgehobene Templerorden dazu die beste Gelegenheit und der Zusammenhang zwischen ihm und dem Freimaurerorden bildete nun das geschichtliche Geheimniß des letztern. Allmählig gestaltete sich die Tradition zu folgender Fabel: Einige Ritter waren den Verfolgungen Philipps des Schönen glücklich entkommen, nach der Insel Ruß in Schottland geflüchtet, hatten sich dort, um unerkannt zu bleiben, als Maurer gekleidet und den Orden im Geheimen fortgesetzt. Wie leicht ließen sich damit besondere Geheimnisse in Verbindung bringen, in deren Besitz der Templerorden ursprünglich gewesen, welche Phantasien begünstigte die Beziehung des Templerordens zu dem alten Tempel Salomons, der ja auch in den Johannisgraden eine Rolle spielte, wie bequem konnte man das Alles an die uralte schottische Bauhütte der Abtei Rikwinning anknüpfen! Einen neuen Aufschwung erhielt das Ritter- und Schottenwesen durch die vernünftige Expedition des Prinzen Karl Eduard Stuart nach Schottland im Jahre 1745. Er wurde vollständig zur mythischen Person, mehrere Logen wollten von ihm als geheimem Großmeister constituirt seyn, überhaupt sollte die ganze schottische Maurerei schon 1688 (am 22. Dec. dieses Jahres hatte Jakob II. England verlassen) nach Frankreich gekommen seyn und mit den Stuarts, die angeblich ihre uralten Patronen gewesen, in innigem Zusammenhange stehen.

Am 24. Nov. 1754 gründete der Chevalier de Bonneville ein Capitel der Hochgrade (*Chapitre de Clermont*). Zwei Jahre später traten die meist aus Bürgerlichen, zum Theil aus Handwerkern zusammengesetzten Ritter vom Oriente auf. Im Jahre 1758 erscheinen die streng adeligen »Kaiser vom Osten und Westen,« welche sich die pompösesten Titel beileigten und in 25 Graden arbeiteten, die in sieben Classen unter der Benennung *degrés d'instruction* gespendet wurden. Unter diesen Graden kommen bereits der *maître parfait* (anglais), der Chevalier de Royal-Arche und der Souverain prince Rosecroix vor. Der letztere fand eine weitere Entwicklung in dem chevalier de l'Aigle Souverain de Rosecroix de Strasbourg 1760 und Tschoudi, einer der thätigsten Beförderer der Ritter vom Orient, bemerkt, der *maître anglais* sey im Grunde nichts Anderes, als das protestantische Abendmahl, und der Rosecroix, sonst auch die erneuerte Maurerei genannt, nichts Anderes als die in Grad gesetzte katholische Religion.

Unter dem Großmeister Herzog Louis Bourbon, Graf von Clermont, hatte sich 1743 die *grande loge anglaise* in Paris gebildet. Ihre Statuten waren nur auf Katholiken berechnet. Da sie aber nur die drei englischen Grade bearbeitete, so war sie der Tumultplaz, auf dem Kaiser und Ritter, Adelige und Bürgerliche ihre Systemstreitigkeiten anfochten. Die Verwirrungen, die sie nicht zu lösen vermochte, wuchsen, zumal der

Großmeister nach seiner Installation keine Loge mehr besuchte, so drohend an, daß die Regierung 1767 alle Freimaurerversammlungen verbot. Erst 1771 nach des Großmeisters Clermont Tode, trat die Große Loge wieder unter dem Schutze des Herzogs von Chartres, nachmaligen Philipp Egalité, zusammen und erwählte sich diesen zum Großmeister, aber sogleich trennte ein neuer Zwiespalt zwischen Adeligen und Bürgerlichen die Oberbehörde, denn dem 1773 constituirten Grand Orient de France stellte sich in scharfer Opposition die „alte Großlogen“ entgegen und nannte sich *seul et unique grand Orient de France*. Im Jahre 1774 wurde vom Grand Orient förmlich die Aepionmuretti anerkannt, ein Produkt ächt französischer Galanterie, worin Frauen unter Leitung von Männern Orate, ja selbst Hochgrade bearbeiteten. Neue Mißthelligkeiten entstanden, als im Jahre 1776 gegenüber dem Grand Orient eine *Méro Logo du Rit Ecossais Philosophique* austauchte. Das Ritterspiel und der Salomonische Tempel war erschöpft, der Durst nach anderen Geheimnissen zehrte an den unruhigen Geistern: die Alchemie, die Verwandlung unedler Metalle in Gold, seit Jahrhunderten eine Epidemie der Zeit, wurde durch das neue System auf die Hochgrade gepfropft. Durch den von dem berühmten Cagliostro zu Straßburg begründeten Rit Egyptien schaffte sich die Magie, besonders die Geisterbeschwörung Eingang. Indische und persische Priesterweißeit und cabbalistische Geheimlehre wurde in dem theosophischen Systeme der Elus-Coins (außerwählte Priester) gepflegt, welches Martinez Pasqualis schon um 1754 zu Lyon erfunden hatte und das um 1775 seine höchste Blüthe erlangte. Es forderte das Gelübde, der katholischen Religion treu zu sein und dem Bruder mit Rath und Berse beizustehen. St. Martin gehörte ihm an und sein bekanntes Buch des *erréars et de la vérité* ist aus diesem Systeme hervorgegangen. In dem Schooße der Loge des amis réunis bildete sich 1780 zu Paris das System der Philalethen aus, welches die verschiedenen in Frankreich bestehenden Hochgrade, so weit es ihrer habhaft werden konnte, organisch zu verbinden und in einer Stufenfolge von 12 Klassen zu bearbeiten versuchte. Im Jahre 1784 luden sie die Maurer aller Systeme und Länder zu einem Convente in Paris ein. Dieser kam 1785 wirklich zu Stande, aber die Verhandlungen, die er mit Cagliostro pflog, scheiterten daran, daß dieser die von ihm zu hoffende Erleuchtung nicht eher gewähren wollte, als bis die Philalethen ihr gesamtes Archiv den Flammen übergeben hätten. Auf einem zweiten Convent 1787 wurden Theosophie, Alchemie, Cabbala und göttliche Magie als wirkliche Wissenschaften anerkannt, deren Geheimnisse in den verschiedenen Hochgraden zerstreut lägen und aus den Sinnbildern, Hieroglyphen und Ceremonien derselben entwickelt werden könnten. Vergebens erhoben manche besonnenere Brüder warnend ihre Stimmen — namentlich die deutschen Bede und Landgraf Christian von Hessen — der tolle Wahn mußte seine Bahn bis zu dem Ziele durchlaufen, wo seine Bestrebungen an ihrer eigenen Fruchtlosigkeit ermatteten. Bei dieser Richtung der französischen Muretti ist es erklärlich, daß der Große Orient, um seine Superiorität zu behaupten und nicht überflügelt zu werden, 1784 die vorhandenen Hochgrade sammelte, die brauchbarsten davon in vier verarbeitete und den fünften zum geschichtlichen Uebersieferer der übrigen bestimmte. Dieser fünfte war genau genommen ein Kasten, in welchen die Ritualien von 81 Hochgraden, die man der Aufbewahrung werth hielt, unter Schloß und Riegel einer zukünftigen Auferweckung entgegenklammerten. Im Jahre 1787 arbeiteten unter dem Grand Orient 636 Logen, von denen 513 auf Frankreich kamen. Die alte Große Loge hatte noch 131 unter ihr stehende Töchterlogen. In den Stürmen der französischen Revolution nahm auch der Orden rasch ab, im Februar 1793 erklärte der bisherige Großmeister Philipp Egalité: „Ich hatte mich der Freimaurerei angeschlossen, weil sie mir ein Bild der Gleichheit bot, gerade wie ich mich den Parlamenten angeschlossen hatte, weil sie mir ein Bild der Freiheit boten. Jetzt habe ich das Phantom gegen die Wirklichkeit vertauscht.“ Seitdem wurde in zahlreichen Flugchriften, besonders in Deutschland, der Orden als Hebel der Revolution verdächtigt: die Wahrheit ist, daß außer dem elenden Egalité kein in der Geschichte des Ordens bekannter Name sich unter den Schreckensmännern

des Nationalconvents Berühmtheit erworben hat, wohl aber werden Viele genannt, die wegen ihrer Anhänglichkeit an den Thron und die Sache der Ordnung ihr Haupt dem Fallbeile beugten. Namentlich schienen mehrere Logen zu Paris und Bordeaux mit unverkennbarer Absicht als Opfer für die Guillotine aufzufehen.

Selbst auf das Mutterland übte die Richtung, welche die Freimaurerei in Frankreich genommen hatte, eine Rückwirkung aus, die in zwei Erscheinungen sich kundgab. Das herrliche Wesen der englischen Großen Loge hatte seit dem Jahre 1736 Zerwürfnisse veranlaßt; im Jahre 1751 vereinigten sich die Dissidenten zu einem neuen Logenbunde, arbeiteten unter angeblicher Sanction der uralten Yorker Constitution und nannten, da sich in England mit dem Alten zugleich der Begriff des Bewährten und Achten verbindet, sich selbst die *ancient*, ihre Gegner aber die *modernes masons*. Im Jahre 1772 wählten sie den Herzog von Athol zum Großmeister. Dieser Fraktion gehört als Gesetzbuch der 1756 von Dermott herausgegebene *Ahiman Rezon* an. Die alten Pflichten erscheinen darin in der Fassung, welche ihnen das englische Constitutionenbuch in der 2. Ausgabe 1738 gegeben hat, auch ist es sehr wahrscheinlich, daß die zuerst von Krause publicirte Yorker Constitution eine von dieser Partei überarbeitete Urkunde ist. Während des bayerischen Erbfolgekrieges waren indessen auf dem Continente englische Offiziere mit französischen Maurern und deren Arbeitsweise vertraut geworden. Diese Verührungen bauten dem Fiedrathwesen die Brücke über den Kanal. Schon in der ersten Ausgabe seines *Ahiman-Rezon* preist Dermott eine höhere Stufe, den *Royal-Arch-Grad*, als „die Wurzel, das Herz und das Mark“ der Maurerei. Dieser Grad, der demnach unter den *Ancient Masons*, vielleicht unter Dermott's Hand selbst entstanden war, ist ein mystischer Schattengrad mit specifisch christlicher Symbolik und verräth schon durch seinen Namen den französischen Ursprung. 1563 kam er nach Schottland, selbst die Großloge von England konnte sich der neuen Schöpfung seit 1773 nicht verschließen, im Jahre 1777 wird er bereits von ihr officiel aufgeführt. Nach Krause unterscheiden sich die *ancient masons* auch dadurch von den „neuen Mantern“, daß sie keine Juden zuließen. 1813 gelang es dem neuenglischen Großmeister Herzog von Sussex, die Vereinigung der getrennten Bruderschaft wieder zu bewirken. In der Vereinigungsurkunde wird die reine, alte Maurerei auf die drei Johannis- oder blauen Grade mit Einschuß des höchsten Ordens von Royal-Arch beschränkt, ohne daß es jedoch deshalb irgend einer Loge benommen sein sollte, in einem Grade der Rittersorden zu arbeiten. Um das Jahr 1786 tauchte in Edinburg die große königliche Loge von Heredom von Kilwinning oder von St. Andreas auf. Der Name Heredom (nach Kloss aus Heidem, Erbschaft entstanden) von Kilwinning soll offenbar das neue Institut mit der schon in der Junstradition gefeierten, ältesten Bauhütte von Schottland verbinden und dasselbe als die Erben ihrer vorausgesetzten Weisheit bezeichnen. Die neue Loge errichtete sofort Capitel in London, wo besonders die Royal-Arch-Brüder das System begünstigten, und in Neuen. Es ist bezeichnend für die Tendenz dieses Systems von Heredom, daß nach Elavel bei der Aufnahme das Opfer des Messias, der sein Blut für die Erlösung der Menschheit vergossen hat, bezungen und darauf der Neophyt aufgefokert wird, das verlorne Wort zu suchen.

In Frankreich wiederholte sich noch einmal der alte Entwicklungsang mit seinen Metamorphosen. Während der Schreckenszeit hielten nur drei Logen in Paris die Maurerei aufrecht. Schon 1795 bildete sich wieder der Grand Orient; 1801 trat wieder seine alte Kivassin die *Mère Loge du Rit Ecossais philosophique* auf, allein schon 1818 entließ sie, um nicht wieder zu erwachen; dafür hat er seit 1804 eine andere maurerische Oberbehörde zur Nebenbuhlerin erhalten in dem *Suprême Conseil pour la France*. Das System, das dieselbe vertritt, ist das bekannte der Kaiser von Osten und Westen, das, nach Westindien ausgewandert, seine 25 Grade auf 33 erweitert hatte und in dieser neu aufgestellten Gestalt zu neuem Debut in das Vaterland zurückgekehrt war. Der *Suprême Conseil* hat sich nach manchen Phasen seiner Entwicklung bis heute erhalten und beharrt in consequenter Opposition gegen den *Grand Orient de France*. Ein bisher unbekann-

tes Licht ging dagegen seit 1815 in dem Ordre Maçonnique de Misraim auf, der die Zahl seiner Grade in vier Serien (der symbolischen, philosophischen, mystischen und cabalistischen) glücklich bis auf 90 gebracht hat*).

Eine ganz eigenthümliche Erscheinung sind die neuen Tempelritter**), die im Jahre 1805 in der Loge der Chevaliers de la Croix entstanden sind und den Anspruch machen, den alten Tempelorden durch eine ununterbrochene Reihe vom Großmeister von Jakob Molay an fortgesetzt zu haben und sich dafür auf unächte Urkunden berufen. Sie besitzen einen eigenen Code, der zwei Schriften, das Leviticon und eine eigene Recension des vierten Evangeliums enthält. Das Leviticon bietet ihr Ritual und ihre Lehre. Die letztere besteht in einem pantheistischen Systeme, worin Gott als das All bezeichnet, die Trinität auf sein Wesen, sein Wirken und seine Intelligenz zurückgeführt, Christus für einen Menschen und Weisen erklärt, die Wunder geläugnet, die sittliche Freiheit anerkannt und endlich drei Sakramente: Taufe (Symbol der Reinigung), Abendmahl (Symbol der Bruderverliebe) und Priesterthum (Gewalt der Gemeindeleitung) bekannt werden. Das Christenthum stammt ihnen aus der Weisheit der ägyptischen Mysterien, die Noë durch die oberen Leviten unter den Juden fortgepflanzt und Jesus in symbolischen Fäden verkündigt habe. Der Primat wurde dem Johannes, dessen Schriften sie allein anerkennen, ertheilt, setzte sich im geheimen Patriarchat fort und ging seit der Stiftung des Tempelordens (1118) auf dessen Großmeister über. Nach Kloss hat der Orden 7, nach Gregoire 9 Hochgrade. Der Letztere benennt den siebenten bis neunten: Diakonus, Priester oder Lehrer, Pontifex als Bischof. Ihr Johannes-Code — nach Thilo's gründlicher Untersuchung eine ursprünglich von den Bogomilen veranstaltete, später erst nach den Grundfäden des Leviticon weiter gefälschte Recension des achten Grundtextes — ist in seiner gegenwärtigen Gestalt ein neueres Produkt. Die Tempel verläugnen ausdrücklich ihren maurerischen Ursprung und stellen sich als ursprüngliche christ-katholische Religionsgemeinschaft dar. Im Jahr 1833 eröffneten sie in Paris Gottesdienst und lasen in Stola und Chorhemd Messe, da sie aber keinen Beifall fanden, zogen sie sich wieder in die Verborgenheit zurück. Der geschichtliche Verlauf des neuen Tempelordens ist eine ununterbrochene Kette von Zerwürfnissen, Trennungen und Wiedervereinigungen. Trotz dieses Mangels an innerer Lebenskraft hat er den ganzen Erdball in 108 Großpriorate eingetheilt, deren Inhaber an Macht mit den episcopis in partibus wetteifern.

1736 verpflanzte sich die Freimaurerei nach Schweden und wurde dort als etwas so Unerhörtes angesehen, daß König Friedrich I. 1738 ihre Versammlungen bei Todesstrafe verbot; bald aber änderte er zu ihren Gunsten so entschieden seine Meinung, daß er selber selbst eintrat und sich an ihre Spitze stellte. Sehr bald drangen auch die Hochgrade in Schweden ein und gestalteten sich dort zu einem eigenthümlichen templerischen theosophischen Systeme, das unter Gustav III. auch politische Bedeutung erhielt und auf viel Engste mit dem Interesse der Krone verflochten war. Karl XIII. stiftete einen Orden, der nur Freimaurern zu Theil werden kann. Nach Deutschland verpflanzte das schwedische System einen Ableger in dem der großen Landesloge für Deutschland, von der unten noch die Rede seyn wird.

Der geschichtliche Verlauf der Maurerei in Deutschland weist im Ganzen dieselben Momente auf, die wir bisher in ihrem allgemeinen Entwickelungs gange kennen lernen. Von der einfachen Gesellschafts- und Wohlthätigkeitsmaureri ging man zum Tempelwesen der stricten Observanz und zu den andern klerikalen und rosenkreuzerischen Mysterien

*) Man vergleiche für das bisher Behandelte: G. Kloss, Geschichte der Freimaurerei in Frankreich, aus ächten Urkunden dargestellt. (1725—1830.) 2 Bände. Darmstadt. 1852—1853.

**) Siehe Thilo, Codex Apocryphus novi Test. Tom. I. fol. 815—883. Gregoire, Histoire des sectes religieuses, Paris 1828 Tom II. p. 392—428. Begue-Clavel, histoire pittoresque de la Franc-Maçonnerie. Paris 1848, 215 fig., 275 fig. Eine reiche Literatur bietet Kloss in seiner Bibliographie S. 170—174.

rien der Hochgrade über. Seit Ende des vorigen Jahrhunderts drangen durch den Gang, den die deutsche Literatur genommen, und durch die Richtung, in welcher sich die bedeutendsten Gephyren derselben bewegten (Wölfe, Wieland, Herder waren eifrige Freimaurer), die humanitarischen Lebensanschauungen und Bestrebungen in die Kreise des maurerischen Lebens ein und verschafften dem sogenannten Humanitätscultus in ihrem Tempelbau eine noch bewußtere Basis, als in andern Ländern.

Die erste Loge wurde 1733 zu Hamburg von der englischen Großloge gegründet, rasch folgten andere nach. Schon 1737 wird Heinrich Wilhelm von Marschall, Erbmarshall von Thüringen als Provinzial-Großmeister für Obersachsen von England ernannt. Eine wesentliche Förderung trat ein, als Friederich, Kronprinz von Preußen, am 14. Aug. 1738 sich durch eine Deputation von Hamburg zu Braunschweig aufnehmen ließ. Nach seiner Thronbesteigung nahm er in der Loge premièro zu Charlottenburg mehrere deutsche Fürsten und Prinzen auf und ließ durch von Viefefeld und Jordan am 13. Sept. 1740 die Loge aux trois globes zu Berlin kraft königlicher Machtsvollkommenheit constituiren. Schon im 3. 1744 nahm dieselbe den Namen »Große königliche Mutterloge zu den drei Weltugeln« an. Im Jahr 1742 wurde die Loge zur Einigkeit in Frankfurt errichtet und erhielt unter dem 13. Febr. 1743 von London ihre Constitution. Im Jahre 1766 wurde auf dieselbe die englische Provinzialloge des ober- und niderrheinischen und fränkischen Kreises bafirt. In diesen und andern Logen mochte um so mehr eine große Mannigfaltigkeit der Arbeitsweise herrschen, da Rituale aus England nicht verabfolgt wurden, doch richteten sie sich wahrseheinlich nach den Anweisungen, die sie im Grand Mystery und bei Bridard fanden. Diese einfache Lehrart aber genügte dem Sinne des Jahrhunderts nicht mehr, das Tempelwesen in Frankreich fand auch in Deutschland Eingang und mit ihm die übrigen Hochgrade, deren ganze Entwicklung sich an die Geschichte der sogenannten strieten Obfervanz anknüpfte. Der Stifter der letzteren, der Reichsfreiherr Carl Gotthold von Hundt und Altengrotkau (geb. am 11. Sept. 1722) hatte bei einem Aufenthalte in Brüssel 1742 den Schottengrad erhalten, später in Paris und Versailles mit der Umgebung des Präfidenten verkehrt und dort mit dem ganzen Ritterwesen sich bekannt gemacht. Seitdem betrachtete er es als Lebensaufgabe, den Tempelorden wieder in Deutschland aufzurichten. Anfangs wirkte er im engeren Kreife, seit 1755 aber wurde das Tempelssystem von ihm nach einem vollständigen Plane ausgearbeitet und dabei die letzte Ausgabe von Dupuy's Histoire des templiers 1751 zu Grunde gelegt. Man nahm 9 Ordensprovinzen an, von welchen Nieder-Deutschland die siebente unter dem Heermeister Hundt bilden sollte. Die alte Ordens-tracht, das weiß wollene Unterleid und der weiße Mantel mit dem rothen Kreuz lebte wieder auf; eine Provinzialregierung, bestehend aus Prior, Decan, Subprior, Senior, Kanzler, Provisor Domorum u. s. w., wurde eingesetzt. Die Provinz zerfiel in sieben Diöcesen; jede Loge bildete eine Hauscommende, an die Johannisgrade schloßen sich der schottische Meister, der Noviz, der Tempelherr (in den 3. Classen des equus, socius, armiger und später noch des equus professus). Jeder Ritter führte einen Ordensnamen, Hundt nannte sich equus ab ensa. Hundt gab diesem System den Namen der strieten Obfervanz, im Gegensaße zur laten Obfervanz, womit er die Logen des englischen Systems bezeichnete, und allerdings zeichneten sich die Glieder der strieten Obfervanz durch Mäßigkeit und Mäßternheit vor den übrigen Vereinen aus, in welchen oft die Aufnahmegebühren an einem Abend beim fröhlichen gefelligen Becher vertrunken wurden. Nach dem Pensionreglement sollte jeder höhere Beamte eine feste Jahresrente erhalten, zu deren Beschaffung man an industrielle Unternehmungen dachte, wohl auch nach alchymistischen Künften schielte. Hundt gerirte sich nur als Bevollmächtigter des hohen Tempelordens; wo aber dieser seinen Siz, wer den Heermeister bevollmächtigt habe, worin die Vollmacht bestche, darüber ruhte das tiefe Schweigen des Geheimnisses.

Hundt wurde vorerst noch durch den siebenjährigen Krieg verhindert, in seinem Heimathlande Sachsen mit seinen abenteuerlichen Plänen in die Maurerwelt öffentlich hinaus-

zutreten. Unterdeffen aber hatten französische Offiziere, die in der Schlacht bei Kollbach (5. Nov. 1757) gefangen worden waren, Bonnevillé's Chapitre de Clermont nach Berlin gebracht. Der Marquis Gabriel Tilly de Vernet und der Baron von Fincken errichteten 1760 schon ein Großcapitel dieses Ordens in der preussischen Hauptstadt und verbanden es mit der großen Nationalloge zu den drei Weltkugeln. Dieses System, das aus vier Hochgraden bestand, wurde noch reicher, als es selbst die Franzosen vermochten, mit theosophischen, cabballistischen, magischen, astrologischen, sympathetischen, theosophischen und andern Kenntnissen ausgestattet durch Phil. Samuel Rosa, einen wegen fleischer Verirrungen abgesetzten Auhaltischen Superintendenten, dem nun seine mystischen Verirrungen den Weg zum Generaldeputirtenmeister der Berliner Schottenloge bahnten. Da er indessen auch die Kunst verstand, die Logenklassen unter allerlei Vorwänden mit großer Gewandtheit zu plündern, so ordnete ihm die Großloge 1763 den Bruder von Schubart als Collegen zur Seite. In Kurzem waren 15 Capitel von Greifswalde bis Stuttgart gegründet, die alle sich bemühten, nach dem Rosa'schen Systeme die Klarheit des Denkens systematisch zu verwirren. Bald nachdem dieser Unsinn sich zu voller Blüthe entfaltet hatte, ersand der Kriegsrath von Köppen in Berlin 1767 den Orden der afrikanischen Bauherren, welche ihre geheimen Kenntnisse von den ägyptischen Mysteries an deren Großmeistern, den Pharaonen, ableiteten. Köppen ist der Verfasser der *plus connus secrets de la Maçonnerie* 1766 und bekennet offen, seine Materialien aus Frankreich erhalten zu haben; erst 1770 gelang es ihm, den französischen veritable Rosecroix, dem er lange nachgetrachtet, habhaft zu werden und ihn herauszugeben. Hier haben wir den Uebergang zu den später in Berlin auftretenden »Rosencreuzern« zu suchen. Der Orden der afrikanischen Bauherren scheint nicht weit über das Projekt hinausgekommen zu seyn.

Im Jahre 1763 wurde die Maurerwelt durch ein plötzliches Ereigniß überrascht — als nicht geheilt. Ein gewisser Leucht oder Beder, der früher Fasanenwärtter in Bernburg gewesen, dann den Fürsten dieses Ländchens mit alchymistischen Künsten um große Summen gepresst, zuletzt wegen gleicher Schurkenstreiche gegen den Erbprinzen auf der Festung Kriebitzburg gefesselt hatte, trat 1763 in Jena auf, kündigte sich in dem dortigen Capitel des Rosa'schen Systems unter dem Namen eines Christen Johnson an. Fühnen als Großprior des neuen Templerordens an und lud alle Capitel zu sich ein, um ihnen Instructionen zu theilen. Da er Anerkennung fand, forderte er Rosa vor sich, um sein bisheriges Vollen zu rechtfertigen. Rosa, der sich wirklich stellte, mußte sich zwei Tage lang vertheidigen lassen, dann wurden Alle durch ihn ertheilten Berliner Constitutionen auf einem förmlichen Convente, zu welchem die verschiedenen Capitel Deputirte sandten, für unacht erklärt und unter Trompetenschall verbrannt. Gleichzeitig führte Johnson die Mitglieder strikten Observanz, denen es natürlich darum zu thun seyn mußte, die unbekannten Leuten, auf die sie sich selbst bezogen, kennen zu lernen. Hundt sowohl, als Schubart von Berlin, traten mit ihm in Verbindung, und es wurde ein Capitelconvent nach Altenburg ausgeschrieben, wo man sich von Johnson wichtige Eröffnungen versprach. Unterdeffen beherrschte der Betrüger mit despotischem Uebermuthe seine Umgebung, viele Adelige hatten sich um ihn gesammelt, er übte seine Ritter oft Tagelang auf Streifzügen in den Thüringischen Wäldern, Nachts mußten zwei in voller Rüstung vor seinem Schlafzimmer Wachen, Dienstvergehungen wurden mit Dunkelarrest bestraft, durch Lügen aller Art, die er schlaue auf die Schwächen jeder Persönlichkeit berechnete, wußte er das Vertrauen fest zu spannen. Allein auf dem Convente zu Altenberge sagte Hundt gegen ihn Mißtrauen und mit Hülfe eines Adligen, der Johnson öfter leichtgläubig seine Fäden geliehen hatte, gelang es ihm, den Schurken zu entlarven, zwar versuchte dieser die Flucht, aber er wurde angehalten, und durch Vermittlung einiger hochgestellten Männer, namentlich des Friedrich von Frische (*equus a clypeo*) wurde er ohne Urtheilspruch auf die Wartburg gebracht, wo er bis zu seinem Tode (1775) elf Jahre in leidlicher Haft verblieb.

Die Enttarnung Johnson's gewann dem Heermeister großes Vertrauen, und er ge-

nun seinen Plänen eine größere Oeffentlichkeit. Namentlich sehen wir von jetzt an Schubart (*eques a struthione*) mit ihm in enger Verbindung. Als *provisor domorum* unternahm dieser Reisen zur Verbreitung der stricten Observanz und unterwarf ihr viele Logen, namentlich die zu Berlin, Kopenhagen und Hamburg. Zugleich arbeitete er den „ökonomischen Plan“ aus, um die Jahresrenten für die Beamten und Ritter zu ermöglichen. Jede Loge sollte jährlich eine bestimmte Anzahl von Aufnahmen und Beförderungen für hohe Preise beziehen, durch diese Einnahme sollte ein bestimmtes Capital aufgebracht, dasselbe auf industrielle Etablissements nutzbar angelegt und von den mit dem Capitale jährlich wachsenden Zinsen die Renten bestritten werden. Dieser rein mercantilische Calcul aber, der mit der Würde eines Ritterordens in gressem Widerspruche stand, wirkte zu abkühlend auf die Phantasie, an die man gerade vorzugsweise appellirte, und das erwachende Mißtrauen brachte nicht nur die ganze Finanzoperation ins Stocken, sondern richtete sich namentlich gegen den Heermeister, in dem man den Erfinder des ritterlichen Gaukelspiels ohne reelle Geheimnisse vermuthete. Da schien sich diesem in seiner Verrücktheit ein Ausweg zu öffnen. In Rußland war auf französische Anregung in engem Kreise der Grund zu den Hochgraden des Klerikates gelegt worden. Stard, der im Jahre 1763 nach Petersburg gekommen war, hatte sich mit diesem Kreise in Verbindung gesetzt und dem noch unklaren Gedanken eine festere Begrenzung gegeben. Die Kleriker, in deren höchstem Grade die letzten Classen der Levit und der mit dem Chorhemde bekleidete Priester waren, betrachteten sich als die Nachfolger der Priester der alten Tempelherrn, die angeblich allein im Besitze des Geheimnisses jenes untergegangenen Ordens gewesen seyn sollten. In diesem Klerikate durchdrangen sich cabbalistische und alchymistische Geheimlehren in phantastischer Mischung mit alttestamentlichen und katholisirenden Ideen. Stard, der seit 1766 *Conrector* in Wismar war, hatte dort Gleichgesinnte gefunden, und trat im folgenden Jahre mit dem Heermeister in Unterhandlungen, um das Klerikat mit der stricten Observanz zu verbinden. Durch die scharfe einschneidende Kritik, die er gegen den ökonomischen Plan übte, fühlte sich Schubart so tief verletzt, daß er sich von der stricten Observanz ganz zurückzog, und fortan als Baron Schubart von Kleefeld der Verbesserung des Landbaus lebte. Er bekannte später einem Freunde, daß er im Orden nur Wind und Betrug gefunden, nur mit Schurken und Narren conversirt habe. Trotzdem wurde er nach seinem 1787 erfolgten Tode seinem Wunsche gemäß im Ordenshabit begraben. Die Verbindung mit den Klerikern kam wirklich zu Stande, brachte aber der stricten Observanz nicht die gehofften Vortheile, da jene sich nur in ein äußerliches Verhältniß zu ihr stellten und mit ihren angeblichen Geheimnissen sehr zurückhielten.

Um die schwankende Existenz des Ordens wenigstens durch äußern Glanz zu verhüllen, wurde auf dem Convente zu Rehlo 1772 Herzog Ferdinand von Braunschweig (*eques a Victoria*) zum *Magnus superior ordinis* und zum Großmeister aller schottischen Logen erwählt. Dem Heermeister Hundt wurde die Legitimation für seine bisherige Stellung abgefordert; er erklärte, er sey in Paris seiner Zeit von dem *Eques a penma rubra* aufgenommen und darauf dem Präidenten vorgestellt worden. Mehr zu sagen verbiete ihm sein Eid. Hundt wurde zwar in seiner Stellung als Heermeister der VII. Provinz bestätigt, sein Einfluß aber war zum bloßen Schatten herabgesunken. Die Kleriker waren nicht zu bewegen, mehr als einige Ritualien der Rittergrade herauszugeben, welche letztere sie nur als Vorstufe oder Noviziat zu ihren eigentlichen Geheimnissen ansahen.

Obgleich der Beitritt mehrerer deutscher Fürsten und Prinzen der stricten Observanz eine imponirende Haltung nach außen gab, so rückte sich doch um so mehr der Mangel eines inneren Haltes und machte sie zum Spielball jedes Betrügers. Joh. Georg Schrepfer, früher preußischer Husar, eröffnete als Cassetier in Leipzig in seinem Hause 1772 eine schottische Loge, täuschte darin durch magische Gaukelereien, namentlich durch Geisterbeschwörungen — so citirte er eines Tages den eben hingerichteten dänischen

Minister Struensee — viele kluge Männer und verwirrte die Köpfe. Als er zuletzt sich Uniform und Rang eines französischen Obersten beilegte und sich den Sohn eines französischen Prinzen nannte, konnte er der Requisition des französischen Gesandten und dem gleichzeitigen Drängen seiner Gläubiger nur dadurch entgehen, daß er sich am 8. Oct. 1774 in dem Rosenthal zu Leipzig mit einem Pistolenschuß tödtete. Er wurde durch einen gewissen Baron von Gugumos (eques a Cygno triumphante) von Rastadt ersetzt, der als Legat des heiligen Stuhles zu Jerusalem auftrat, die strikte Obfervanz für unächt erklärte und sie zu einem Convente berief, um ihnen die wahren Geheimnisse des Tempelordens mitzutheilen. Trotz der Abmahnung des Ordensdirektoriums kam dieser Convent 1776 zu Wiesbaden zu Stande. Vier deutsche Fürsten waren zugegen, die Sitzungen wurden mit Gebet eröffnet, die ersten Mittheilungen waren aber schon so sinnlos und lächerlich (Rechtfertigung des Werds im Interesse des Ordens, Anpreisung der aqua Tosana), daß die Templer zum großen Verdruß der auf Geheimnisse erpichten Rorifer ihren lauten Unwillen aussprachen und der Convent aus einander ging. Bald ergab sich, daß die vorgelegten Vollmachten fabricirt seyen, und Gugumos widerrief im folgenden Jahre in einem Schreiben an den Herzog von Braunschweig die Aechtheit seiner Aufschlüsse. Er wird von Vielen für ein Werkzeug der Jesuiten gehalten.

Während dieser Ereignisse starb am 8. Nov. 1776 der Freiherr von Hundt, nachdem er vorher öffentlich zur römischen Kirche übergetreten war und wurde in der Kirche seines Geburtsortes Melrichshausen im vollen heermeisterlichen Schmucke unter dem Altare beigesetzt. Unter seinen Papieren fand sich keine Spur, die auf die unbekannten Oberen hätte leiten können. Vor seinem Tode hatte noch der Major von Weiler (eques a spica aurea) die strikte Obfervanz über die Grenzen Deutschlands ausgedehnt und 1771 die II. (Auvergne), III. (Occitania) und IV. (Burgund) zu Lyon, Bordeaux und Straßburg, 1775 aber die VIII. Provinz zu Turin auf Missionsreisen zu Stande gebracht. An Hundts Stelle wurde der Herzog Carl von Südermanland (a sole vivificante), Bruder Gustav III. Königs von Schweden, zum Heermeister erwählt. Die strikte Obfervanz hoffte durch ihn in den Besitz der schwedischen Hochgrade, denen er als Vicarius Salomonis vorstand, und der in ihnen vernutheten Geheimnisse zu gelangen, was sie aber wirklich erreichte, war nur jenes äußerliche Verhältniß, in welchem befreundete Logen verschiedener Systeme zu einander stehen. Noch mehr sah man sich in der Hoffnung getäuscht, welche bei den der Wahl vorausgegangenen Verhandlungen seine Abgeordneten durch die feierlichste Versicherung bekräftigt hatten, er werde dem unbekannten Großmeister entthüllen, denn als er sich in vollem Vertrauen an den unter dem Namen eines Grafen von Albanien in Rom lebenden Präbendenten wandte und diesem seine unbedingte Unterwerfung anbot, dankte derselbe auf das Verbindlichste für seine Freundschaft, bebaute aber zugleich, daß seine völlige Unkenntniß der maurerischen Mysterien ihm nicht erlaube, das gewünschte Licht zu geben. Auch von den Alerikern war nichts mehr zu hoffen, diese hatten ihre Verbindung mit der strikten Obfervanz aufgelöst und ihren Bund in ein rein persönliches Verhältniß einiger Gleichgesinnten verwandelt; ja Stard (Archidemides ab aquila fulva) griff die strikte Obfervanz auf das Feindliche an, er wurde dafür nicht nur von Kehler von Sprengseisen wieder bekämpft, sondern Bode machte die Vermirung noch dadurch größer, daß er Hundt, Johnson und Stard als verkappte Jesuiten bezeichnete, die ein verabredetes Spiel getrieben hätten, und fand darin von Seiten Nicolai's, Biesler's und Gebide's wirksame Unterstützung. Wirklich soll Stard, obgleich er protestantischer Oberhofprediger und Consistorialrath in Darmstadt geworden war, in geheim zur katholischen Kirche übergetreten seyn und nach seinem Tode 1819 auf seinen Wunsch in dem geweihten Boden des ehemaligen Klosters Jugenheim beerdigt worden seyn *).

*) Stards Uebertritt berichtet Schloffer, Geschichte des 18. Jahrh. Bd. III. Thl. I. S. 260 als Thatsache, mit welchem Rechte, lassen wir dahin gestellt seyn. Uebrigens liegt er auf dem protestantischen Kirchhofe der Gemeinde Jugenheim begraben.

Da durch alle diese Vorgänge der Ursprung der strikten Observanz aus dem Tempelorden immer zweifelhafter wurde, so hielt der Herzog von Braunschweig die Berufung eines Convents für das einzige Mittel, aus allen Verwirrungen herauszukommen. Zwar erhob der Herrmeister dagegen Einspruch, aber da Niemand sich daran lehrte, so legte er seine Stelle nieder. Der Convent wurde 1782 zu Wilhelmshöf bei Hanau gehalten und führte zu dem Ergebniss, daß die strikte Observanz in keiner Weise mit dem Tempelorden zusammenhänge. Obgleich man den Zweck der Freimaurerei dahin bestimmte, die moralische Vervollkommenheit auf der Grundlage der christlichen Religion zu fördern, so hatten doch die Ideen des Ritterthums zu tiefe Wurzeln geschlagen, als daß man sie so leicht hätte aufgeben können: das Schlüsselfruchtat des Convents war darum ein neuer Ordensgrad, »die Ritter von der Wohlthätigkeit« mit der Verluste des Noviziates. In diesem rectificirten Systeme, dem nun der Herzog von Braunschweig seine ganze Pflege zuwandte, erlosch nach seinem Tode allmählig die strikte Observanz.

Aber schon waren an ihre Stelle neue Schöpfungen getreten und hatten im maurerischen Leben einen Boden gewonnen, wir nennen vor Allem die Rosenkreuzer. Kleinere Gesellschaften von alchemistischer Tendenz mögen sich unter diesem Namen aus Mißverständniß von Joh. Valentin Andreä's *Fama fraturnitatis* 1614 (siehe den Art. Andreä, auch vergl. sein Leben von Hoffbach S. 76—123) schon im 17. Jahrhundert gebildet haben, doch haben sie schwerlich den dreißigjährigen Krieg überdauert. In der französischen Maurerei, sowie bei Köppen und den afrikanischen Vauherrn ist uns der Name *rosecroix* bereits begegnet; das erste rosenkreuzerische System wurde in Deutschland von Schreyer zu Leipzig in der Schottenloge seines Kaffeehauses 1773 eingeführt. Trotz des wackelnden Ausgangs des Betrügers fand es weitere Verbreitung. In Berlin traten der Kammerath, nachmaliger Minister Wöllner und der General von Bischoffswerder an die Spitze. Die Ordensgehören, die sich in tiefes Dunkel hüllten, gaben vor, den Stein der Weisen zu besitzen, d. h. das Geheimniß aus Eisen und andern unedeln Metallen Gold zu bereiten, jede Krankheit von sich fern zu halten und das Leben durch Beherrschung eines innersten Kernes weit über die gewöhnliche Grenze hinaus zu verlängern. Durch dieses Geheimniß, dessen Ursprung in der altceltischen Gralsage zu suchen ist, versprachen sie ihren Jüngern die seit dem Sündenfall verlorne Herrschaft über die Natur wieder zu geben. Die Aufnahmen geschahen schriftlich, und nur durch den Besitz einer Brosche hingen die niederen Grade mit dem Orden zusammen, welchen die strengste Subordination auszeichnete. Auf jeder Stufe wurde die Copie eines alchemistischen Receptes ohne alle Gebrauchsanweisung mitgetheilt. Ihren Hauptsitz hatte die Rosenkreuzerei zu Berlin in der Loge zu den drei Weltkugeln, die den ganzen Verlauf der strikten Observanz mitgemacht hatte und nun durch Wöllner für sein Schooßkind gewonnen worden war. Ein Ableger dieser Gold- und Rosenkreuzer war der alchemistisch-labialistische Orden der asiatischen Brüder, der seit 1780 durch den Baron Eder von Edforsen und den Juden Hirschfeld verbreitet wurde. Beide Orden bekämpften sich feindlich. Mit den Rosenkreuzern hingen auch die Kreuzbrüder oder Kreuzfrommen des Herrn von Haugwitz zusammen, die den lapis philosophorum geradezu den Naturheiland nannten. Als Wöllner nach dem Tode Friedrich Wilhelms II. (16. Nov. 1797) aus dem Staatsdienste trat, fand auch sein maurerisches Wirken den Abschluß. Obgleich regte sich in der Bruderschaft ein neuer Geist, schon vorher hatte das altschottische Direktorium eine Reorganisation und eine Reinigung der Verfassung, wie der Lehrweise, von den Einflüssen fremder Systeme beschlossen, diese erfolgte jetzt ungehindert: die große Nationalloge zu den drei Weltkugeln erklärte das Wesen der Freimaurerei in den drei Johannisgraden abgeschlossen, sie fügte zwar noch vier Hochgrade bei, aber nur als Erkenntnißstufen, welche die Kenntniß der verschiedenen Systeme und ihrer Symbole vermitteln, aber keine Art von Suprematie üben sollten. Diese Große Loge hat in Deutschland die weiteste Verbreitung; im Jahre 1846 standen unter ihr 96 active Johannis- und 58 altschottische Tochterlogen, die inactiven nicht gerechnet.

Am bequemsten reden wir hier gleich von den beiden andern preussischen Großen Logen. 1770 gründete der königl. preussische Generalstabsarzt Johann Wilhelm Clemenberger, durch Aneptien seines Oheims von Zinnendorf genannt, die große Landesloge von Deutschland*). Nachdem er als schottischer Obermeister der Loge zu den drei Weltkugeln in der strikten Observanz eine Rolle gespielt und sich unbefriedigt von ihr getrennt hatte, gelangte er durch Verbindung mit schwedischen Meistern in den Besitz der dortigen Ordensdokumente, in denen er die volle Wahrheit zu finden glaubte. Schon im Jahre 1770 traten mehrere von ihm auf dieser Basis gegründete Logen zusammen und listeten nach dem Vorbild Englands die große Landesloge als maurerische Oberbehörde für ganz Deutschland. Trotz der Anfeindungen von Seiten der strikten Observanz, ungeachtet der Erklärung des Heermeisters Carl von Södermanland, der den schwedischen Ursprung des Systemes aus Gefälligkeit gegen die siebente Provinz desavouirte, erstarb der Bund zu Kraft und Blüthe. Zinnendorfs Charakter — er starb am 6. Juni 1782 — wurde von seinen Gegnern ebenso schmählich verächtigt, als von seinen Anhängern um seiner Frömmigkeit und seines sittlichen Ernstes willen hochgefeiert. Achtungsworth um ihrer unbeugsamen Entschiedenheit willen — um so achtenswerther, weil Deutschland sich meist den englischen Annahmen feige gebeugt hat, war die Sprache der großen Landesloge in ihrem Streite mit der englischen Großen Loge (1785—1788), als diese sich als die oberste maurerische Behörde ihr gegenüber geltend machte. 1816 kam zwischen ihr und der Großen Landesloge von Schweden ein Vertrag zu Stande, durch den beurkundet wurde, daß eine Lehre, eine Abstammung, ein Geheimniß, eine Form und ein Wesen beide Bruderschaften zu Gliedern eines Körpers verbinde, den gleicher Geist und gleicher Sinn belebe. Nie hat die große Landesloge bis heute in ihrer Verfassung, ihrer Lehrart und Arbeitsweise geschwankt oder sich zu irgend einem Zugeständnisse herbeigelassen. Wie in Schweden führt der Landesgroßmeister den Namen Vicarius Salomonis. Zu den Johannisgraden kommen vier wirkliche Hochgrade, nämlich zwei schottische, die St. Johannisvertrauten und das Capitel der Auserwählten. Der Geist des Systemes ist streng christlich, nicht ohne mystische Färbung.

Die Loge de l'Amitié, welche sich in Berlin 1752 aus französischen Künstlern und Gelehrten gebildet, durch den heitern Ton ihrer Geselligkeit ausgezeichnet, seit der Aufnahme des damals in Berlin verweilenden Herzogs von York, Bruders Georgs III. von England 1765, den Zunamen Royal York angenommen hatte, constituirte sich 1796 unter Genehmigung Friedrich Wilhelms III. von Preußen als Große Loge Royal York zur Freundschaft. Ihr System, von dem frühern Lemberger Professor Fessler ausgearbeitet (siehe den Art.), fügte zu den drei Johannisgraden ursprünglich noch sechs Erkenntnißstufen, zur historischen Kenntniß der einzelnen maurerischen Systeme und zum Verständniß ihrer Mysterien. 1803 wurden dieselben auf eine reduziert und auch sonst an Fesslers Gedanken manche Veränderungen vorgenommen. Der Geist ist ein entschieden humanistischer. Diesem Systeme gehörte Fichte kurze Zeit an. Streitigkeiten mit der Großen Landesloge, die ihr die Anerkennung versagte, so wie Zerwürfnisse im Innern, in deren Folge Fessler austrat, verklärten den jüngsten Großen Loge Preußens die erste Zeit ihres Bestehens. Sämmtliche Großen Logen Preußens stehen seit 1840 unter dem Protectorate des Prinzen von Preußen, der auch seinen Sohn in jüngster Zeit ausnehmen ließ. In ihrer öffentlichen Erklärung gegen Hengstenberg vom 3. Juni 1853 versicherten die Vorsteher der drei preussischen Großlogen, daß nach ihrer Ordenslehre und ihren Statuten ihre Grundlagen specifisch christlich seien und sie demgemäß nur Christen in ihren Bund aufnahmen.

Von entschiedenem Einfluß auf die deutschen Logen war der von Adam Weishaupt,

*) Vergl. den im Pächimer Freimaurerkalender für 1822 enthaltenen Bericht des Provinzial-Großmeisters von Rettelbladt, die Stiftung und den Fortgang der Großen Landesloge von Deutschland betreffend.

Professor des kanonischen Rechts zu Ingolstadt, 1776 gegründete Illuminatenorden. Die Erkenntniß, wie Großes der Jesuitenorden durch seine scharfe Gliederung, durch seinen strengen Gehorsam und namentlich die Pflicht der gegenseitigen Beaufsichtigung für den Obscurantismus geleistet, erweckte in Weishaupt den Gedanken, durch eine Gesellschaft mit gleicher Verfassung den Zwecken der Aufklärung und des Gemeinwohles zu dienen. Seit Knigge's Beitritt wurde Weishaupt mit maurerischen Formen bekannt und verband dieselben mit seinem Systeme. Auch Bode, der das Trügerische der strikten Observanz klar durchschaut hatte und in ihr jesuitische Einflüsse zu erkennen meinte, ließ sich für den Orden gewinnen. Nach unten war es auf Beherrschung der Studirenden, nach oben auf Leitung der Staatsregierungen abgesehen, durch die Freimaurer wurde in den des Ritterspiels und der katholisirenden Ideen müden Vögen für die Aufklärung Propaganda gemacht. Der Illuminatenorden enthielt in dem 7. und 8. seiner 9 Grade Grundsätze, deren Wirkung höchst verderblich werden mußte. Die Religion wurde für Betrug erklärt, das All Gott genannt, die Auflösung des Staates in die ursprüngliche Unabhängigkeit der Familien als letztes Resultat des geschichtlichen Processes in Aussicht gestellt. Selbst Christus hat nach diesem Standpunkte nur Vernunft gelehrt, seine Lehre aber, um sie desto wirksamer zu machen, in die Hülle der Religion gekleidet. Der Grundsatz, daß der Zweck die Mittel heilige, liegt den Instructionen sämtlicher Grade zu Grunde. Schon gehörte eine Reihe bedeutender Männer dem Orden an, ohne freilich seine letzten Enthüllungen zu kennen, selbst Ernst II., Herzog von Gotha, hatte sich ihm angeschlossen, da traf ihn 1785 die Katastrophe, welche ihm die auch in Bayern verbreiteten Rosenkreuzer, namentlich der Erjesuite und Reichsvaler des Kurfürsten, Vater Brand, bereitet hatten. Die Papiere wurden mit Beschlagnahme belegt und zum Theil veröffentlicht, seine Glieder in Bayern durch Brand, in Preußen durch Wöllner verfolgt; Weishaupt fand in Gotha Aufnahme und setzte dort als Titularheferrath mit seinem Freunde Bode das Spiel in gemäßigterer Weise fort. Wenn man indessen bedenkt, daß viele seiner ehemaligen Mitglieder später in die einflussreichsten Stellungen gelangten — wir erinnern nur an den bairischen Staatsminister Grafen von Montgelas — so begreift sich leicht, wozu ein Ferment für die höheren Bildungsschichten die illuminatistischen Ideen wurden.

Der Plan des eklektischen Bundes wurde von dem Reichskammergerichtsassessor von Diethfurth zu Wehlar, einem Mitgliede des Illuminatenordens, entworfen, er reiste durch fortgesetzte Besprechungen mit Knigge und mehreren Brüdern zu Frankfurt, die gleichfalls Illuminaten waren, und trat durch das von den Provinziallogen von Frankfurt und Wehlar am 18. März 1783 erlassene Circularschreiben, das zugleich die Bundesakte bildet, in das Leben. In Kurzem erklärten mehr als 50 Logen, darunter eine in Wien und eine in Neapel ihren Beitritt. Der eklektische Bund sollte eine freie Vereinigung von Logen sein, welche im Genuße vollkommen gleicher Rechte und völliger Unabhängigkeit sich in der Bearbeitung der Johannisgrade die Wiederherstellung der echten alten Maurerei zur Aufgabe machte. Er bekannte in seinem Gesetzbuche (1801) und seinen Ritualen (1811), wie in zahlreichen Aktenstücken, das Christenthum unverhohlen als die Basis seiner Arbeiten und schloß demgemäß alle Nichtchristen von der Mitgliedschaft, wie von dem Besuche seiner Logen aus. Allein in den letzten Decennien entwickelte sich sein Humanitätsprinzip mehr und mehr zum einseitigen Humanismus, der sich über die frühere christliche Basis weit hinausstellte. Dies zeigte sich insbesondere in dem Streite zwischen der eklektischen Großloge und ihrer Tochter, der Loge Karl zum aufgehenden Lichte, der das Wesen der sogenannten Humanitätsmaureri ebenso klar beleuchtet, als das, was man in diesen Kreisen unter Toleranz versteht. Die Loge Karl, im Jahre 1817 von dem Landgrafen Karl von Hessen gegründet, hatte zu allen Zeiten eine sehr entschiedene christliche Richtung verfolgt. Diese Richtung machte sie nach ihrem Eintritt in den eklektischen Bund zum Gegenstand des Mißtrauens bei ihrer neuen Mutter. Als der Antrag: »die Aufnahme von Juden im Bunde für zulässig zu erklären und

demgemäß die Ritualien abzuändern,“ am 4. Decemb. 1843 in der Großen Loge nicht durchgeführt werden konnte — wuchs die Verbitterung gegen die Loge Carl, deren Deputirten durch ihr Votum zu diesem Resultate beigetragen hatten. Eine Reihe der kränklehsten und kleinlichsten Vandalereien wurden seitdem gegen sie verübt. Am 25. März 1844 endlich sandte die Große Loge an die Bundeslogen den Entwurf „zu einer authentischen Erklärung über das von dem ekklesiastischen Bunde seit seiner Stiftung bearbeitete Prinzip.“ In diesem Altesstücke wurde das Keimenschliche zum Prinzip erhoben, alle „con-
fessionellen Zwecke für einseitig und mit der wahren und natürlichen Bestimmung des Menschen nicht übereinstimmend“ erklärt und endlich der Mensch in seinem Streben nach Vervollkommenung ausschließlich an seine eigenen natürlichen Kräfte verwiesen. Da die Loge Carl in dieser authentischen Interpretation mit vollem Recht eine Alterirung des ekklesiastischen Prinzips, einen Angriff auf das Christenthum und einen Versuch zur Beseitigung der christlichen Lebensanschauung in dem Bunde sah, und demgemäß am 1. Juni protestirte, so wurde sie am 2. Juli in einer Sitzung, in welcher die Humanität und die Toleranz den ganzen Fanatismus ihrer Leidenschaften entzögelt, als eine eiddrückige, undankbare und ungehorsame Tochter aus dem Bunde verstoßen. Allein sofort erhoben sich für sie zwei Schwesterlogen zu Darmstadt und zu Mainz und legten nicht nur gegen den Entwurf, sondern auch gegen das gefesselte Verfahren wider ihre Schwester Verwahrung ein. In Folge der daraus entstandenen Zerwürfnisse gründeten die drei Logen unter dem Protectorate des Großherzogs von Hessen am 28. Juni 1846 einen neuen Logenbund zur Eintracht, dessen Große Loge zu Darmstadt ihren Sitz und der das Christenthum zur Basis seines Humanitätsprinzips hat. Der ekklesiastische Bund aber führte nun seine Maßregeln zu Gunsten der Juden ungehindert durch. Die Loge Carl trennte sich schon im Jahre darauf, ihre Majorität lehrte, ungedenkt der tiefen und schmachvollen Kränkungen, die sie erlitten, unter die ekklesiastische Große Loge zurück und unterwarf sich nun demselben Prinzip, gegen das sie eink um des Gewissens willen protestiren zu müssen geglaubt hatte. Die Minorität constituirte sich als selbstständige Loge und blieb dem neuen Bunde, wie ihren Grundfäden, treu.

Nur kurz können wir der Reform gedenken, welche die Große Loge von Niedersachsen zu Hamburg an der Grenze des vorigen und des gegenwärtigen Jahrhunderts durch Schröder erfuhr. Ursprünglich eine englische Provinzialloge, hatte sie den ganzen Prozeß der tellen Systemmaurerie durchlaufen. Schröder, seit 1799 deputirter Großmeister, kam durch das Studium der englischen Mauterei zu der Ueberzeugung, daß dieselbe nicht aus einem Orden, sondern aus der englischen Masonenzunft erwachsen sey, daß darum ihr Wesen vollständig in den 3 Johannisgraden beschlossen und alle höhern Grade verderblich seyen; daß die Loge nur den Menschen als Menschen betrachte und ihn zur Selbstvervollkommenung anreizen solle. Damit war denn das Prinzip des Humanitarismus schon von vorn herein so präcis formulirt, wie es dem ekklesiastischen Bund erst 61 Jahre nach seiner Gründung gelang. Die Schröder'sche Auffassung fand in Norddeutschland, wo noch manche isolirte Logen bestanden, große Anerkennung und Verbreitung. Von der Hamburger Großen Loge wurde die Zulassung der Juden zuerst ausgesprochen — und dieß war gewiß von ihrem Standpunkte aus nur consequent.

Außer den genannten 6 Großlogen bestehen in Deutschland noch drei, nämlich die Landesloge von Sachsen, die Große Loge des Königreichs Hannover und die zur Sonne in Bayreuth. In Italien, Oestreich und Rußland ist die Mauterei spurlos vernichtet; in Spanien besteht sie in Geheim, in Portugal sind vier Große Logen thätig, in Dänemark, Belgien und Holland ist sie sehr verbreitet. Sehr blühend ist ihr Zustand in Amerika, und besonders in den vereinigten Staaten, in denen man allein gegen 1100 Logen zählt. In Australien haben die Engländer gegen 200 Logen gegründet. Sonst findet man in Asien und Afrika deren meist nur in den Niederlassungen der Europäer: in Hindostan, auf dem Cap, in Algerien. Ob in Persien, wie behauptet wird, wirklich 50,000 Maurer sind, möchten wir bezweifeln. In der Türkei sollen auch vereinzelte Logen bestehen. Die

Unzulässigkeit der Aufnahme von Juden wird nur noch von den Großen Logen von Schweden, Dänemark, Preußen und Darmstadt festgehalten.

Die Freimaurerei schwankt in dem ganzen Verlaufe ihrer geschichtlichen Entwicklung zwischen zwei entgegengesetzten Polen: sie hat ebensosehr dem Obscurantismus, als der leichtfertigen Aufklärerei gedient. Dieses Schwanken weist auf eine Unfähigkeit ihres Prinzips hin, sich mit positiver Kraft beider Extreme zu erwehren. Worin besteht nun eigentlich ihr Princip? Eine Fraction weist uns auf die ursprüngliche Geselligkeitsmaurerei in England und ihre alten Pflichten vom Jahre 1723: in dem Ueberschreiten dieser alten Landmarken findet sie den Grund aller Verirrungen. Wir behaupten, daß das Einhalten derselben eine reine Unmöglichkeit war. Eine Gesellschaft, wie jene im Anfange des vorigen Jahrhunderts in England, die auf der einen Seite nichts beabsichtigt als eine treue, herzliche und hülfreiche Gemeinschaft von Gliedern verschiedener Confectionen, auf der andern Seite aber sich hinter das eiblich besiegelte Geheimniß symbolischer Gebräuche verhüllt und auf eine hierarchisch-aristokratische Verfassung stützt, leidet von vorn herein an einer sehr fühlbaren Incongruenz der Form und des Inhaltes, wird daher die Erwartungen eben so sehr spannen, als täuschen, und dadurch den tieferen Geist, der etwas Reelleres sucht als bloße Geselligkeit mit ihren Festmahlen, Toasten und leeren Prunk, treiben, der vielverheißenden und doch so wenig bietenden Form einen entsprechenden Inhalt zu geben. Aus diesem Bedürfnis erwuchsen in einem dem Mysticismus obnehin zugewandten Zeitalter die höheren Grade und zeigten in der Mannigfaltigkeit ihrer Capitel und Systeme eine buntschwedige Musterkarte aller Verirrungen und Thorheiten, deren der menschliche Geist in den Irrgewinden eines falschen Mysticismus fähig ist. Diese Aufschreitungen der Ordensmaurerie mußten von der andern Seite eine Reaction hervorrufen, die bei dem Mangel eines wirklich lichtvollen, inhaltreichen und maßgebenden Grundprinzips nothwendig von dem entgegengesetzten Extreme ausging. Die reine Menschlichkeit, dieser ganz abstracte, aller concreten Bestimmungen entkleidete Gattungsbegriff, mit den ebenso allgemeinen Kategorien Gott, Tugend, Unsterblichkeit, deren nähere Bestimmung im deistischen oder pantheistischen Sinne der persönlichen Auffassung jedes Einzelnen anheingegeben blieb, wurde unter den Einflüssen der neueren Literatur seit dem Ende des vorigen Jahrhunderts der Gemeinplatz, auf welchem die sogenannte Humanitätsmaurerie sich tummelte. Dabei ging man von der durch die Wissenschaft seitdem längst zerstörten Fiction aus, daß unter den Menschen nur der Glaube trenne, in der Moral, die man in höchst possierlichem Pleonasmus bisweilen als eine »reine« bezeichnete, herrsche durchgängige Uebereinstimmung. Man darf nur die Fluth maurerischer Festreden, Circulare und Pieker, welche jedes Jahr bringt, flüchtig überschauen, um sogleich die Ueberzeugung zu gewinnen, daß die herrschende Strömung des maurerischen Lebens nach dieser Richtung geht und die oberflächlichste Lebensanschauung mit düsterhafter Selbstzufriedenheit vertritt. Der Verfasser hat nicht wenige Maurer dieses Schlages kennen gelernt, denen die Loge ihre Kirche vollkommen entbehrlich machte, und als ihnen zuletzt auch jene verleidet wurde, hatten sie gelernt, sich mit noch weniger zu begnügen, als ihnen der Humanitätscultus zu bieten vermochte, nämlich mit gar nichts. Gerade diese Richtung hat den religiösen und confessionellen Indifferentismus wirksam gefördert und Segnern, wie Hengstenberg und Eder, die schärfsten Waffen in die Hände geliefert. Wie Dafen tauchen in dieser Wüste einzelne Logen Deutschlands auf, in denen ein besserer Geist waltet. Auch hier geht man vom Humanitätsprinzip aus, aber in der richtigen Erkenntniß, daß echte Menschlichkeit nicht eine leere Abstraction, sondern eine concrete lebendige Frucht des Christenthums ist, in welchem allein die menschliche Natur ihre Bestimmung allseitig zu realisiren vermag*),

*) Vergl. Hundeshagen, Ueber die Natur und die geschichtliche Entwicklung der Humanitätsidee in ihrem Verhältniß zu Kirche und Staat. Berlin 1833. Auch der Verf. dieses Aufsatzes hat vor 11 Jahren diesen Gedanken in seiner unmittelbaren Beziehung auf Maurerei

gründen sie die Humanität auf jene allgemeine christliche Lebensanschauung, wie sie allen einzelnen christlichen Confessionen zu Grunde liegt. Was Fengerberg gegen diese Richtung eingewandt hat, wird durch die einfache Gegenbemerkung entkräftet, daß diese Logen, wenn auch vom christlichen Geiste geleitet, doch weder eine Kirche, noch ein kirchlicher Verein oder gar ein Conventikel sind. Daß in Folge der Einflüsse, die sie in solchen Kreisen erfuhren, manche Indifferentisten wieder für ein lebendiges Christenthum erwärmt wurden und das Bedürfniß empfanden, sich dem kirchlichen Leben ihrer Confessionen thätig anzuschließen, darf der Verfasser aus manchen Erfahrungen öffentlich um so unbefangener bezeugen, als er seit 9 Jahren außer aller Beziehung zu der Freimaurerei steht. Auch muß er dankbar bekennen, daß er in diesen Kreisen nicht nur mit ausgezeichneten christlichen Persönlichkeiten — er nennt beiseitehalber nur den seligen Dr. Joh. Friederich v. Meier — in Berührung gekommen ist, sondern auch Freunde gefunden hat, die ihm selbst nach seinem Ausscheiden ihre Treue bis zur Stunde bewährt haben. Aber theils finden sich solche Logen gewiß nur vereinzelt in Deutschland, theils dürfen sie nur bei wenigen Großen Logen auf Schutz und Duldung rechnen und haben wegen ihrer Stellung zur Judenfrage die gebüßigten Verdächtigungen zu erfahren; theils blickt auch in ihnen die Mehrzahl oft nur den Schweiß um wenige von ihrer Idee begeisterte Persönlichkeiten, mit deren Abtreten die kurze Blüthezeit unwiderbringlich dahin ist. Wir wüßten unsrerseits nur einen Gewissensgrund, der einen Geistlichen, wenn er sonst Neigung hat, abhalten könnte, einer solchen Gemeinschaft anzugehören, nämlich den mit der Ausnahme und den Beförderungen verbundenen Eidswur, den selbst der durchaus humanitarisch gesinnte Schröder in Hamburg als eine das sittliche Gefühl verletzende Unwürdigkeit bei seiner Reform ausgeschlossen hat, und der nichtobesoweniger noch immer selbst von den Systemen festgehalten wird, die sich specifisch-christlich nennen.

Der brüderliche Beistand, dessen hülfreiche Leistungen bisweilen großartig und bewundernswürdig sind, läuft leicht Gefahr, zur kleinlichen Intrigue zu werden, wenn er durch Verwendung und Einfluß die geistige Mittelmäßigkeit im Leben fördert und das meist außer dem Bunde stehende Talent dadurch zurückdrängt. Ueberhaupt darf die Freimaurerei im Ganzen und Großen als die Repräsentantin der jetzt herrschenden Durchschnittsbildung gelten, die mit den edleren und tiefergehenden Bildungstrieben der Nation nicht mehr gleichen Schritt zu halten vermag. Selten wird man daher in ihr eigentliche wissenschaftliche Notabilitäten (z. B. Gieseler und Dräseke), häufiger schon Literaten und Publicisten, vorherrschend den begüterten Mittelstand besonders den Beamtenstand, (namentlich auch Offiziere und evangelische Geistliche), antreffen.

Im Jahre 1852 hat Edert, der Redacteur der freimüthigen Sachsenzeitung, in seiner der sächsischen Ständeverammlung übergebenen Schrift: „Der Freimaurer-Orden in seiner wahren Bedeutung, Dresden,“ diesen angeklagt, vermöge seines seinen Organismus als Geheimbund, die Revolutionen gegen Kirche, Staat und Eigenthum seit drei (?) Jahrhunderten vorbereitet, vollführt und geleitet zu haben. Allein gerade um der Zusammensetzung der Logen willen wird die revolutionäre Propaganda in Deutschland wenigstens von dieser Seite her sich keine Unterstützung versprechen dürfen; einzelne Aeusserungen, welche Edert für das Gegentheil gesammelt hat, sind theils überschwängliche Phrasen professionsmäßiger Redseligkeit, bei denen das Herz nicht wußte, was die Lippe sprach, theils gehören sie, wo ihnen ein wirklicher Ernst zu Grunde lag, zu den sehr seltenen Ausnahmen, welche keine Regel begründen können. Im Allgemeinen kann man annehmen, daß der Liberalismus des Publikums, welches sich in der Freimaurerei vereinigt, da seine Grenze findet, wo die Sicherheit des Besizes und der ruhigen, behäbigen Lebensgenusses zweifelhaft wird.

Auch im Kampfe gegen Obscurantismus und Jesuitismus hat man den Einfluß der

Humanitätsmaurererei viel zu hoch angeschlagen: die schädlichen Tendenzen der Zeit können nur durch die lebenskräftige Macht der entgegengeetzten positiven Prinzipien überwunden werden; schwankende, in ihrer vagen Allgemeinheit nichtsagende Richtungen werden höchstens unbestimmte Sympathieen oder Antipathieen verbreiten, aber ihre Thätigkeit reicht weder zum Bau, noch zum Siege nachhaltig aus.

Im vorigen Jahre hat Hengstenberg in seiner Schrift: die Freimaurerei und das evangelische Pfarramt, 3 Theile, Berlin 1854–55, die Unverträglichkeit beider nachzuweisen versucht. Manches, was er gegen das Institut gesagt, ist leider nur allzu wahr und wird auch durch unsere Darstellung bestätigt, aber abgesehen von dem verletzenden Tone und den vielen Uebertreibungen, hat er auch dadurch der Wirksamkeit seiner Schrift wesentlich geschadet, daß er an mehreren Stellen deutlich die Absicht verräth, durch seine Beweisführung die dem Orden angehörigen Geistlichen in den Augen der kirchlichen Behörden und Visitatoren zu verdächtigen und gegen dieselben Verbote und Einschränkungen zu veranlassen. Unseres Erachtens hat keine kirchliche Behörde das Recht, auf die Denunciationen Einzelner hin den Geistlichen die Theilnahme an einem Institute zu verwehren, das der Staat unter die Garantie und den Schutz seiner Gesetze stellt. Die Frage, ob es recht sey, sich einer solchen Verbindung anzuschließen, muß der Gewissensprüfung des Einzelnen anheimgegeben werden. Im Munde des kirchlichen Superintendentes und Visitators ist sie ein unprotestantischer und unevangelischer Eingriff in die Gewissensfreiheit des Pfarrers.

Literarische Nachweise, außer den bereits gegebenen, können wir uns um so sühlicher ersparen, da ein besonderer Katalog der einschlägigen Literatur in Klopß, Bibliographie der Freimaurerei, Frankfurt a. M. 1844, besteht, der die bis zu diesem Jahre erschienenen Schriften in 5381 Nummern mit kritischem und systematischem Sinne geordnet hat.

Georg Eduard Stieh.

Freistätte, s. Asyl.

Freunde, s. Quäder.

Freylinghausen, Johann Anastasius (geb. den 2. Dec. 1670, gest. den 2. Febr. 1739), ist einer der bedeutendsten aus dem Kreise trefflicher Männer, die von Spener's Ideen und Anfängen einer Regeneration des protestantischen Kirchenlebens nicht los so, wie viele Andere, lebendig ergriffen wurden, sondern die, vom edelsten Eifer erfüllt, selber Hand anlegten und jene Ideen in rastloser Thätigkeit und in der Form organisirten Zusammenwirkens zu realisiren für ihre Lebensaufgabe erkannten. Voran steht unter diesen der Stifter des Haller Waisenhauses, August Hermann Francke, aber ihm stand wieder keiner so nahe, als Freylinghausen, der, als er 1715 Francke's einzige Tochter heimführte, von da an kaum mehr inniger mit ihm als seinem Schwiegervater verbunden seyn konnte, als er es schon zwanzig Jahre zuvor als dessen Schüler, Freund und Gehülfe gewesen war. Für das, was der Pietismus für seine Mission anah, bot auch in Halle das allergünstigste Arbeitsfeld dar; er fand sowohl an der auf Spener's Vertrieb gestifteten Universität, als im Waisenhause, dieser Frucht des Glaubens und der mermüthlichen Liebe Francke's, eine Heimath, deren Bedeutung gerade durch seine und einer Mitarbeiter dreifache Stellung als Universitätslehrer, als Prediger und Seelsorger der Gemeinde und als Lehrer am Waisenhaus und Pädagogium eine ungemein große wurde. Denn hiedurch ward es möglich, daß derselbe Geist eines lebensvollen und herzenswarmen Christenthums auf eine Masse von Menschen aller Classen einheitlich wirkte; namentlich die heranwachsende Generation vom adeligen Junker bis zum ärmsten Waisentnaben, vom Candidaten des Predigamtes bis zum ABC-Schüler herab war aus der dumpfen Luft einer freitsüchtigen Rechtgläubigkeit, wie sie Hörsäle und Kirchen erfüllte, so wie aus der Barbarei der damaligen lateinischen und deutschen Schulen in eine Atmosphäre gerückt, die wenigstens damals eine freie und frische war, daher denn (auch an andern Orten, z. B. in Tübingen) gerade unter der studirenden Jugend der Pietismus zum Theil seine frühesten und eifrigsten Anhänger gefunden hat. Für die jungen

Theologen aber hatte jene Vereinigung verschiedener Aemter in den Personen Frands's und seiner nächsten Freunde noch die besondere, weitreichende Folge, daß die Jünglinge hier gleich einen Blick in den ganzen Umfang des praktischen Kirchendienstes thun konnten, ja, wie die ärmeren Studirenden Freitische erhielten, so auch von ihnen schon Dienste geleistet wurden, die ihnen zur trefflichsten Vorübung gereichten. Wie viel geschah für die Katechese in jenen Anstalten; wie kam das fleißige Unterrichten im Waisenhause den künftigen Inspectoren der Schulen so wohl; wie nuzte sich an der wahrhaft seelsorgerlichen Pädagogik, die im Waisenhaus und Pädagogium im Gange war, bei den jungen Männern ein seelsorgerlicher Sinn ausbilden; wie wirkten die Predigten der Vorsteher und die homiletischen Uebungen und Censuren, die dort ihren Ursprung haben, so wohlthätig auf die künftigen Prediger! Und selbst für solche Zweige, die wohl vorher schon in der Kirche vorhanden waren, aber von der theologischen Gelahrtheit als tief unter ihr stehende Nebensache gering geachtet und keiner besondern Sorgfalt gewürdigt wurden, wie der Gesang, fehlte es nicht an treuer Pflege. Als derjenige nun, zu welchem sich diese verschiedenen Einwirkungen des Pietismus aus das praktische Kirchenleben, also auch seine Bedeutung für die praktische Theologie am meisten vereinigt und noch getragen von der ganzen ersten Liebe; die jene Blüthezeit des Pietismus auszeichnet, unserm Blicke darstellen, darf zuverlässig Freylinghausen gerühmt werden. Am weitesten bekannt ist er wohl in seiner Eigenschaft als Dichter. An poetischer Gabe, an Feinheit und Geschmack im Ausdruck, an Wärme des Gedankens geht er entschieden Allen voran, die im Kreise des deutsch-lutherischen Pietismus als Dichter aufgetreten sind, wenn gleich auch seine Lieder weit nicht alle denselben Werth haben. Jene Vorzüge ruhen aber nicht sowohl auf einer sehr reichen eignen Production an poetischen Gedanken, an neuen Anschauungen, frappanten Bildern u. dgl., als vielmehr darauf, daß seine Lieder überall von Schriftworten und Schriftanschauungen durchflochten, ja gesättigt sind, und doch wieder ist er zu sehr selbst Dichter, als daß sie jemals nur bloßen biblischen Reimerei würden, was sie selbst dann nicht sind, wenn sie förmliche Bearbeitungen eines biblischen Textes (z. B. Ps. 23. 26. 51, 12. Jes. 9, 6. Ap. G. 4, 12.) seyn sollen. Schamelius, der Liedercommentator, nennt ihn den »schriftreichsten«. Wir nennen von seinen etlich' und vierzig Liedern die folgenden als die bedeutendere Hälfte: Jehovah ist mein Hirt und Hüter ꝛ. Wer ist wohl wie du ꝛ. Jesus ist kommen, Eruch ewiger Freuden ꝛ. Mein Herz gib dich zufrieden ꝛ. Geduld ist noth, wenn's übel geht ꝛ. Die Nacht ist hin, mein Geist und Sinn ꝛ. und der Pendant zu diesem Morgenliede das Abendlied: Der Tag ist hin, mein Geist und Sinn ꝛ. Herr und Gott, der Tag' mit Nächten ꝛ. Gib die Weisheit meiner Seele ꝛ. Auf, auf mein Geist, auf, auf, den Herrn zu loben ꝛ. Du Herrscher aller Welt, dem alle Seraphinen ꝛ. Es ist in keinem Andern Heil ꝛ. Ein Kind ist uns geboren hent ꝛ. So ist denn nun die Hütte aufgebaut ꝛ. O Lamm, das keine Sünde je beledet ꝛ. O Lamm, das meine Schuldenlast getragen ꝛ. Du sel'ger Geist, der du von Gott ausgehst ꝛ. Schaff in mir, Gott, ein reines Herz ꝛ. Mein Geist, o Herr, nach dir dich sehnet ꝛ. Der du bist A und O ꝛ. Unerforschtes Lebenssonne ꝛ. — Die Bedeutung Freylinghausens für das Kirchenlied beschränkt sich aber nicht auf seine eignen Poesieen, sondern knüpft sich vornehmlich an die von ihm besorgte Herausgabe des Haller Gesangbuchs, dessen erster Theil 1704, der zweite 1713 erschien und das oft hernach (der erste Theil schon im Jahr nach seinem Erscheinen wieder aufgelegt wurde. (Der Titel ist: Geistreiches Gesangbuch, den Kern alter und neuer Lieder, wie auch die Noten der unbekannten Melodien enthaltend ꝛ.) Er motivirt dieses Unternehmen in der Vorrede damit, daß »es allemal ein Zeichen einer sonderbaren Gnade, damit Gott sein Volk heimgesuchet hat, gewesen sey, wenn und wo der Mund der geistlich Unmündigen und Säuglinge in Psalmen und Lobgesängen übergoßsen ist«; und nachdem dieser Satz mit einer Reihe historischer Belege erhärtet ist, fährt er fort: »Nachdem Gott von einigen Jahren her die Predigt der Buße und das Evangelium insonderheit in unserm Deutschland, auf's Neue kräftig erschallen lassen, und

dieselbe mit nicht geringer Frucht versiegelt hat (welches nicht erkennen, oder auch nicht erkennen wollen, eine Anzeige einer höchst gefährlichen Blindheit ist), so hat er auch vielen seiner Kinder und Knechte ein neu Lied in ihr Herz und ihren Mund gelegt, ihn damit zu preisen &c.“ Wie aber die in Parenthese stehenden Worte bereits einen polemischen Seitenblick vorstellen, so hat das Gesangbuch selbst einen widrigen Streit hervorgerufen, in dem sich jedoch Freylinghausen selbst nur dadurch betheiligte, daß er in der Vorrede zum zweiten Theil die gegnerischen Vorwürfe zu entkräften suchte, während Andere in Flugschriften sich seiner schon lange zuver angenommen hatten. Die Anklagen, wie sie später etlichen diis minorum gentium selbst von Valentin Pöschel erhoben wurden, liefen darauf hinaus, daß Quäkerisches, Chiliasmisches, ja Deistisches (!) darin zu finden. Die historische Bedeutung dieses Gesangbuchs liegt darin, daß der Ton subjectiver Andacht, der dem Pietismus zu eigen gehört, und zwar mehr, als selbst Paul Gerhard den Dichtern der Reformationszeit gegenüber subjectiv ist, hier als gleichberechtigt neben dem alten Liedern angehörigen Objectivismus auftritt und mit diesem in die Kirche selbst sich einführt. Denn das Gesangbuch sollte nicht den Conventikeln, sondern der Kirche dienen; und so tritt zum erstenmal hier mit Bewußtseyn eine Vereinigung von Altem und Neuem in der Geschichte der Hymnologie auf — ein Verfahren, das bekanntlich auch in unsern Tagen von den modernen Epigonen jener alten Orthodoxen ebenso angefochten ist. — Neu aber war in jenem Gesangbuche der musikalische Theil noch in höherm Grad als der poetische, und gegen jenen wäre eher mit Grund etwas zu sagen gewesen. Wohl größtentheils von Freylinghausen selbst, der ein guter Musiker war, aber ohne Zweifel auch von andern »christlichen und erfahrenen Musici« hier selbst« (s. Vor.) führen nämlich jene vielen neuen Melodien her, deren Charakter man durch den Namen »menneertartigen Andacht« nicht unrichtig bezeichnet hat, die sich durch ihren meist reiheligen mit vielen punktirten Noten versehenen Takt, durch die hüpfende und oft zu weitem Stimmumfang herunkommende Bewegung der Melodie (z. B. in der Mel. die lieblichen Blide &c.) vom kleinen a bis in's zweigestrichene e; in andern vom eingestrichenen c bis in's zweigestrichene g), durch häufige Verschnörkelung der Hauptstimme und ungeeignete Figurirung des Basses, durch manche rein instrumentenmäßige Stimmlührung (z. B. Was Dein Gott thut, ist alles gut, Mel. A moll) nicht eben vorthellhaft von den alten Melodien unterscheiden. Aber Sangeslust blüht aus diesen Melodien heraus, wie Lebenslust aus fröhlichen Kinderangen, und es ist, als habe sich diese Lebenslust, für die der Pietismus sonst nicht viel Rücksicht bewies, dafür in diese seine Melodien geflüchtet. Merkwürdiger Weise finden wir aber neben diesen bereits ältern Melodien, die ursprünglich einen bewegteren Rhythmus hatten, gestreckt zu dem gleichmäßigen Rhythmus der spätern Zeit (so z. B. die Mel. Jesus meine Zuversicht, Ausg. v. 1705. I. S. 888.) Als Katechet und Pädagog nahm Freylinghausen an allen den Arbeiten Theil, die zur Hausordnung in den Franke'schen Anstalten gehörten. Seine Katechesen wurden allgemein zahlreich besucht; selbst Frauen schämten sich nicht, unausgefordert seine Fragen zu beantworten, wie Kinder. Eine besondere Erwähnung aber verdient seine »Grundlegung der Theologie,« zuerst erschienen 1703, in zweiter Auflage schon 1705 und hernach oft wieder aufgelegt, 1734 von J. H. Orischow in's Lateinische übersetzt. Wie nämlich Spener durch seine catechetischen Tabellen und seine catechetische Bearbeitung des einen lutherischen Catechismus dem durch ihn in's Leben gerufenen besseren Religionsunterricht in der Volksschule und kirchlichen Kinderlehre eine werthvolle Grundlage gegeben hatte, so that das genannte Werk Freylinghausens denselben Dienst für höhere Lehranstalten, da es zunächst für das Pädagogium in Halle bestimmt war; es ist das erste Religionslehrbuch für Gymnasien und hat damit eine Literatur eröffnet, die noch heute an ihrer Aufgabe nicht ohne Mühe zu arbeiten hat. Für den Standpunkt jener Zeit hat Freylinghausen diese Aufgabe — den Mittelweg zwischen theologischer Wissenschaft und populärer Schriftkenntniß zu finden — sehr befriedigend gelöst; er gibt Theologie, aber doch nur die »Grundlegung,« d. h. in seinem Sinne, die Elemente der

selben, wie sie der wissenschaftlichen Bildung und dem vorgerückteren Denken der Schüler auf der bezeichneten Stufe angemessen sind. Wäre das Buch nicht schon vor der Blüthezeit Christian Welfs erschienen, man würde oft versucht seyn, die Definitionsweise mit Einflüssen von dorthier in Zusammenhang zu bringen, wie sich später der Einfluß Welfs trotz dem Antagonismus zwischen seiner Philosophie und dem Pietismus auch bei Anhängern der letzteren unverkennbar zeigt. Als ein höheres wissenschaftliches Talent gibt sich Freylinghausen auch in diesen Werke nicht zu erkennen, aber für den Zweck des Buches war die große Klarheit, Uebersichtlichkeit und biblische Gründlichkeit, die es zeigt, von größerem Werth als wissenschaftliche Selbstständigkeit. Ueberall tritt die praktische Richtung bestimmt hervor, wie schon der Titel die Anwendung der Glaubenslehren »zum thätigen Christenthum wie auch evangelischen Trost« als Tendenz des Buches neben dem »deutlichen Vortrag derselben aus Gottes Wort angibt.« Das hinderte aber nicht, daß das Buch von Männern wie Rambach, Baumgarten u. a. als Leitfaden selbst für akademische Vorlesungen gebraucht wurde. Später veranstaltete Freylinghausen einen Auszug aus obigem Werk unter dem Titel: »Kurzer Begriff der ganzen christlichen Lehre,« und um auch den Anfängern einen Dienst zu leisten, ließ er eine kleine lateinische Arbeit unter dem Titel: »Ordnung des Heils in Fragen und Antworten« drucken. — Blicken wir noch auf die homiletische Thätigkeit des Mannes, so war er es, der auf den Wunsch der theologischen Fakultät zu Halle den Kandidaten homiletische Vorlesungen hielt und damit Predigtübungen verband, — ein Zweig akademischer Thätigkeit der, so klar seine Nothwendigkeit ist, doch erst von Halle aus in den Kreis der theologischen Vorbildung eintrat. Jener Auftrag war aber die Folge des Beifalls, den Freylinghausen seine Predigtweise fand. Sie hatte mit der Spener'schen und Frand'schen die biblische Einfachheit, die praktische Tendenz bei aller Lehrhaftigkeit gemein; Frand selbst aber nahm eine Eigenthümlichkeit seines Freundes wahr, die er in der Vergleichung ausdrückte: »während seine eignen Predigten einem Plazregen gleichen, so die von Freylinghausen wie ein sanfter, aber anhaltender Regen.« Die Vergleichung trifft freilich nicht ganz; wenigstens was Frand anbelangt, so leidet, was von seinen Predigten bekannt ist, an einer ähnlichen Trockenheit in der Form, wie auch die von Spener und es muß wohl das Gewaltige, der Posaunentönen, der seinen Predigten nachgerühmt wird, wesentlich durch den Vortrag bedingt gewesen seyn (ähnlich, wie dem sel. Storr in Tübingen von denen, die ihn noch hörten, eine hinreißende Beredsamkeit nachgerühmt wird, was man beim Lesen seiner gedruckten Predigten kaum begreifen kann.) Bei Freylinghausen wäre dagegen eher zu erwarten, daß das poetische Talent sich auch in höherem Schwung der Rede geltend machen werde; allein hier war diesen Männern allen der didaktische und sittliche Zweck der Predigt so sehr die Hauptsache, daß die klassikerische Kultur der Form ihnen ferne lag; und so sehr man wünschen möchte, daß Freylinghausen seine Poesie auch zum Schmuck der Rede hätte mitwirken lassen, so sehr verdient er doch alle Ehre, daß er der Versuchung so vollständig entging, die poetischbegabten Predigern so nahe liegt, auch auf der Kanzel über der schönen Form, über dem Silberreichthum die Prosa der einfachen Wahrheitsgedanken zu verkürzen. Die Männer, die durch »ernstliche Predigten,« wie der terminus für sie hieß, wirksam seyn wollten, dachten nicht daran, sie durch Blumenschmuck erst plausibel zu machen. Auch daß er in seine Predigten keine Verse von eigener Arbeit einlegte, zeugt von seiner Bescheidenheit, wie übrigens die älteren pietistischen Prediger dies überhaupt auch mit fremden Poesien viel seltener thaten als die späteren. Das poetische Element ist vielmehr nur dadurch vertreten, daß er (wenigstens in seinen Epistelpredigten, 1. Aufl. 1728., der einzigen Sammlung eines Peristepen-Jahrgangs von ihm) je nach dem Exordium einen Vers anfügen läßt; die Predigten selbst sind desto reicher mit Bibelstellen ausgestattet. Seine Themen sind sehr einfach und kunstlos, aber sie haben auch nicht das Schwerfällige und Geschmacklose, was die Themenbildung der ihn vorangehenden und nachfolgenden Zeit nicht zu ihrem Vortheil kennzeichnet. Außer den genannten Epistelpredigten sind noch

3 Pfingstpredigten (1728), ein Band Bußpredigten (1734), etliche Casualpredigten und Katechismuspredigten von ihm erschienen. — In Betreff seiner pädagogischen Thätigkeit bemerken wir nur, daß er schon bei seiner Uebersiedlung aus seiner Heimath nach Halle drei Knaben mitbrachte, die er zuvor schon unterrichtet hatte, und die nun die ersten Schüler des Pädagogiums wurden.

Schließlich geben wir noch die Data seines äußern Lebens und was über seine Persönlichkeit sich daran anknüpft. Sein Geburtsort war Sandersheim im Wolfenbüttel'schen; sein Vater Bürgermeister und Kaufmann. Die Erziehung, welche er zumeist von seiner Mutter genoss, war streng religiös, aber gesellig, was er jedoch trotz den daran haftenden Mängeln als eine Quelle vieler Bewahrung und Zucht dankbar erkannte. Seine Schulbildung empfang er zu Einbeck; 1689 bezog er die Universität Jena, wo er durch einen Stubengenossen, Honoyer, veranlaßt wurde, einmal nach Erfurt zu gehen, um Breithaupt und Frände zu hören. Dies war die Veranlassung, daß er mit Beiden alsbald in nähere Beziehungen trat; er ging nach Erfurt, und 1691 mit Frände nach Halle. Nach Vollenbung seiner Studien war er kaum ein Jahr zu Hause, als ihn Frände bereits wieder nach Halle einlud, um ihn als Predigamt-Gehülfen bei sich zu haben. Wie er aber in dieser Eigenschaft mit Treue und Erfolg diente, so ward er auch für Frände's übrige ausgebreitete Thätigkeit in allen Zweigen dessen rechte Hand (Frände pflegte ihn selbst so zu nennen), rückte trotz dem anfänglichen Widerspruch der Gemeindebeamten zum Adjunctus vor und ward nach Frände's Tod (1727) dessen Nachfolger als Pfarrer zu St. Ulrich, als Scholarch des Gymnasiums und als Direktor sämmtlicher Frände'schen Stiftungen, letzteres in Verbindung mit Frände's Sohn. Die Tochter Frände's, Johanne Sophie Anastasia, die er einst aus der Taufe gehoben und mit der er in seinem 46. Lebensjahre sich verheirathete, gebahr ihm drei Kinder; sein Sohn, Gottlieb Anastasius, machte seinem Namen als Scholarch und akademischer Lehrer alle Ehre. Seine Persönlichkeit imponirte weniger, als Frände's muthiges, unternehmendes, unverwundlich heiteres Wesen; Freylinghausen war still, bescheiden, lieber in Schatten sich stellend als irgendwo in den Vordergrund tretend; jedoch fehlte es ihm da, wo er Gewissenshalber ein freies Wort zu reden hatte, nicht im mindesten an Muth, wie er dies bei seinem Besuche auf dem Jagdschlosse Wusterhausen, wohin ihn König Friedrich Wilhelm I. sehr gnädig eingeladen hatte, dadurch bewies, daß er dem König an offener Tafel das Barbarische und Sündhafte der beliebten Parforce-Jagden ernstlich zu Gemüthe führte, freilich ohne Erfolg. Seine große Uneigennützigkeit leuchtet unter Andreem daraus hervor, daß er, der in Halle bis zu Frände's Tod keinerlei fixes Einkommen bezog, dennoch jeden Ruf auf einträglichere und ehrenvolle Stellen beharrlich ablehnte, um die Arbeitslast mit Frände zu theilen, was er immer für eine besondere Gnade Gottes hielt. Vom Jahr 1728 an kränkelte er in Folge wiederholter Schlaganfälle, bis er zwölf Jahre nach Frände diesem in die Ewigkeit folgte. Neben Frände's Grab ward auch seinen Gebeinen die Ruhestätte bereitet.

Ausführlichere biographische Arbeiten über ihn finden sich in folgenden Schriften: Freylinghausens Ehrengedächtniß, Halle 1740. Nachrichten von dem Charakter und der Amtsführung rechtschaffener Prediger und Seelsorger, 5. Bd. Halle 1777. S. 188. — Frände's Stiftungen, eine Zeitschrift von Schulze, Knapp und Niemeier, 2. Bd. 1794. S. 306 (und sonst mehrfach in dieser Zeitschrift). H. Döring, die gelehrten Theologen Deutschlands I. S. 439 f. Wegels Lebensbeschreibung der berühmtesten Niederbichter IV. S. 145. L. Pasig, in Knapp's Christoterpe 1852. S. 211. Koch, Geschichte des Kirchenlieds (1. Aufl.) S. 235. Palmer.

St. Fridolin (Fridolt). Die im 10. Jahrhundert von Valtherns (Walter), Mönch in Sädlingen, verfaßte Biographie Fridolin's kann nach Rettberg „unmöglich als sichere historische Quelle gebraucht werden,“ wird jedoch auch von gelehrten Katholiken nicht aufgegeben. Der beste Abdruck derselben findet sich in Mone's Quellenammlung der badischen Landesgeschichte. Sonst haben wir Nichts über ihn; es bleibt selbst das

Jahrhundert desselben ungewiß, je nachdem man annimmt, daß sein Zeitgenosse Othmar I. oder II. war, jener gestorben 511, während dieser erst 656 Herr des ganzen Frankenreichs wurde. Doch wäre jener noch eher zulässig.

Von hoher keltischer Geburt soll er dem Ruhm, der seiner Predigt auf den brittischen Inseln folgte, nach Gallien entflohen seyn. In Poitiers feuerte er Klerus und Volk erst wieder zur Verehrung ihres St. Hilarius an, er brachte die in der Völkerwanderung verschütteten Reliquien desselben wieder an's Licht und baute ihm eine Kirche. Walter läßt ihn nun ganz durch den Eifer für die Verehrung dieses Heiligen und durch dessen Erscheinungen geleitet werden. So soll er auch »der erste Apostel Alesmaniens« geworden seyn. Zuerst gründete er (Kettberg bezweifelt es stark) an der Mosel ein Hilariuskloster zu Helera, was nach Dompereß Holzger wahrscheinlich Elre, jetzt Eller ist, dann einige Hilariuskirchen im Elsaß. Indem er die ihm in der Vision von Hilarius angewiesene Rheininsel suchte, kam er nach Ehur, und nach einer späteren Legende nach Glarus, wo er einen Todten erweckte. Daher ist er auch Titularpatron und das Wappen dieses Kantons; unrichtig wird er im Kleide des damals im Abendland wenig bekannten Benediktinerordens abgebildet; Kloster Säckingen aber führt den Heiligen mit einem Gorippe in der Hand als Wappen. Endlich fand er zwischen Schaffhausen und Basel die Rheininsel und gründete darauf eine St. Hilariuskirche und das Frauenkloster Säckingen, woselbst er, nachdem der Rhein auf sein Gebet ein anderes Bett gebildet, den 6. November starb, daher an diesem die Kirche seiner gedenkt. Nach Kettberg ist die Legende verfaßt, um das Eigenthum des Klosters auf die Rheininsel zu versetzen und seine Reisen wurden ihm zugeschrieben, um in ihm für verschiedene Hilariuskirchen einen ehrenwürdigen Stifter zu nennen. Das Nähere siehe: Hefele, Gesch. der Einführung des Christenthums im südwestl. Deutschland, bes. Württemberg, Tübingen 1837 S. 243 ff. u. Kettberg, Kirchen-Gesch. Deutschlands, Bd. II. S. 30 ff. Ch. G. Blumhardt, Versuch einer allg. Missions-Gesch. der Kirche Christi. Basel 1832. II. 2. S. 382. *Henschlin.*

Friede mit Gott. Ein christlicher, neutestamentlicher Begriff, dessen Hauptort Röm. 5, 1. 2. ist, wo sowohl die Voraussetzung als die Vermittlung dieses Zustandes bestimmt ausgesprochen ist, wenn es heißt: »Nun wir denn gerecht worden durch den Glauben, so haben wir Frieden mit Gott durch unsern Herrn Jesum Christum, durch welchen wir auch den Zugang empfangen haben im Glauben zu dieser Gnade, darin wir stehen u. s. f. Hiernach ist die Voraussetzung dieses Friedens das Gerechtmachenseyn. Da nun das Gerechtmachen durch den Glauben nach R. 3. 4. vgl. 1, 16 ff. Gal. 3, 10 ff. u. a., eine Aufhebung des Schuldverhältnisses, somit des Stehens unter dem göttlichen Zorne, unter dem Gesegensfluche ist, ein Ausgenommenwerden in die Gemeinschaft der Sünde vergebenden, in Christo dem Geliebten die Sünden angenehm machenden (begnadigenden) Guld Gottes (Eph. 1, 6.), so ist Friede mit Gott haben als Folge hiervon das Sichbefinden im Zustand des Vereinigtseyns mit Gott, des aufgehobenen Zwiespalts, der dahingeschwundenen Feindschaft, des Versöhntseyns oder die Versöhnung Empfangenhabens (R. 10. 11.) — ein Zustand, der seiner objektiven Seite nach das Zeugniß des heil. Geistes, als des Geistes der Kindchaft ist (8, 15 f.), das Ausgegessen-seyn der Liebe Gottes in den Herzen durch den heil. Geist (5, 5.); was sofort zur subjektiven Seite hinüberführt: Vollgefühl dieser Liebe, des Glückseyns von Gott, wenn eine innere Ruhe und Sicherheit entsteht, in der Zuversicht zu Gott, als zu dem, der ganz und gar aufgehört hat, wider uns zu seyn und schlechtthin für uns ist, so daß wir nichts Schlimmes, vielmehr lanter Gutes von ihm zu erwarten haben, ja die Vollendung des Heils, die Herrlichkeit, R. 5, 2 ff.; 9 f.; 8, 17 ff.; 31 ff. — Dieser Friede ist vermittelt durch Jesum, den Vermittler auch des Zugangs zum Gnadenstand, der Versöhnung und Rechtfertigung, 5, 6 ff. Er ist vermöge der durch ihn vollbrachten Erlösung, oder als der, der die Versöhnung ist für unsere Sünden, als der um unserer Sünden willen in den Tod gegebene und um unserer Gerechtigkeit willen auferweckte, als der zur Rechten Gottes sitzende und uns vertretende, als unser Fürsprecher bei dem

Vater der beständige Vermittler jenes Friedenhabens mit Gott (8, 32. 34.; 3, 25. 1 Joh. 2, 1. 2. vgl. Hebr. 7, 25; 9, 11 ff. 24; 10, 19 ff.). Sonach ist dies eben der Friede, von dem Er sagt: »Frieden lasse ich euch, meinen Frieden gebe ich euch« — »Euer Herz erschrecke nicht und fürchte sich nicht« (Joh. 14, 27. vgl. 16, 33 f.). Nur, daß in ihm der Friede auf ursprüngliche Weise ist, nicht als Aufhebung eines Zwiespalts, sondern als Zustand eines ewigen Einigseyns mit dem Vater, welches durch unwandelbares Thun des Gott Wohlgefälligen sich bewährt hat; daher die feste Gewißheit, daß der Vater allezeit mit ihm sey, ihn allezeit höre und ihn einführen werde in die Herrlichkeit, die er ehe die Welt war bei ihm gehabt (Joh. 8, 29; 13, 31 f.; 16, 32; 17, 1 ff.). Diesen seinen Frieden kann er den Seinigen lassen und mittheilen vermöge des Sichhingebens für sie, oder des Aufsuchens Alles dessen, was sie thun und leiden sollten nach dem ewigen Gesetz der göttlichen Gerechtigkeit.

Diesen Frieden bietet der Auferstandene grüßend seinen Jüngern dar (Joh. 20, 19. 21. 26. Luk. 24, 36.) und darauf gehen die apostolischen Segenswünsche an verschiedenen Stellen, wie die des Herrn selbst (Mark. 5, 34. Luk. 7, 50.) ihrem tiefsten Sinne nach. Und schwerlich ist der Friede Gottes Phil. 4, 7. anders, als von diesem Frieden, von dem Zustand eines solchen Geeinigseyns mit Gott und dem eine tiefe, wunderbare Ruhe des Gemüths mit sich führenden Bewußtseyn desselben als Wirkung und Gabe Gottes zu verstehen; sowie auch die Bezeichnung Gottes als »Gott des Friedens« (Phil. 4, 9. u. a.), sofern nicht der Zusammenhang auf den Begriff der Eintracht hinführt, ohne Zweifel auf die göttliche Urheberschaft dieses Friedens hinweist. Daran ist auch wohl zu denken bei dem Weg des Friedens Luk. 1, 79. Röm. 3, 17., bei dem Frieden, den Gott durch Jesum Christum verständigen ließ (Apg. 10, 36. — vgl. 43.), bei dem Frieden auf Erden im Pöhsang der Engel (Luk. 2, 14.), bei dem Hinscheiden in Frieden Luk. 2, 29., wenn auch hier zunächst eben der Zustand der Ruhe und Befriedigung im Bewußtseyn der erfüllten göttlichen Verheißung angedeutet ist. Derselbe Sinn ist wohl auch festzuhalten Röm. 2, 10; 8, 6; 10, 15; 14, 17; 15, 13. Eph. 6, 15. — Wogegen anderwärts häufig die Eintracht unter den Menschen dadurch angezeigt wird, insbesondere die christliche, zwischen denen, die jenes Friedens mit Gott theilhaftig geworden sind, und vermöge desselben mit Beseitigung alles dessen, was sonst einen Zwiespalt erzeugen mochte oder mag, sich untereinander zusammenschließen oder einigen sollen (vgl. Eph. 2, 14 f. 17; 4, 3. Gal. 5, 22. Röm. 15, 13. 33. 1 Kor. 16, 11.); die aber auch sonst als Friedenskinder sich erzeigen durch das Benehmen mit Jedermann in Einigkeit, ferne von Streit und Haber, zu leben, Hebr. 12, 14.

Auch in der alttestamentlichen Schrift, wo die in der neutestamentlichen seltenere Bedeutung äußerer Ruhe und Sicherheit, ungestörten Wohlergehens u. vormaltet, finden sich je und je Anklänge an die tiefere neutestamentliche Bedeutung, namentlich in den Psalmen und in den jesajanischen Weissagungen. So wenn es Ps. 119, 165. heißt: Großen Frieden haben, die dein Gesetz lieben u.; Ps. 85, 9.: »Er sagt Frieden zu seinem Volk und seinen Heiligen;« oder wenn der Herr spricht (Jes. 54, 10.): »Meine Gnade soll nicht von dir weichen und der Bund meines Friedens soll nicht hinfallen.« Vgl. auch 48, 18; 52, 7; 53, 5., und die Bezeichnung Friedensfürst, 9, 5.

Die Grundansicht, aus der aller religiöse Gebrauch des Wortes Friede in der hl. Schrift sich erklärt, ist unstreitig die, daß alle innere und äußere Ruhe und Sicherheit im Leben und im Sterben, alles wahrhafte Wohlergehen des Menschen und alle Eintracht der Menschen in dem Geeinigseyn mit Gott beruht, was auch in verneinender Form ausgedrückt ist in dem bekannten Worte: Die Gottlosen haben keinen Frieden (Jesaj. 48, 22.). Also Friede mit Gott ist der Grund alles Friedens. Wo dieser, der in der göttlichen Gnade nach christlichem Bewußtseyn im Verhältniß der Gottgefälligkeit in Christo beruht, und wesentlich und stets durch Christum vermittelt ist, vorhanden ist, da erweist er sich als eine das Herz und Leben bestimmende Macht, indem er Einigkeit der Gemüther und allseitiges Wohlseyn erzeugt und erhält.

Kling.

Friede, Pinzer, zu St. Germain, Westphäl., Wiener, f. unter den betreffenden Buchstaben.

Friedenskuß, kommt schon im N. T. vor unter den Namen *φιλημα αγιον* Röm. 16, 16. 1 Kor. 16, 20. 2 Kor. 13, 12. 1 Theß. 5, 26., und *φιλημα αγαπης* 1 Petr. 5, 14. ohne bestimmte Spur einer Verbindung mit den Agapen und der Communion. Nach Just. M. Apol. 1. 65. scheint er nach dem Vorbereitungsgebet zu der Communion gegeben worden zu seyn. Er wird aber auch bei andern heiligen Handlungen erwähnt, bei der Taufe, Absolution, Ordination, Trauung und Weerdigung. Nach Tertullian, de oratione c. 14. soll das osculum pacis bei jedem öffentlichen Gebete ertheilt werden, daher von ihm auch osculum orationis genannt. Allein seine Hauptstelle war die Abendmahlsfeier und die dazu gehörigen Gebete; und zwar wurde besonders der Ausdruck Friedenskuß, *αγιον*, osculum pacis beliebt. Er sollte das Zeichen seyn einer vollkommenen Versöhnung (Cyrill v. Jerusalem, Catech. mystag. V. 2.). Er wurde in der orientalischen Kirche vor, in der abendländischen dagegen erst nach der Consecration ertheilt. Die Heiden nahmen davon Anlaß, die Sitten der Christen zu verläumben; um deswillen wurde aber dieser apostolische Gebrauch nicht aufgegeben, sondern nur dafür gesorgt, daß Alles mit Anstand geschehe. Die apostolischen Constitutionen VIII. c. 11. und andere Kirchenordnungen gaben daher Verordnungen wegen Absonderung der Geschlechter. Der Gebrauch erhielt sich in der abendländischen Kirche bis in's 13. Jahrh. Innoc. III. de mysteriis missae VI. 5. Zuerst in England, um 1250, kam die Sitte auf, eine Tafel mit dem Kreuzzeichen oder mit dem Bilde Christi zum Küßen herumzureichen (osculatorium, tabella pacis, pax, genannt); von da aus verbreitete sich diese Sitte in andere Kirchen, verschwand aber bald, weil sie Anlaß zu Rangstreitigkeiten gab. Bona (rerum lit. II. c. 16.) schreibt dieselbe den Franziskanern zu. Wo sie nicht eingeführt wurde, kam die andere auf, daß die diensthühenden Kleriker sich küßten. S. Augusti, Handb. der Archäologie II. 718—724. III. 242. 306. Herzog.

Friederich III. mit dem Beinamen der Weise, Kurfürst von Sachsen 1486—1525, geboren zu Torgau den 17. Jan. 1463, ist für die Kirchengeschichte durch seine Stellung zu Luther und der Reformation wichtig. Nach dem Tode seines Vaters, des Kurfürsten Ernst, übernahm er als ältester Sohn die Regierung des Herzogthums Sachsen und die darauf hastende Kurwürde; die übrigen Ernestinischen Besitzungen in Gemeinschaft mit seinem Bruder Johann, der später sein Nachfolger wurde und unter dem Beinamen der Beständige bekannt ist. Er wird als ein sehr verständiger, besonnener und humaner Fürst gerühmt und genoß wegen seiner politischen Einsichten und seiner Rechtschaffenheit großes Ansehen im Kreise der Reichsfürsten und beim Kaiser Maximilian I. Als dieser im Jahre 1496 nach Italien zog, übertrug er dem Kurfürsten von Sachsen das Reichsvikariat. In Reichsangelegenheiten finden wir ihn auf Seiten der Partei, welche unter Führung des Kurfürsten Berthold von Mainz die Reform der Reichsverfassung betrieb und als im Jahre 1500 das von dieser Partei beantragte Reicheregiment zu Stande kam, stellte ihn der Kaiser an die Spitze desselben. Eine seiner wichtigsten und folgereichsten Regentenhandlungen war die Stiftung der Universität Wittenberg, für die er sich mit wahrhaft zärtlicher Fürsorge interessirte. Er nannte sie seine Lecher und sparte keine Mühe und Kosten, um ausgezeichnete Lehrer für sie zu gewinnen. Durch die Berufung Luther's und Melanchthon's wurde er, ohne es zu ahnen, Schöpfer der reformatorischen Schule. Denn der Gedanke an eine mögliche Umgestaltung des bestehenden Kirchenwesens lag ihm durchaus ferne. Selbst für die humanistische Richtung, die er allerdings begünstigte, um seine Universität dadurch in Blüthe zu bringen, hatte er keineswegs Partei genommen. Er war noch ein guter Katholik, machte schon als Kurfürst im Jahre 1493 eine Wallfahrt nach Palästina, ließ sich in Jerusalem zum Kitter des heiligen Grabes schlagen, sammelte eifrig Reliquien für seine Stiftskirche zu Wittenberg und brachte 5000 Stücke dieser Art zusammen. Auch setzte er in früheren Jahren seinen Ehrgeiz auf das päpstliche Ehrengeschenk einer goldenen Rose, das ihm dann erst

zu Theil wurde, als es für ihn keinen Werth mehr haben konnte. Die erste Ahnung von Luthers Bedeutung soll er in einem Traume gehabt haben. In der Nacht auf Allerheiligen im J. 1517, eben als Luther seine Säge angeschlagen hatte, wird erzählt, habe ihm auf seinem Schlosse zu Schweinitz geträumt, er sehe einen Mönch, wie er an das Schloß zu Wittenberg einige Säge anschrub mit so starker Schrift, daß man sie in Schweinitz lesen konnte; die Feder wuchs immer mehr, sie reichte endlich bis nach Rom und berührte die dreifache Krone des Papstes und machte sie wanken. Friedrich wollte den Arm ausstrecken, um sie zu halten, da erwachte er. Als Luther durch seine Thesen und ihre Verteidigung den ersten Angriff auf das römische Kirchensystem gemacht hatte, verhielt sich sein Kurfürst ruhig, er that Nichts dagegen, er munterte ihn auch nicht auf, aber er ließ ihn gewähren. Erst später auf dem Reichstag zu Augsburg im Sommer 1518, den Maximilian berufen hatte, um die Nachfolge im Reiche seinem Enkel zuzuwenden, ersuchte Friedrich den päpstlichen Legaten Cajetan um seine Vermittlung in der Sache und um freundliche Behandlung Luthers. Die erneuerten Forderungen, Luther zur Verantwortung nach Rom zu schicken, oder ihn wenigstens seiner Stelle in Wittenberg zu entlassen, machten ihn eine Zeit lang schwankend. Die Rücksicht auf seine Universität Wittenberg aber, die in Luther einen ihrer bedeutendsten Lehrer verloren haben würde und die freimüthige Selbstverteidigung Luthers wirkte entscheidend auf Friedrich. Er erwiderte, es sey noch keineswegs erwiesen, daß Luther ein Ketzer sey, er könne und wolle ihn nicht entfernen. Die günstige Stimmung des Kurfürsten für Luther wurde jetzt um so wichtiger, da er durch den Tod Maximilians I. das Reichsvikariat in seine Hände bekam. Es handelte sich sogar darum, ob Friedrich nicht selbst Kaiser werden sollte. Bei dem Streit der Parteien, die sich zwischen dem Enkel Maximilians, König Karl von Spanien und König Franz von Frankreich theilten, wäre es leicht möglich gewesen, eine Stimmenmehrheit auf den Kurfürsten von Sachsen zu vereinigen. Dieser Erfolg hätte von der größten Bedeutung für die Reformation nicht allein, sondern für die ganze nationale Zukunft Deutschlands seyn müssen. Aber Friedrich besaß nicht genug Ehrgeiz, um nach der kaiserlichen Würde zu streben, er kannte die Reichsverhältnisse zu gut, um nicht zu wissen, welche beinahe unlösbare Aufgabe es sey, die mächtigen Reichsstände in Unterordnung zu halten. Sein Begleiter Graf Philipp von Solms, um seine Meinung befragt, äußerte das Bedenken, sein Herr würde wohl die strafende Gewalt nicht gehörig ausüben können. Dies war wohl eben Friedrichs eigene Meinung, die er durch den Mund seines Dieners öffentlich aussprechen ließ. Uebrigens war Friedrich überhaupt ein gar bedächtlicher Herr und bereits vorgerückten Alters, nahe an sechzig, er hatte keine Lust, am Abend seines Lebens sich noch eine solche Last aufzuladen. Statt sich selbst wählen zu lassen, gab er den Ausschlag für König Karl von Spanien. Mit der Kaiserwahl war des Kurfürsten Reichsvikariat zu Ende. Zwar ernannte ihn der Kaiser zu seinem Statthalter bei dem Reichsregiment, das nach dem Wunsche der ständischen Reformpartei für die Zeit der Abwesenheit des Kaisers eingesetzt werden sollte, aber die kaiserlichen Commissäre fanden nicht für gut, das ständische Regiment einzusetzen und übergaben deshalb auch das kaiserliche Diplom, das Friedrich III. zum Regimentsstatthalter ernannte, nicht. Als Kurfürst hatte er aber sehr trauernd Gelegenheit, Luthern Schutz zu gewähren. Als Ed im Spätjahr 1519 die Bannbulle gegen Luther von Rom mitbrachte und sie in Sachsen vollzogen wissen wollte, verweigerte Friedrich entschieden, seine Hand dazu zu bieten und wiederholte seine frühere Forderung, Luther müsse von gelehrten und frommen Richtern an einem ungefährlichen Ort verhört werden. Auch ließ er es ungestraft geschehen, daß Luther die päpstliche Bannbulle öffentlich und feierlich verbrannte. Das Wichtigste aber, was er für Luther that, war dies, daß er ihn auf der Rückreise vom Reichstag in Worms festnehmen und auf die Wartburg in Verwahrung bringen ließ. Er hatte zwar nicht den Muth, sich öffentlich für ihn zu erklären und der Aechtsklärung offenen Widerspruch und Ungehorsam entgegenzusetzen, aber er gab insgeheim seinem Schloßhauptmann auf der Wartburg und einem anderen Ritter die Weisung, sie sollen Luther,

wenn er an die Landesgränze komme, anhalten und ihn auf die Wartburg in Sicherheit bringen, um ihn auf diese Weise etwaigen Verfolgungen zu entziehen. Als Luther aus Veranlassung der in Wittenberg ausgebrochenen Unruhen den Entschluß gefaßt hatte, offen dorthin zurückzukehren, zeigte er es dem Kurfürsten an, und als dieser ihn bitten ließ, doch lieber nicht zu kommen, da er ihn nicht schützen könne, erwiderte er ihm: »ich komme in gar viel einem höheren Schutz und habe gar nicht im Sinn, von Euer Kurfürstlichen Gnaden Schutz zu begehren, ja ich halte dafür, ich wollte Euer Kurfürstl. Gnaden mehr schützen, denn Sie mich beschützen könnten.«

Die Bewegung war bereits an einem Punkte angekommen, wo die vorsichtig berechnende Art des Kurfürsten, seine Scheue selbstthätig einzugreifen, keinen Rath mehr wußte. Der Schutz, den er Luthern bisher gewährt hatte, war nicht das Ergebniß eines thätkräftigen Entschlusses, einer klaren Parteinahme für seine Sache, sondern mehr das Bestreben einen Bruch zu verhüten, die Sache in der Bahn friedlicher Entwidlung schweben zu lassen. »Wenn er Luthern beschützte,« sagt Nauke (deutsche Geschichte Band 2 S. 22, so dritte Aufl.), »so war das im Laufe der Zeit natürlich so gekommen: Anfangs nicht ohne Rücksichten der Politik, dann eine Pflicht der Gerechtigkeit; aber überdies theilte er die unbedingte Verehrung für die heilige Schrift, welche Luther geltend machte; er fand, alles Andere, so scharfsinnig es auch laute, lasse sich am Ende widerlegen, nur das göttliche Wort sey heilig, majestätisch und die Wahrheit selbst; er sagte dies Wort solle rein seyn, wie das Auge. Ihn entgegenzutreten, zu widersprechen, hatte er eine tiefe ehrwürdige Scheu. Dies hatte ihn auch abgehalten, in Luthers Sache selbstthätig und mit eigener Willkür einzugreifen, aber bewirkte auch, daß er den Neuerungen in Wittenberg, so wahrhaft ungern er sie auch sah, sich doch nicht mit aller Kraft entgegenstellte. Er wagte sie nicht zu verdammen.« Höchst schmerzlich berührten ihn die Gräuelt des Bauernkrieges; er erlebte dessen Ausgang nicht mehr. Am 6. Mai 1525 starb er im 63. Jahre, auf seinem Schlosse Korbau, nachdem er sich einige Stunden zuvor noch durch den Genuß des heil. Abendmahls in beiderlei Gestalten, als Anhänger der neuen Lehre bekannt hatte. Da er unvermählt geblieben war, hinterließ er keine ebenbürtige Nachkommenschaft, sondern nur zwei natürliche Söhne.

Friedrich II., regierender Landgraf von Hessen-Kassel von 1760 — 1785, geboren am 14. August 1720, hat sich in kirchengeschichtlicher Beziehung durch seinen im Februar 1749 erfolgten Uebertritt zum römisch-katholischen Bekenntniß bekannt gemacht, wozu ihn seine Verbindung mit dem bairischen Hofe, Wohlgefallen an dem feierlichen Gepränge des römisch-katholischen Gottesdienstes und vermeintliche Aussicht auf die Erwerbung der polnischen Krone verlockte. Er hatte durch seinen Hofmeister den später rühmlich bekannten Generallieutenant von Donop und den Philosophen Peter de Crousaz eine sorgfältige Erziehung genossen, und namentlich durch Letzteren eine große Vorliebe für die französische Literatur gewonnen. Als Erbprinz erwartete er sich kriegerischen Ruhm durch seine Theilnahme am österreichischen Erbfolgekrieg, und trug als kaiserlicher Generalfeldmarschall im Jahre 1744 viel zur Befreiung der bairischen Erblande bei, führte auch an der Spitze eines hessischen Heeres in Diensten seines Schwiegervaters Georgs II. mehrere kriegerische Thaten in Schottland aus. Bald nach seiner Rückkehr aus England schwor er bei einem gaslichen Besuche, den er mit seinem Vater, dem Landgrafen Wilhelm VIII., bei dem Kurfürsten von Köln, Clemens August von Baiern, machte, das anergogene reformirte Bekenntniß ab und nahm das römisch-katholische an. Der Uebertritt wurde 6 Jahre lang vor seinem Vater, einem eifrigen und wachsamem Anhänger des reformirten Glaubens verheimlicht; der Erbprinz führte in dieser Zeit im Auftrag seines Vaters mehrere diplomatische Geschäfte in Paris, Brüssel und London aus und erst im September 1754 erfuhr der alte Landgraf zu seiner großen Betrübnis die Nachricht, daß sein Sohn zu Aachen das heil. Abendmahl nach römisch-katholischem Ritus empfangen habe. Um die durch etwaige Reaktionsversuche zu Gunsten des katholischen Glaubens drohende Gefahr vom Lande abzuwenden, ließ er zur Sicherung der Religionsverfassung des Lan-

des eine sogenannte Affekurationsakte errichten, die Friedrich im Jahre 1754 selbst bestätigte, worauf sie von den hessischen Landständen als ein Landesgrundgesetz angenommen, von allen hessischen Behörden beschworen, durch das *corpus evangelicum* zu Regensburg und durch die Könige von Großbritannien, Preußen, Dänemark, Schweden und durch die Generalstaaten garantirt wurde; vergeblich versuchte der Pabst Benedikt, der Kurfürst von Köln und der Bischof von Augsburg, der Wiener und Pariser Hof diese Affekurationsakte zu entkräften und zu vernichten und den hessischen Erbprinzen und sein künftiges Land in den Kreis ihrer Reaktionspläne zu ziehen. Seine Gemahlin, die Prinzessin Maria von England, eine sehr fromme, allgemein verehrte Frau, bei deren Vermählung einst ausdrücklich ausgesprochen worden war, die Verbindung werde geschlossen »zum Besten der protestantischen Religion«, trennte sich in Folge der Confessionsveränderung mit ihren drei Söhnen von Friedrich und zog sich nach Hanau zurück, wo sie 1773 starb. In demselben Jahre schloß er eine zweite Ehe mit der ausgezeichnet schönen Tochter des Markgrafen Friedrich Wilhelm von Brandenburg-Schwedt, Philippine. Bei dieser Gelegenheit nahm Friedrich der Große dem Landgrafen das urkundliche Versprechen ab, daß er weder seine neue Gemahlin von der evangelischen Religion abwendig machen, noch etwaige Kinder in einer anderen Religion erziehen lassen wolle. Diese zweite Ehe blieb übrigens kinderlos. Schon früher hatte er dem König von Preußen persönlich versprochen müssen, nie eine religiöse Reaction gegen die evangelische Kirche in Hessen unternehmen zu wollen. Diese in verschiedener Form gegebenen Zusagen hielt der Landgraf Friedrich auch wirklich. Die Kirchenverfassung des Landes, die bei seinem Regierungsantritt unter die Verantwortung des besonders dazu bevollmächtigten Staatsministeriums gestellt wurde, blieb unter Friedrichs Regierung unangetastet. Den Katholiken wurde weder in öffentlicher Ausübung ihres Gottesdienstes, noch in Gebäuden, noch in Errichtung von Seminarien, noch bei Anstellungen das Geringste eingeräumt, bei gemischten Ehen mußte der Sohn dem Vater, die Tochter der Mutter folgen. Während der katholische Privatgottesdienst des Landgrafen auf die Hofkapelle beschränkt blieb, wurden dem lutherischen Gottesdienste erweiterte Concessionen ertheilt. Wissenschaftlichen Bestrebungen leistete der Landgraf eifrigen Vorschub, unter Leitung seines genialen Ministers von Schlieffen geschah Vieles für das Unterrichtswesen, das Carolinum in Cassel, die Universitäten Marburg und Kinteln wurden durch Errichtung neuer Lehrstühle, Fondvermehrung und Berufung berühmter Gelehrter sehr gehoben. Freilich war seine Begünstigung der Wissenschaften durch seine Vorliebe für französische Bildung einseitig und es kamen bei Berufungen manche Mißgriffe vor. Eine besondere Liebhaberei zeigte Friedrich II. für Kunstschätze, das Museum und die Bildergalerie wurden unter ihm mit einer Reihe werthvoller Kunstwerke ausgestattet, auch die Schlösser zu Cassel, Wilhelmsthal und Weissenstein verschönert. Die Mittel für Hebung der Wissenschaften und Künste gewann er mitunter auf eine sehr unrühmliche Weise, indem er eine große Zahl seiner Landeskinder, 22,000 Mann im Ganzen, in englischen Sold gab, um im Kriege gegen die Vereinigten Staaten Nordamerica's ihr Blut zu vergießen. Ueber 21 Millionen brachte ihm dieser Menschenverkauf in den Jahren 1776 — 1784 ein. Dafür erließ er aber auch seinen Unterthanen die halbe Kriegscontribution und andere außerordentliche Steuern und machte das Land schuldenfrei.

81.

Friedrich III., Kurfürst von der Pfalz von 1559—1576, ein durch wahre Frömmigkeit und Eifer für die Ausbreitung des Calvinismus hervorragender Fürst, war der erste, mit welchem die stummersche Linie zur Regierung des Kurstaates gelangte, als die Heilberger Linie mit dem kinderlosen Otto Heinrich ausgestorben war. Sein Vater Johann II. von Pfalz-Simmern, ein Herr von wissenschaftlicher Bildung, wird als ein eifriger Freund und Beschäfer der Gelehrten gerühmt; Ulrich von Hutten dankte ihm einige seiner Dialogen. Uebrigens blieb er Anhänger der alten Kirche und auch seine Kinder, deren er 12 hatte, wurden im katholischen Glauben erzogen. Der älteste Sohn, unser Friedrich, erhielt an dem Hofe des streng kirchlichen Bischofs Eberhard

von Lütlich und Kaiser Karls V. seine Bildung, was aber nicht hinderte, daß die Ideen der Reformation Einfluß auf ihn gewannen. Die Verlobung mit der lutherisch erzogenen Prinzessin Maria von Brandenburg-Baireuth im J. 1537 wurde die Veranlassung, daß er sich offen für die neue Lehre erklärte. Er war schon 42 Jahre alt, als ihm durch den Tod seines Vaters die Regierung der pfälzischen Lande zufiel, zwei Jahre darauf wurde er auf einem Reichstag zu Augsburg mit der pfälzischen Kur belehnt. Kurz vor seinem Antritt der Regierung war in der Pfalz, wo unter seinem Vorgänger die Lehre Luthers eingeführt worden, ein heftiger Streit zwischen den Lutheranern einerseits und Calvinianern und Zwinglianern andererseits, die an der Universität Heidelberg hauptsächlich in den nichttheologischen Fakultäten zahlreich vertreten waren, ausgebrochen. Der fanatische Tilemann Heshuß, den einst Otto Heinrich auf Melanchthons Empfehlung zum General-Superintendenten berufen hatte, sand in den zwinglianischen Ansichten, die bei einigen Geisllichen hervorgetreten waren, Anlaß zur heftigsten Polemik, die er auf der Kanzel und in Schriften losließ. Der Kurfürst gebot Frieden und suchte zu vermitteln, aber es half nichts. Er ließ nun Melanchthon um ein Gutachten bitten. Dieser tadelt das Anstreben des Heshuß und schlug eine vermittelnde Glaubensformel vor, die sich der reformirten Lehre vom Abendmahl wesentlich näherte. Dies übte einen entscheidenden Einfluß auf die Entwicklung der pfälzischen Kirche aus. Friedrich III. ward dadurch in seiner eigenen Hinnneigung zum reformirten Bekenntniß bestärkt, er entschloß sich, Melanchthons Formel allgemein in seinem Lande einzuführen und auf allmähliche Verdrängung des strengen Lutherthums hinzuwirken. Der Widerspruch der Theologen, die Abmahnungen lutherischer Fürsten, worunter auch seine Tochtermänner, die Herzoge von Sachsen-Gotha und Weimar, brachten ihn von seinem Vorhaben nicht ab, sondern fachten seinen Eifer nur noch mehr an. Ueberdies war die Masse der Bevölkerung der neuen Ansicht geneigt. Ein Religionsgespräch, das auf Veranlassung seiner Tochtermänner 1560 zu Heidelberg gehalten wurde, vollendete seine Bekehrung zum Calvinismus. Der Anfang der Neuerung wurde mit dem Entlus gemacht, nicht nur die Kirchensekte der Maria und der Heiligen wurden abgeschafft, auch Altäre, Taufsteine, Orgeln, Gesang und Bilder verschwanden. Verfolgte Calvinisten wurden berufen und als Lehrer und Prediger angestellt. Zur Leitung der kirchlichen Angelegenheiten wurde ein Kirchenrath eingesetzt, der aus drei weltlichen und drei geistlichen Räten bestand, die letzteren Olevianus, Bequinus und Tossanus waren eifrige Anhänger der reformirten Lehre. Dieser Kirchenrath bekam die ganze geistliche Gewalt in seine Hände und führte nun das Werk der Reformation in calvinistischem Sinne mit großem Eifer in wenigen Jahren durch. Einziehung der Kirchengüter, wodurch dem Kurfürsten eine reiche finanzielle Hülfquelle eröffnet wurde, war ein wesentlicher Theil seiner Thätigkeit. Uebrigens wurden diese Einkünfte nicht für äußere Staatszwecke, sondern zu Ausstattung der Kirchen, Schulen und Hospitäler verwendet. Der wichtigste Theil der Reformen war die Abfassung eines neuen Katechismus, durch welchen der Lehrbegriff festgestellt werden sollte.

Der Kurfürst beauftragte mit dieser Arbeit, an welcher er selbst den eifrigsten Antheil nahm, zwei Theologen, welche als die bedeutendsten Vertreter der neuen Richtung in der Pfalz anzusehen sind, Ursinus und Olevianus. Schon zu Ende des Jahres 1562 war der Entwurf des Katechismus so weit fertig, daß er einer Synode der pfälzischen Geistlichkeit vorgelegt werden konnte. Diese billigte ihn und er wurde sofort veröffentlicht und in den allgemeinen Gebrauch eingeführt. Da er, obgleich im Ganzen in milder versöhnlicher Weise abgefaßt, doch in der Frage vom Abendmahl sehr bestimmt die lutherische Lehre zurückwies, so sagte sich damit die pfälzische Kirche entschieden vom Lutherthum los und stellte sich in die Reihe der reformirten Landeskirchen. Dieser pfälzische Katechismus gewann bei den Reformirten in anderen Ländern solchen Beifall, daß er beinahe allgemein eingeführt und in die meisten germanischen und romanischen Sprachen übersetzt wurde. Gleichzeitig wurde auch eine neue Liturgie ansggegeben, welche den öffentlichen Gottesdienst beinahe nur auf Predigt und Gebet reducirte. Obgleich die

Einführung des Calvinismus in der Pfalz nun als eine abgemachte Sache angesehen werden konnte, so wurden doch von den lutherischen Fürsten verschiedene Versuche gemacht, die Neuerung rückgängig zu machen. Der Herzog Christoph von Württemberg, Friedrichs Freund, hegte immer noch Hoffnung auf eine mögliche Ausgleichung der dogmatischen Differenzen und veranstaltete deshalb ein Religionsgespräch zwischen den württembergischen und pfälzischen Theologen, das im April 1564 zu Maulbronn im Beiseyn beider Fürsten gehalten wurde. Daß keine Verständigung erreicht wurde, war vorauszusehen. Friedrich wurde in seinen calvinistischen Ueberzeugungen so wenig irre gemacht, daß er sich vielmehr nur entschiedener vom Enthertum lossagte. Den Bemühungen der Theologen auf die Autorität Luthers setzte er die Antwort entgegen: »Luther ist kein Apostel gewesen, hat auch irren können.« Andere lutherische Fürsten suchten den Kurfürsten durch Drohungen und Gewaltmaßregeln einzuschüchtern und vom betretenen Weg abzubringen. Sie wollten bei dem nächsten Reichstag eine ausführliche Schrift über die kirchlichen Verhältnisse dem Kaiser überreichen und auf seine Ausschließung aus der Reichsgemeinschaft antragen. Sie brachten wirklich den milden Kaiser Maximilian II. dahin, ein Dekret zu erlassen, das den Kurfürsten zur Entschädigung wegen der im Gebiet des Bisthums Worms eingeführten Neuerungen verurtheilte und die Abschaffung des Calvinismus von ihm verlangte. Man sprach von Entsetzung von der Kurwürde, ja sogar von Todesstrafe. Sein Bruder Richard warnte ihn ernstlich vor dem Besuch des bevorstehenden Augsburger Reichstags. Er aber gedachte des glaubensstarken Kurfürsten Johann Friedrich von Sachsen und schrieb seinem Bruder: »Ich weiß, daß der Gott, so ihn in rechter und wahrer Erkenntniß seines heiligen Evangeliums damals erhalten, so mächtig ist, daß er mich einfältiges armes Männlein wohl erhalten kann und gewißlich durch seinen heiligen Geist erhalten wird, ob es auch dahin gelangen sollte, daß es Blut kosten müßte.«

In diesem Gottvertrauen begab er sich muthig auf den Reichstag nach Augsburg im Mai 1566 und gefolgt von seinem Sohne Johann Casimir, der ihm die Bibel nachtrug, erschien er in der Versammlung der Fürsten, um sich zu vertheidigen. Für die Reformation der Eistler, die man ihm zum Vorwurf machte, berief er sich auf den Religionsfrieden, der das erlaube und was das Abschwören des Glaubens betreffe, so kenne er in Glaubens- und Gewissenssachen nur einen Herrn, der ein Herr aller Herren und ein König aller Könige sey; so lange er nicht gehört und widerlegt sey, könne man ihn nicht verdammen. Sollte aber dieses sein Vertranen schlschlagen und man über sein christliches und ehrbares Erbieten mit Ernst gegen ihn handeln, so getröste er sich der Verheißung seines Herrn und Heilandes, daß Alles, was er um seiner Ehre oder seines Namens willen verlieren werde, in jener Welt hundertfältig solle ersetzt werden. Dieses Auftreten machte einen sehr günstigen Eindruck. Der Markgraf von Baden rief aus: »Was sehet Ihr diesen Fürsten an, er ist frömmere, als wir Alle.« Auch der Kurfürst August von Sachsen stimmte bei und nahm sich seiner an. Er blieb nun nangeschoten, das oben erwähnte Dekret des Kaisers blieb unvollzogen, man beschloß nicht mit Gewalt gegen den Kurfürsten zu verfahren und nur auf friedlichem Wege eine Ausgleichung der Meinungsverschiedenheiten zu versuchen. So war vorläufig die Gefahr für Friedrich beseitigt. Aber ein verdrießlicher theologischer Handel anderer Art nahm jetzt zu Hause seine Sorge in Anspruch. Einige pfälzische Geistliche von schwankenden Ansichten und unzuverlässiger Haltung, Reuser und Silvan, wurden des Arianismus angeklagt, ja sogar einer Hinneigung zum Islam verdächtig gefunden. Die Theologen, die der Kurfürst nm ein Gutachten bat, gaben eine höchst intolerante Erklärung ab, in welchem sie auf das Schwert oder Henker oder andere Mittel vom Leben zum Tode zu richten antrugen. Friedrich fragte auch die weltlichen Räte und diese meinten, man solle milder gegen die Schuldigen verfahren und ihnen den Schooß der versöhnenden Kirche nicht verschließen. Friedrich III. war geneigt, diesen Rath zu befolgen; die Theologen aber bearbeiteten ihn, bis er sich entschloß, den einen jener Reuser, Silvan, zum Tode zu ver-

urtheilen. Der andere, Neuser, flüchtete sich in die Türkei und ging wirklich zum Islam über. Sitron aber wurde zu Heidelberg am 23. Dec. 1572 enthauptet. Für seine muthwillige Familie sorgte der Kurfürst.

Gegen andere Regier, die Wiedertäufer, zeigte Friedrich große Duldsamkeit. Viele zerstreute Glieder dieser Sekte fanden in der Pfalz freundliche Aufnahme; in Frankenthal entstand eine ganze niederländische Colonie aus diesen Leuten, zu denen sich später auch vertriebene Reformirte aus Frankreich und den Niederlanden gesellten. Auch mit den Protestanten in Frankreich stand Friedrich in freundlicher Verbindung. Anton von Navarra, Condé, die Geistlichen suchten und fanden bei ihm Rath und Hülfe. Als es im Jahr 1567 wieder zum Ausbruch des Hugonottenkrieges kam, rückte der Sohn des Kurfürsten, Johann Casimir, mit einer Schaar von 11,000 Mann in Pothringen ein und half dadurch der protestantischen Partei wieder für eine Zeitlang auf. Als Heinrich von Anjou von der Bartholomäusnacht weg nach Polen reiste, nahm er seinen Weg über Heidelberg, um mit dem Kurfürsten wieder ein gutes Vernehmen anzuknüpfen, aber der Kurfürst schenkte ihm die Küge der Bartholomäusnacht nicht, hielt ihm mit nachdrücklichem Ernst die Treuelosigkeit des Hofes und die verübten Greuel vor und ließ sich durch die Ausreden politischer Verächtlichkeit Cosignis nicht abhalten, wiederholt an den an ihm verübten Mord zu erinnern. Den Niederländern gestattete er militärische Bewegungen in der Pfalz und als im Jahr 1568 genuesische Kaufleute große Geldsummen dem Herzog von Alba zuführten, nahm er von Umgehung des Bolles, dessen sich die Genuesen schuldig gemacht hatten, Veranlassung, sie bei Mannheim anzuhalten und das Geld zu konfisziren. An dem niederländischen Freiheitskampf nahm auch ein Sohn Friedrichs, Ph. Christoph, persönlichen Antheil, und fiel als 23jähriger Jüngling in der Schlacht auf der Niederheide (April 1574). Noch im letzten Jahr seines Lebens beschloß Friedrich als Führer des Direktoriums der Protestanten auf dem Kurfürstentag die Verletzungen des Religionsfriedens von Seiten der Katholiken zur Sprache zu bringen und eine Reihe von Beschwerden über Reaktionsversuche zu übergeben. Auch hatte er im Plan, die Durchführung der der Reformation günstigen Deklaration Ferdinands I. zu betreiben, ein allgemeines Toleranzgesetz zu beantragen und die Vermittlung des Reiches zu Gunsten der Protestanten in den Niederlanden und Frankreich anzufragen. Sein körperlicher Zustand — er lag schwer krank an der Wassersucht — hinderte ihn aber, den Kurfürstentag zu besuchen; sein Sohn Ludwig konnte die Aufträge des Vaters nicht mit der Energie eigener Ueberzeugung versehen und so vermochte Friedrich nicht auszurichten. Am 26. Oktober starb er. Von seinem ältesten Sohne, dem Kurprinzen Ludwig, konnte er nicht erwarten, daß er fortfahren werde, die kirchlichen Dinge in seinem Sinne zu leiten, denn er war ein eifriger Lutheraner, dagegen hoffte er auf seinen Enkel Friedrich, den Stifter der Union. „Lug,“ sagte er, „wiß nicht thun, Frig wird's thun. Ich habe der Kirche zum Besten gethan, was ich gekonnt, aber nicht viel vermocht. Gott, der Allmächtige, wird sie nicht verworfen lassen; nicht fruchtlos werden meine Gebete und Thränen seyn, die ich oft für meine Nachfolger und die Kirche zu Gott emporgeschickte.“

Friedrich war zweimal vermählt; das erstmal mit jener brandenburg-anspachische Prinzessin, die nach dreißigjähriger Ehe 1567 starb und ihm 5 Söhne und 4 Töchter gebar. Zwei Jahre später heirathete er die Wittve eines Herrn von Brederode, gebornen Gräfin von Wörs. Die Regierung und Persönlichkeit Friedrichs III. finden wir ausführlich behandelt in Häußer, Geschichte der rheinischen Pfalz 2r Bd., worauf auch die gegenwärtige Darstellung beruht.

Klüpfel.

Friedrich August I., Kurfürst von Sachsen 1694 — 1733, als König von Polen auch August II. oder der Starke genannt, war den 12. Mai 1670 zu Dresden geb. Seine Stelle in der Theol. Encyclopädie findet er durch seinen Uebertritt zum Katholicismus, den er 1697 ausführte, um das Hinderniß, das ihm bei seiner Bewerbung um die polnische Krone im Wege stand, hinwegzuräumen. Er war ein Mann von schäner

imponirender Gestalt, wahrhaft herkulischer Körperkraft, aber auch überstarker Sinnlichkeit, ungezügelterm Hang zur Wollust, großer Prachtliebe und Eitelkeit. Als Beweis seiner Muskelstärke wird erzählt, daß er habe Hufeisen mit der Hand zerbrechen, silberne Becher und Zeller, sogar Thaler wie Papier zusammenrücken können. Bei seiner Eitelkeit und Freude an äußerem Glanze genügte ihm das Loos eines Kurfürsten von Sachsen nicht, er trachtete nach der Königswürde. Als nun durch den Tod des Königs Johann Sobiesky (17. Jan. 1696) die polnische Krone erledigt war, bewarb er sich mit größtem Eifer um dieselbe, obgleich ihr Besitz bei den bekannten Verhältnissen des polnischen Reiches nicht sehr lochend seyn konnte. Aber der Glanz des königlichen Namens ging ihm über Alles und da er fand, daß das anererbte evangelische Bekenntniß, in dessen Bekämpfung seine Vorfahren welthistorischen Ruhm erworben hatten, in Erlangung seines Zieles hinderlich sey, trug er kein Bedenken, diesen Schatz, für dessen Werth er keinen Sinn hatte, leichtsinnig von sich zu werfen, seinen Glauben abzuschwören und zur kathol. Kirche überzutreten. Man hat von katholischer Seite versucht (besonders Theiner thut es), seinen Uebertritt als unabhängig von der polnischen Kronbewerbung darzustellen, der der ganze Hergang der Sache und eine unbefangene Würdigung von Friedrichs tugendhaftigste Persönlichkeit macht es unzweifelhaft, daß die Absicht, König von Polen zu werden, der alleinige Beweggrund seiner Bekehrung war. Sein Agent in der polnischen Angelegenheit, Oberst von Flemming, erklärte sich gleich Anfangs ermächtigt, zu versichern, er Kurfürst sey schon längst heimlich katholisch, und eilte, als er sich überzeugte, die Sache könne unter dieser Bedingung gehen, nach Wien zu seinem Herrn, um ihm die Leskneunigung des Uebertritts anzupfehlen. Dieser hatte bereits mit seinem Vetter dem Herzog Christian von Sachsen-Weiz, der zwei Jahre zuvor katholisch und in Folge davon Bischof von Raab in Ungarn geworden war, Verhandlungen gepflogen und sich in ihm den nöthigen Unterricht ertheilen lassen. Am ersten Juni 1697 legte der Kurfürst in der Wohnung des Bischofs von Raab zu Baden bei Wien die Generalbeichte ab, sprach das Glaubensbekenntniß und empfing aus den Händen des Bischofs das Abendmahl nach römischem Ritus. Hierüber stellte der Bischof eine Urkunde ohne Datum aus, damit sie zu beliebigem Gebrauch in Polen vorausedatirt und mit der Angabe des Oberst Flemming in Uebereinstimmung gebracht werden könnte, der überall versicherte, der Kurfürst gehöre bereits seit zwei Jahren der katholischen Kirche an. Mit Hülfe dieser Urkunde und den nöthigen Bestechungsgeldern, für welche die Jesuiten in Wien Verwendung geleistet und gegen Verpändung der kurfürstlichen Juwelen einen Credit bei ihren römischen Brüdern eröffnet hatten, wurde die Stimmenmehrheit für die Wahl des Kurfürsten gewonnen, und dieser am 27. Juni 1697 zu Warschau zum König von Polen ausgerufen. Von seiner Gemahlin erwartete man nun auch, daß sie katholisch würde und Friedrich hatte sogar in dieser Beziehung eine ausdrückliche Zusage gegeben, daß er sich durch die Wahlakte erworbenen Rechte begeben wolle, wenn er sich krönen ließe, ehe seine Gemahlin der katholischen Kirche angehöre. Die Königin aber, eine Prinzessin von Preußen, war eine eifrige Protestantin und eine Frau von festem Charakter, und überdies durch die beständigen Kränkungen, welche ihr Gemahl durch seine häufige Unruhe ihr zufügte, ohnehin nicht gestimmt, sich unbedingt nach ihm zu richten, erklärte, sie sey protestantisch bleiben werde und betrat Polen nie. Der König mußte sich nun seine Gemahlin krönen lassen. In seinem Erblande Sachsen, wo man an der Wahl des Landesheeren zum König eines fremden Reiches ohnehin wenig Freude hatte, erfolgte große Aufregung wegen Erhaltung der Religion. Friedrich August erteilte, um die Besorgnisse seiner sächsischen Unterthanen zu beschwichtigen, am 6. August 1697 eine feierliche Erklärung, worin er versichert, »daß er nicht etwa aus Consideration iger Würden oder Nuzens, sondern allein Gott vor Augen habend, den römisch-katholischen Glauben an- und angenommen«, »daß er aber seine lieben Landstände und Unterthanen bei Dero Augsburgischen Confession, hergebrachten Gewissensfreiheit, Kirchen, Gottesdienst, Ceremonieen, Universität, Schulen und allem Anderen, wie dieselben solche

anjego besitzen, allernüchternst kräftigst erhalten und handhaben, so dann auch Niemand zu seiner jetzt angenommenen katholischen Religion zwingen, sondern jedweder sein Gewissen frei lassen werde.“ Später gab er aus Veranlassung eines den Ständen angetragenen Geldgeschenks von 100,000 Thalern unter dem 29. September 1699 eine noch bestimmtere Erklärung, daß er die Unterthanen und Inwohner des Landes Sachsen bei der einmal erkannten evangelischen Religion und der unveränderten ausübungsartigen Confession u. s. w. auch Gewissensfreiheit ohne allen Eintrag, Hinderniß und Beschwerden lassen wolle. Auch das Verbot der öffentlichen Ausübung katholischen Gottesdienstes sollte aufrecht erhalten bleiben. Die Urkunde, worin dies zugesagt war, wurde nicht nur von dem König selbst unterschrieben, sondern auch von dem Bischof von Raab, den er als Kanzler um sich hatte, gegengezeichnet. Dem Papst aber schrieb Friedrich August: Segleich von seiner Berufung aus der Finsterniß des Luthertums habe er seinen innigern Wunsch genährt, als den Cultus des heiligsten Glaubens mit allen Kräften, die ihm der Höchste gegeben, selbst mit Aufopferung des Lebens, nicht nur aufrecht zu erhalten, sondern auch fortzupflanzen; darauf allein gingen seine Gedanken und Entwürfe und für diesen einzigen Zweck habe er sein Haupt unter die Last einer Krone gesetzt. Auch rühmt er sich, seinem Gesandten bei dem Reichstag in Regensburg, der als besonderer Vertreter des Corpus Evangelicorum pflichtgemäß gegen die Nysswider Klausel, als dem westphälischen Frieden zuwider, protestirt hatte, Gegeninstruktion erteilt und dadurch den Katholiken großen Vortheil verschafft zu haben. In einem späteren Schreiben an den Papst, in welchem er ihn um den Cardinalschut für den Bischof von Raab angeht, rühmt er seinen Eifer, dessen sich der Allmächtige als eines Werkzeugs bedient habe, um im Haupte Sachsens das Haupt des Luthertums zu vertilgen. Im Juli 1698 erließ er ein Verbot wider die katholische Religion auf den Kanzeln zu predigen und die Pieder-Gehalt und Herr bei deinem Wort“ und „O Herr Gott, dein göttlich Wort“ zu singen, wogegen aber das Oberconsistorium in Dresden protestirte. Als Friedrich August im Herbst 1699 nach Dresden zurückkehrte, gab er dem Drängen seiner katholischen Umgebung soweit nach, daß er außer seiner Schloßkapelle auch eine Kirche auf seinem Jagdschloß Moritzburg zum katholischen Gottesdienst einrichten ließ, und an Weihnachten 1699 wurde das Hochamt dort mit großem Gepränge gehalten. Sein Sohn, der am 1. Okt. 1696 geb. Kurprinz Friedrich wurde unter Obhut seiner Mutter protestantisch erzogen, und der Vater widerstand längere Zeit den strafenden Ermahnungen des Papstes, den er mit aufschreibenden Versprechungen hinhielt. Aber als in Folge des nordischen Krieges der Besitz der polnischen Krone sehr bedroht wurde und er der Unterstützung des Papstes aufs Neue bedurfte, konnte er nicht länger säumen, den vom Papst eingeleiteten Bekehrungsanstalten Vorschub zu leisten und versprach zunächst den Sehn mit katholischem Gefolge auf Reisen zu schicken. Nachdem der Kurprinz im Oktober 1710 auf Veranlassung seiner Mutter confirmirt worden war und das Abendmahl nach evangelischer Weise gefeiert hatte, ließ er ihn im Frühjahr 1711 nach Polen kommen, schickte ihn dann in Begleitung eines katholischen Oberhofmeisters des Grafen Ras zur Kaiserwahl nach Frankfurt, ließ dort das übrige lutherische Gefolge durch Katholiken ersetzen und ihn nach Italien führen. Der Kurprinz wandte sich nun in seiner Noth an Gesandte protestantischer Mächte um Hülfe; die Königin Anna von England und der König von Dänemark machten dem Vater erstliche Vorstellungen, Friedrich August antwortete antwortend und ließ durch seine Minister in Sachsen den dortigen Ständen die Standhaftigkeit des Kurprinzen in der evangelischen Religion „bei den ihm anstoßenden mächtigen Versuchungen“ anpreisen. Indessen wurde der Kurprinz fortwährend bearbeitet, schwachen Geistes und ohne Kraft des Charakters und eigene Ueberzeugung wußte er nicht langen Widerstand zu leisten und schwur am 27. November 1712 zu Bologna in der Kapelle des Cardinal-Legaten Coseni in Gegenwart dieses Prälaten und seines eigenen Gefolges den protestantischen Glauben ab. Dieser Schritt wurde jedoch fünf Jahre lang noch in tiefstes Geheimniß gehüllt, der Kurprinz hielt sich in dieser Zeit von aller

öffentlichen Uebung des katholischen Gottesdienstes fern; er durfte sogar nicht nach Rom weiter reisen, sondern wurde angewiesen, die Rückreise nach Deutschland anzutreten. Doch kam er auch nicht nach Sachsen zurück, sondern trieb sich am Rhein und in Frankreich am Hofe Ludwigs XIV. um, bis er endlich im Jahr 1717 in Wien erschien, wo durch den Pabst eine Verbung um eine der Töchter Kaiser Josephs I. für ihn eingeleitet war. Dort bekannte er sich am 11. Oktober durch Anhörung einer Messe und Heier des Abendmahls öffentlich zum katholischen Glauben. Der König gab dem evangelischen Ministerium in Dresden Nachricht von der Confessionsveränderung seines Sohnes mit der Bemerkung, es sey ihm von Jugend auf vollkommene und ungehinderte Gewissensfreiheit gelassen worden; er habe jedoch einen besondern Trieb und Neigung, sich zur römisch-katholischen Religion zu begeben verspürt, und sich vor Kurzem zu Wien öffentlich zu derselben bekannt. Uebrigens gab er bei dieser Gelegenheit die bei seinem eigenen Uebertritt mehrmals wiederholte Versicherung, daß seine Unterthanen auch ferner ungeschmälerter Gewissensfreiheit genießen sollten, und daß er das Land bei der augsbургischen Confession belassen wolle.

Die übrige Lebensgeschichte Friedrichs Augusts, seine Regierung in Polen, der Krieg mit Schweden, die ungeheure Verschwendung durch Kunstliebhaberei, Hofluftbarkeiten und Wairtessen gehört der Profangeschichte an. Wir führen zum Schluß nur noch an, daß Friedrich August am 1. Februar 1733 in Warschau in Folge eines vieljährigen Leidens am linken Bein unerwartet schnell starb. Sein Nachfolger als Kurfürst von Sachsen und bald darauf auch als König von Polen wurde sein einziger ehlicher Sohn, der bereits erwähnte Kurprinz Friedrich August II. als König von Polen August III., der den 5. Oktober 1763 starb. Er war seinem Vater in äußerlichen Dingen ziemlich ähnlich, ihm fehlte aber die geistige Begabung, er war beschränkten und phlegmatischen Geistes.

S. Böttiger, Geschichte von Sachsen. 2r Bd. Hamburg 1831. Augustin Thier, Gesch. der Zurüdkehr der regierenden Häuser von Braunschweig und Sachsen in den Schooß der katholischen Kirche. Einsereln 1843. Soldan, Dreißig Jahre des Protestantismus in Sachsen und Braunschweig. Leipzig 1846. Klüpfel.

Friesische Philosophie, f. Kant.

Friesland oder das Land der Friesen wird im weiteren Sinne der ganze nord-westliche Küstenstrich Deutschlands genannt. Das alte Friesland, wie es im friesschen Gesez verzeichnet ist, erstreckt sich von der Mündung der Weser bis zur Schelde oder genauer bis zum Sinkfal einer jetzt unbedeutenden Nebenströmung der Schelde, die südlich von der Hauptmündung und nördlich von Eluis in's Meer sich ergießt. Das Land westlich vom Landsee Flevum oder IJ, der jetzt nach dem Durchbruch der Dämme mit dem Meer verbunden, Zuidersee genannt wird, heißt Westfriesland, das Land rechts Ostfriesland. Dieses theilt sich wieder in zwei Stücke, das Land zwischen dem Zuidersee und der Ems, die jetzigen holländischen Provinzen Friesland und Gröningen und das Gebiet zwischen Ems und Weser, dem jetzigen Ostfriesland, das bis zum Jahr 1744 ein besonderes deutsches Fürstenthum bildete, hierauf an Preußen kam und im Jahr 1815 dem Königreich Hannover zugetheilt wurde. Außer dem genannten West- und Ostfriesland gab es auch ein Nordfriesland, das die Westküste Schleswigs von der Wibane bis zur Hever in der Landschaft Eiderstedt, und die Inseln Helgoland, Föhr und Sylt in sich begreift.

In kirchengeschichtlicher Beziehung kommt Friesland in der Zeit der Christianisirung und der Reformation in Betracht. Als erster Bote des Evangeliums erscheint im Gefolge der erobernd vordringenden Franken der Bischof Amandus, der um's Jahr 626 als wandernder Prediger in's Gebiet von Gent kam, aber nur eines geringen Erfolges sich zu rühmen hatte, indem er bei dem Landvolk großen Widerstand fand, durch fanatische Weiber in die Schelde geworfen und mißhandelt wurde. Doch gelang es ihm, einen begüterten Mann Namens Allewin, später Bavo genannt, zu gewinnen, mit dessen

Hülfe er in Gent zwei Klöster gründete, Blandinum und Sandanum, nachher St. Bede. Um das Jahr 641 suchte ein gewisser Eligius, ein ehemaliger Goldschmied aus der Gegend von Limoges, der seinen Einfluß, den er am Hofe Chlothars II. gewonnen hatte, zu Erbauung von Kirchen und Klöstern benutzte und endlich zum Bischof von Reims erhoben wurde, das Evangelium unter den Anwohnern der Unterselbe zu verbreiten, aber ohne sonderlichen Erfolg. Im Winter 677—678 trat Willfried, der Erzbischof von York, der durch einen Schiffbruch auf der Reise nach Rom an die friesische Küste ver schlagen worden und von König Rabbod freundlich aufgenommen war, als Missionsprediger hier auf. Die Früchte seiner Wirksamkeit wurden alsbald wieder zerstört, da der nächste König Rabbod als ein strenger Verfolger der Christen auftrat. Von nun aber verloren die Angelsachsen die Christianisirung Frieslands nicht aus dem Auge. Ein edler Angelsache, Egbert, der ein Gelübde gethan hatte, sich der Verbreitung des Evangeliums auf dem Festlande zu widmen, wurde zwar selbst durch einen Schiffbruch verhindert, nach Friesland zu gelangen, er sandte aber mehrere jüngere Freunde dorthin. Der erste war Wigbert, der bei König Rabbod eine über Erwartung günstige Aufnahme fand, so daß er zwei Jahre lang in Friesland ungehindert predigen konnte. Doch richtete er nur wenig aus und lehrte deshalb wieder nach Irland zurück. Nun wurde Willibrord, der eigentliche Begründer des Christenthums in Friesland, mit ein Genossen gesandt. Vorher aber soll noch der neustrische Bischof Wulfram als Missionar nach Friesland gekommen und sogar den König Rabbod zu dem Entschluß gebracht haben, sich taufen zu lassen. Bereits, wird erzählt, sey er mit einem Fuße am Taufftein gestanden, als ihm einfiel, an Wulfram die Frage zu richten, wohin denn seine Vorgänger, die heidnischen Friesenfürsten, gekommen seyen, in den christlichen Himmel oder in die Hölle? Auf die Antwort des Bischofs, daß dieselben als ungetauft wohl der Hölle anheimgefallen seyn werden, habe Rabbod den Fuß mit der Erklärung zurückgezogen, daß er lieber bei seinen Vorfahren bleiben und auf den christlichen Himmel verzichten wolle. Diese Erzählung ist jedoch neuerlich durch kritische Beausichtigung der Quelle, aus der sie entnommen, und wegen innerer Widersprüche des Berichterstatters in das Reich der Fabel verwiesen worden.

Als Willibrord nach Friesland kam, war das Land in Folge eines Sieges Königs Pipins in der Schlacht bei Dorstadt 689 bereits theilweise in fränkischer Gewalt, und auf die von den Franken besetzten Gegenden beschränkt sich auch zunächst seine Wirksamkeit. Da wo König Rabbod noch ungehindert herrschte, war nicht viel anzurichten. Als einst Willibrord wagte, aus einem heiligen Quell drei Männer zu taufen, sollte er zur Strafe für seinen Eingriff in das nationale Heiligtum hingerichtet werden; nur weil das dreimal über ihn geworfene Loos günstig fiel und König Rabbod doch auf Pipin einige Rücksicht nehmen zu müssen glaubte, ging er frei aus. Dagegen mußte einer von seinen Begleitern den Märtyrertod leiden. Als um's Jahr 714 der Krieg zwischen den Friesen und Franken auf's Neue ausbrach, mußte sich Willibrord auch aus den schon fränkischen Landstrichen bis zum Rhein zurückziehen und in seinem Kloster Epternach eine Zufluchtsstätte suchen. Nach dem Tode Rabbods im Jahr 719 nahm er seine Missionsthätigkeit wieder auf und setzte sie bis zu seinem Tod, der im 81. Jahr am 6. November 739 erfolgte, fort. Den Anfang seiner Erfolge haben wir etwa in's Jahr 696 zu setzen, in welchem er von Rom zurückkehrte, wo er sich vom Papst Gregorius eine Vollmacht zur Mission geholt und zum Bischof hatte weihen lassen. Seinen Bischofssitz nahm er in der Folge in Utrecht, das ihm nach dem Bericht Bedas von Pipin als Bisthum überwiesen wurde. Beim Tode Willibrords war wohl erst der südliche Theil Frieslands, die Gegenden am Ausfluß der Schelde, die seeländischen Inseln und das Land bis zum IJssel dem Christenthum gesichert. Seinem Nachfolger in der Verwaltung des Bisthums Utrecht, dem Abt Gregor, dem Gehülfen des Bonifacius, gelang es, auch einen weiteren Landestheil, das Gebiet zwischen IJssel und Lauwers zu belehren. Auch stiftete und leitete Gregor eine geistliche Pflanzschule in Utrecht, aus

welcher viele Lehrer und Bischöfe der deutschen Kirche hervorgingen. Als seine Gehülfen bei diesem Missionswerk werden Lebuin und Willehad genannt; ersterer brachte die Erbauung zweier Kirchen auf dem westlichen Ufer der Hffel zu Wulpen und am östlichen zu Deventer zu Stande. Willehad, später Bischof in Bremen, trat in Dordum auf, wo Bonifacius später seinen Tod fand, versuchte in Hummerze zu predigen, traf aber dort eine so feindselige Stimmung, daß er kaum der Ermordung entging, und in Drenthe, wo er anfangs zwar günstig aufgenommen wurde, aber ebenfalls in Lebensgefahr kam, weil der verkehrte Eifer seiner Schüler in Zerstörung der Heiligthümer das Volk aufgeregt hatte. Einen auf ihn gerichteten Hieb eines Schwertes hielt der Riemen einer Reliquienkapsel ab. Er zog sich nun zurück, nachdem er von 770—779 wiederholte Versuche zur Bekehrung der Friesen gemacht hatte. Als er später durch Karl den Großen zum Bisthum Bremen berufen wurde, nahm er von dort aus das Bekehrungswerk wieder auf und wandte sich hauptsächlich an das Volk zwischen der Weser und Ems. Seinen Bemühungen kam der von Köln aus nach Dordum als Missionär gesandte Liudger, ein geborner Fries und Zögling der von Gregor in Utrecht geleiteten Schule, entgegen; er wirkte dort sieben Jahre, bis der Aufstand der Sachsen unter Wittekind auch einen allgemeinen Aufstand der Friesen nach sich zog. Nach Unterdrückung desselben wurde aber die Bekehrung der zwischen dem Hth und dem Fluß Lauwers wohnenden Friesen vollendet. Liudger wurde schon um's Jahr 785 mit bischöflicher Vollmacht über die fünf friesischen Gaue zwischen Lauwers und Ems gesetzt, und behielt auch diesen Sprengel bei, als er später zum Bischof von Münster erhoben wurde. Friesland galt nun für bekehrt, aber bis in's Mittelalter hinein blieben Reste des Heidenthums im Volksglauben zurück.

Während der Bekehrung Frieslands wurden folgende kirchliche Stiftungen im Lande gemacht:

- 1) In Utrecht die Kirchen zu St. Salvator und zu St. Martin, beide von Willibrord erbaut, letztere wurde bald die eigentliche Kathedrale.
- 2) Fünf Kirchen in Flardinghe, Kirtwerke, Velsenburgh, Heilegelo und Bethem, die einst, von Willibrord erbaut, an die Abtei Epternach geschenkt wurden.
- 3) Gertraudenburg am südlichen Ufer der Maas.
- 4) Elst, eine Kirche dem Erlöser und der Maria geweiht, an der Bethue, nahe an der Spaltung des Rheins und der Waal.
- 5) Eine Kirche zu Wichmund an der Hffel bei Zütphen.

Durch die Christianisirung war Friesland dem karolingischen Reich einverleibt und blieb eine Provinz des deutschen Reichs. Der südwestliche Theil von Westfriesland kam seit dem 10. Jahrhundert unter die erbliche Herrschaft der Grafen von Holland. Länger erhielt sich der nördliche Theil, die jetzige Provinz Friesland, noch frei. Das Land zwischen dem Hth und der Weser war als ein Verband freier Gemeinden, von denen die meisten aus ihrer Mitte einen Häuptling wählten, reichsunmittelbar. Im 15. Jahrhundert erwählten die Ostfriesen den Häuptling Ulrich Cirfena zu ihrem gemeinschaftlichen Oberhaupte, der dann von Kaiser Friederich III. zur Grafenwürde erhoben und mit der Grafschaft Ostfriesland belehnt wurde. Das noch freie Westfriesland kam nach langjährigem Kampf mit den burgundischen Niederlanden unter die Herrschaft des Hauses Habsburg, nahm dann an dem kirchlich-politischen Aufstand gegen Spanien Theil, und bildete später einen Theil der holländischen Republik.

In Ostfriesland, welches unter seinen Grafen reichsunmittelbar blieb, wurde die Reformation in den Jahren 1524—35 von dem Grafen Edzard I. und seinem Sohn Graf Enno eingeführt. Edzard I. wurde schon um's Jahr 1519 mit den Schriften Luthers bekannt, er las sie eifrig, verglich sie mit den Schriften der Gegner und Luther schien ihm Recht zu haben. Er ließ nun der Verbreitung der Schriften und der persönlichen Predigt der neuen Lehre freien Lauf. Zuerst trat Heinrich Brun zu Aurich als Prediger auf, Johann Stevens, den Luther selbst auf des Grafen Bitte gesandt

hatte, lebte in der Stadt Norden; der eigentliche Reformator Ostfrieslands aber wurde Meister Jörgen von der Düre oder, wie er sich latinisirt nennt, Magister Apontanus. Er hatte zu Zwolle bei den Brüdern des gemeinsamen Lebens seine Schule gemacht und war von dort von dem Grafen Edzard zum Unterricht seiner Schule nach Aurich berufen worden, wo er sich für die lutherische Lehre entschied. Unter gräflichem Schutz begann er in Emden zu predigen, fand aber dort von Seiten der Geistlichkeit Widerstand, und da ihm die Kanzeln verwehrt wurden, predigte er auf freiem Felde. Sein Anhang aber führte ihn mit Gewalt in die große Kirche zu Emden zurück, während ein gräflicher Beamter mit einer Wache zugegen war, um beiderseits Thätlichkeiten zu verhindern. Die widerstrebende Geistlichkeit zog sich nun zurück, da sie sah, daß sie an dem Landesherrn keinen Anhalt habe. Doch waren die, welche katholisch bleiben wollten, in ihrem Gottesdienste zunächst unangefochten; nur in Religionsgesprächen kam es mitunter zu feindlichen Konflikten. Nach dem Tode Edzards, im Februar 1528, begann ein gewaltthameres Reformiren. Graf Enno fing an, die Kirchen ihrer Reibbarkeiten zu berauben, die Klöster aufzuheben. Andererseits traten unter den lutherischen Geistlichen selbst überschreitende sakramentirerische Richtungen und Streitigkeiten hervor, deren Beilegung dem Grafen und seinen Rathgebern große Verlegenheit bereitete. Man wandte sich an Johann Bugenhagen, der gerade damals die Hamburger Kirche einrichtete und bat ihn um Rath und Vermittlung. Nach längeren brieflichen Verhandlungen und Ueberlegungen, ob er selbst kommen oder andere schicken solle, sandte er Ende 1529 von Bremer Prediger, Johann Belt und Johann Tilemann. Indessen hatten sich in Ostfriesland aus verschiedenen Gegenden ausgetriebene wiedertäuferische Flüchtlinge eingefunden, worunter auch Karlstadt, der bald große Verwirrung in Friesland anrichtete, da seine Persönlichkeit von überwiegender Autorität vorhanden war, die sich ihm nicht entgegenstellen konnten. Man ließ die Kinder ohne Taufe, administrierte das Abendmahl in betriebliger Weise, feierte die Sonn- und Feiertage nicht mehr, schloß Ehen ohne kirchliche Segnung. In diese Zustände traten nun die Bremer Prediger ohne Versuch zu friedlicher Verständigung und ruhiger Belehrung mit dem Ansinnen hinein, die abgeschlossene lutherische Lehre und Kirchenordnung ohne Modification anzunehmen. Als sie in Emden und Aurich zu predigen begannen, fanden sie zuerst ruhiges Gehör, als aber Tilemann in der vierten Predigt die lutherische Abendmahlslehre in sehr scharfer Weise aussprach, riß man ihn von der Kanzel, und die gräflichen Diener, die zu seinem Schutz herbeikamen, hatten Mühe, ihn in der verschlossenen Sakristei vor der Wuth des Volkes zu schützen. Der Graf sah einstweilen, ohne mit Entschiedenheit einzuschreiten, zu, bis die Bremer eine mit Rücksicht auf die in Marburg vereinbarten Einigungsforneln entworfene Kirchenordnung für Ostfriesland übergaben, die er am 12. Dec. 1529 einzuführen befohl. Den Wiedertäufern wurde ein Termin gesetzt, innerhalb dessen sie das Land räumen sollten, und Karlstadt wurde, als er nicht freiwillig gehen wollte, durch Bewaffnete fortgetrieben. Die Prediger wurden auf den 15. Januar 1530 nach Emden befohlen, um die neue Ordnung vorlesen zu hören und ihre Erklärung abzugeben. Sie erklärten nach Anhörung derselben ihre Bereitwilligkeit, die angenommenen kirchlichen Ceremonien und Gebräuche zu halten, sofern darunter nichts sey, was gegen Gottes Wort streite, in Betreff der Lehre aber verwahrten sie sich gegen den Vorwurf falscher Meinungen und baten, in dem Punkte der leiblichen Gegenwart Christi im Abendmahl möge sie der Graf nicht ferner beschwören, sondern Gott und sein Wort über sie regieren lassen. Im Wesentlichen nahmen sie mithin die Marburger Artikel an und wenn man an diesen festhalten wollte, so konnte man mit ihrer Erklärung zufrieden sein. Aber bei der Ausführung steigerte die lutherische Partei ihre Forderungen, auf der andern Seite zeigten auch die Zwinglianer neue Unbotmäßigkeit, beide Parteien arbeiteten an dem Grafen Enno, um ihn auf ihre Seite zu ziehen. Zuerst schien er der lutherischen folgen und gegen die zwinglisch gesinnten Prediger einschreiten zu wollen, später aber wurde er zum Theil unter Mitwirkung des Landgrafen Philipps von Hessen um-

gestimmt und er ließ nun predigen und lehren, was Jeder wollte. Aber nun kam ein Krieg mit dem ostfriesischen Häuptling Balthasar dazwischen, in welchem Enno zwar zuerst Sieger war, aber als Balthasar bei dem benachbarten Herzog Karl von Geldern, der schon längst ein Auge auf Friesland geworfen hatte, Hülfe suchte, bemächtigte sich dieser des Landes, der Graf mußte ein ungleiches Bündniß mit ihm eingehen, in dessen Folge der katholische Herzog Herstellung der alten Kirche in Ostfriesland forberte und nur einstweilen Einführung des augsbургischen Bekenntnisses und der söchsischen Kirchenordnung sich gefallen lassen wollte. Nun erließ der Graf Enno ein Mandat, daß alle sakramentirerische Prediger das Land verlassen sollten und verscrieb sich dagegen von dem Herzog von Lüneburg zwei Prediger, die das Lutherthum in Ostfriesland wieder einführen sollten. Diese kamen, brachten wieder eine neue Kirchenordnung mit, welche Verwaltung der Sacramente nach streng lutherischem Lehrbegriff vorschrieb, lehrte, daß auch die Gottlosen und Ungläubigen den wahren Leib und das wahre Blut Christi im Sacrament empfangen, auch Altardienst mit Chorrod und Kerzen anordnete. Die ostfriesischen Geistlichen remonstrirten und behaupteten, Vieles in der neuen Kirchenordnung widerspreche der heiligen Schrift. Man hörte jedoch auf ihre Einwendungen nicht, entlegte die beharrlich Widerstrebenden ihrer Stellen und berief Lutheraner dafür. Aber die Ostfriesen hielten standhaft an der zwinglischen Lehre fest, die aufgetragenen lutherischen Geistlichen fanden keinen Anklang und waren allgemein verhaßt, die einheimischen, die sich unterwerfen hatten, hielten sich nur äußerlich dem Befehl gemäß, hielten dagegen fort, die alte Lehre zu predigen. Es wurden Visitatoren bestellt, die untersuchen sollten, ob man sich nach der lüneburgischen Ordnung halte. Aber alles das half nichts; ein Grafen entleitete endlich das Gehege, und als der Herzog von Geldern 1538 gestorben war, ließ Enno die Dinge vollends gehen und das Lutherthum mußte dem reformirten System weichen. Einige Jahre später, 1543, wurde von der Gräfin Anna, welche nach dem Tode ihres Gemahls, des Grafen Enno, die vormundtschaftliche Regierung für ihren minderjährigen Sohn, Graf Edgard II., führte, ein ausgezeichnete reformirte Theologe, der polnische Seelmann Johann o Pasco, der sich um das Jahr 1540 in Emden als Privatmann niedergelassen und schon von dem Grafen Enno in kirchensachen zu Rath gezogen worden war, zum Generalsuperintendenten für Ostfriesland ernannt. Nachdem er zuerst verschiedene Kämpfe mit Ueberresten der Franziskanermönche und einigen Trümmern der Wiebertäufergemeinde bestanden hatte, errichtete er in Emden zum Behuf einer regelmäßigen Handhabung der Kirchenzucht ein Presbyterium von vier angesehenen Bürgern als Aeltesten, d. h. Aelteste, die er den Predigern beordnete, um den Namen der Gemeinde auf Sitten und Glauben der Kirchenglieder ein wachsame Auge zu haben und etwaigen Gebrechen zu begegnen. Außerdem veranstaltete er eine in Sommermonaten wöchentlich zu haltende Predigerversammlung, um eine Verbindung der Prediger und ihrer Gemeinden zu vermitteln, auf Einigkeit der Lehre hinzuwirken und eine Controle für Lehre und Sitten der Prediger zu gewinnen. Diese Versammlung hieß der *Emser coetus*. Pasco selbst übernahm den Vorsitz in diesen Versammlungen. Anfangs hielten alle Prediger dazu, allmählig aber sonderten sich die Lutheraner, die sich später wieder mehr aufboten, davon ab. In Folge der kirchlichen Ordnung, die Pasco in Emden und überhaupt in Ostfriesland begründete, bildete sich hier eine sehr ähnelnde reformirte Kirche, welche als Zuflucht verfolgter evangelischer Franzosen, Niederländer und Engländer den Ehrennamen „Herberge der bedrückten und vertriebenen Gemeinde Gottes“ bekam. Als in der Folge das Interim errichtet und dessen Annahme in Ostfriesland verlangt wurde, gerieth die Gräfin in große Verlegenheit. Sie war um so nothloser, da ihr kirchlicher Berather Johannes o Pasco sich eben in England befand, wohin ihn Edward VI. zu Einrichtung des Kircheneifers berufen hatte. Sie ließ nun von ihrem Rönzler Westen ein ostfriesisches Interim entwerfen, welches die katholischen Gebräuche, wie weißen Chorrod beim Abendmahl, Messen und Vesper wieder herstellte, in der Lehre es jedoch beim Alten ließ, ober dessenungeachtet bei dem

Versuch der Einführung auf großen Widerstand stieß. In Folge der Weigerung der meisten Prediger wurden die Kirchen geschlossen, die Prediger aber in ihren Stellen belassen, hielten den Gottesdienst in Privathäusern und unter freiem Himmel. Als Lasco wieder aus England zurückkehrte, zeigte auch er sich mit dem gräflichen Interim sehr unzufrieden und die Gräfin mußte ihn auf einen kaiserlichen Befehl vom Amt eines Superintendenten entlassen. Nun gab sich der Bruder des verstorbenen Grafen Enno, Graf Johann, der sich auch sonst hin und wieder bei der vormundschäftlichen Regierung betheiligte, alle Mühe, das Interim durchzuführen, es gelang aber nicht, er mußte unverrichteter Dinge wieder abreisen, und das für Ostfriesland projectirte Interim-formular wurde nun ganz bei Seite gelegt; Lasco kehrte nach dem Tode König Eduard, von der Nachfolgerin der Königin Maria aus dem Lande verbannt, nach Emden zurück und trat in seine frühere Stelle daselbst wieder ein, und mit ihm kamen viele englische und französische Protestanten, die aus ihrer Heimath vertrieben in Emden Schutz fanden und sich niederließen. Uebrigens wurde aber bald darauf der Generalsuperintendent von Neuem gestürzt. Von wiederausbrechenden Streitigkeiten der Lutheraner und Reformirten nahmen die Königin von England und der eifrige lutherische König von Dänemark Veranlassung, der Gräfin von Ostfriesland dringend die Wiedereinführung der anglikanischen Confession anzupfehlen, Lasco zu entlassen und an seine Stelle Melancthon zu berufen. Das Erstere geschah, aus der Berufung Melancthons wurde aber nichts, auch blieb das reformirte Kirchenwesen sammt den Einrichtungen, die a Lasco getroffen hatte, die herrschende in Ostfriesland. Streitigkeiten der Lutheraner und Reformirten, so wie mißlungene Einigungsversuche finden wir auch später noch, aber durchgreifende Bewegungen fanden nicht mehr statt.

S. Tilemann Dothias Wiarda, Ostfriesische Geschichte, 9 Bde. Aurich 1791–98, besonders Bd. 1–3. C. A. Cornelius, Der Antheil Ostfrieslands an der Reformation bis zum Jahr 1535. Münster 1852. F. W. Kettberg, Kirchengeschichte Deutschlands, 2. Band. Göttingen 1848. Clement, Lebens- u. Leidensgesch. der Frisen. Kiel 1845.

Klüpfel.

Fritigild, eine zum Christenthum belehrte Königin der Markomannen, welche sich an den Erzbischof von Mailand, den heil. Ambrosius mit der Bitte um nähere Unterweisung im Christenthum wandte. Ambrosius entsprach dieser Bitte durch Uebersendung eines für sie verfaßten Katechismus und fügte die Ermahnung hinzu, sie möchte ihren Gemahl bewegen, mit den Römern Frieden zu machen. Sie vermittelte diesen und reiste selbst nach Mailand, um Ambrosius zu besuchen, traf ihn aber nicht mehr am Leben. **Al.**

Frislar (wahrscheinlich *Friedestare* = *mansio quieti, domus pacis*), Stadt im jetzigen Rursfürstenthum Hessen, an der Oder, eine der ältesten, kirchlichen Stiftungen und Kulturstätten des mittleren Deutschlands. Hier, wo demuthlich zuvor schon ein heidnisches Heiligtum sich befand, gründete 732 Bonifacius bei seiner dritten Anwesenheit in Niederhessen eine Peterskirche nebst einem Klosterlein, das besonders als Schule für junge Kleriker dienen sollte, übernahm zuerst selbst dessen Leitung, übergab sie aber bald, um seiner anderweitigen Geschäfte willen, seinem Landemann, dem Presbyter Wigbert als erstem Abt († 747); der zweite Abt heißt Latuin, der dritte Wigbert II. Die Klosterschule kommt bald zu großem Ruf: Sturm, der Abt von Fulda, und Megingoz, der Bischof von Würzburg, sind unter den ersten Schülern; Jahrhunderte lang bewahrte das Kloster seinen Ruhm und diente als Bildungsstätte für Geistliche und Weltliche. — Unter Karl d. Gr. 774 wurde Frislar von den heidnischen Sachsen verbrannt und nur die Kirche, angeblich durch ein Wunder, gerettet. Der jetzige Bau der Peterskirche ist auf dem 12. Jahrh., roman. Styl, mit Spitzbogen im Innern. — Kurze Zeit war Frislar Sitz eines Bisthums, das von Bonifacius 741–42 auf dem nahen Burberge (Buraburg) gegründet, später nach Frislar verlegt wurde (786), so daß eine Zeit lang bischöfliche und Abtwürde in einer Person vereinigt erscheinen, allein schon unter dem zweiten Bischof wieder aufhörte: sein Sprengel wurde mit dem Mainzer vereinigt. — Ueber den Mythus

Hermann von Triptlar f. Hermann. S. Schminke, de antiquitat. Fritslariens. diss. Warburg 1715. 4. Falkenheimer, Gesch. Hess. Städte und Stifter. Bd. I. Bessens oder Kettberg, R.G. Deutschl. t. S. 593 ff. Wagenmann.

Frömmigkeit. Das Wort fromm ist von zweifelhafter Ableitung. Adelung hat drei Ableitungen, 1) von ram, stark, tapfer, 2) von probus, 3) von dem gothischen und nortischen fram = weit, fern, sehr, groß. Die älteste vorkommende Bedeutung des Wortes ist stark, tapfer, und insofern würde die erste Ableitung annehmlich erscheinen. Die dritte dürfte, wenn sie sich überhaupt rechtfertigen ließe, jedenfalls nicht so motivirt werden (wie in Ersch und Gruber u. d. A. Frömmigkeit geschieht), weil nämlich durch die Frömmigkeit das Ferne, (Gott) dem menschlichen Bewußtseyn nahe gebracht werde. Ebenfalls wird übrigens noch (nach Grass) auf das angelsächs. frum = primus und auf framen, fremen, fromen, frumen, machen, perficere (woven dann frommen) hingewiesen. Der Gebrauch des Wortes fromm ic. hat neuerdings ein ziemlich enges Gebiet. In der allgemeinen Bedeutung: harmlos, unschuldig, wird das Adjektiv nur noch selten von gewissen Thieren (z. B. Pferd, Lamm), meist aber wird es, wie das Hauptwort immer, vom Menschen gebraucht und bezeichnet dessen rechtes Verhalten gegen Gott. In Luther's Bibelübersetzung wird übrigens das Adjektiv in der allgemeineren Bedeutung: gütig, mitleidig, nicht selten von Gott selbst und seinem Verhalten zum Menschen gebraucht (in der Regel für das hebr. רַחוּם); meist jedoch geht es auch bei Luther auf den Menschen, als Uebersetzung von רַחוּם , רַחֵם , רַחֲמֵם im Alten, δίκαιος , ἀγαθός , ἀγαθονοός im Neuen Testament. Dasjenige griechische Wort, welches heutzutage meist mit Frömmigkeit übersetzt wird, εὐσεβεία (das mit dem dazugehörigen adj. und adv. im N. T. besonders in den Pastoralbriefen, in den unbestrittenen Briefen des Apostels Paulus dagegen niemals vorkommt) gibt Luther durch: „Gottesfeligkeit“ wieder. — Im Allgemeinen nun ist Frömmigkeit die subjektive Religion, d. h. die Religion, wie sie in den sich zu ihr bekenntenden Subjekten lebt, und ihr Fühlen, Denken und Handeln bestimmt, und ist insofern gleichbedeutend mit Religiosität. Weil aber der Religionen viele sind, so entspricht jeder besonderen Religionsform auch eine besondere, dem Heidenthume die heidnische*, dem Judenthum die jüdische, dem Christenthum die christliche Frömmigkeit. Je höher eine Religion steht, eine desto höhere und reinere Frömmigkeit wird durch dieselbe gefördert und erzeugt. Die Geschichte der Religionen zeigt aber, daß oft die Frömmigkeit in den niederen Religionen höher, in den höheren niedriger steht, als die ihr entsprechende Religion ist. Der jüdische und heidnische Typus der Frömmigkeit hat ganze Zeitalter der christlichen Kirchengeschichte beherrscht; andrerseits sind die Schranken der jüdischen Religion in vielen ihrer Bekenner auch schon vor dem Erscheinen des Christenthums in deren Frömmigkeit durchbrochen; ohnedem kommt bei den heidnischen Völkern oft (wie namentlich bei den Indern) eine Frömmigkeit zu Tage, deren die Objekte, an denen sie haftet, der ferne nicht werth sind. — Um das Wesen der Frömmigkeit und ihre charakteristischen Grundzüge zu erkennen, sind übrigens nicht die unvollkommenen, sondern es sind die höchsten Religionsformen zu betrachten, also die Religionen des N. und N. Testaments. Wie erst in diesen eine rein geistige Auffassung der Idee Gottes und seines Verhältnisses zur Welt und zum Menschen hervortrat, so erzeugten auch sie erst die reine, des Menschen würdige Frömmigkeit. Die einfachsten Elemente derselben sind: 1) Erkenntniß Gottes als dessen, von dem Alles in seinem Seyn und Werden abhängig ist. Diese Erkenntniß soll der erste Kuß der Frommen seyn, Jerem. 9, 23. 24., wie es umgekehrt der heidnischen Frömmigkeit vor Allem an dem $\text{τὸν Θεὸν εἶναι ἐν ἐνέργειᾳ}$ fehlt,

* Auch der Apostel Paulus anerkennt die θεοσεβείας der heidnischen Äthener. Ar. Gesch. 17, 22. Das Wort ist im guten Sinne zu nehmen, beinahe f. v. a. εὐσεβεία Hebet die im Alterthum berühmte Frömmigkeit der Äthener vgl. außer den von Winer im Reallex. unter „Äthen“ gesammelten Stellen der Alten, auch noch das Zeugniß des Juden Josephus gegen Acten 17, 11. $\text{τοῖς δὲ ᾠδῶνταις εὐσεβεῖσθαι τοὺς ἑλλήνων ἀπαντες λόγουσιν}$.

Röm. 1, 28. Allein diese Erkenntniß für sich, als eine bloß theoretische, macht noch nicht den Frommen, sondern dies, daß sie 2) in das persönliche Lebensgefühl eintritt als unmittelbares Innewerden des durch Gott Bedingtes, als Gefühl der Abhängigkeit (Apg. 17, 28.), ein Gefühl, welches die Grundlage der »Furcht Gottes« bildet (s. d. Art.). Sofern aber in dem Gefühl der Abhängigkeit von Gott das Ich sich seinem Wesen nach nicht verneint und aufgehoben, sondern erst recht bejaht und auf seinen wahren Lebensgrund gestellt findet, so ist diese Furcht Gottes unmittelbar auch Freude, Seligkeit in Gott, Gottseligkeit (Ps. 32, 11. Röm. 14, 17.). Doch ein wahrhaft bleibendes Eigenthum der Person ist jene Erkenntniß erst, wenn sie nicht bloß in das schwankende Gefühl, sondern wenn sie 3) in den Willen einbringt als die grundsätzliche völlige Hingabe des Willens an Gott — jene leidende und doch freigewollte Bestimmtheit des Willens, welche die Schrift »Glauben« nennt (s. d. Art. und die guten Bemerkungen von Lechler in Ullmann u. Unbr. Theol. Stud. 1851, 4. S. 798 ff.). Jene Erkenntniß, jenes Gefühl, diese Willensbestimmtheit sind die Grundelemente der Frömmigkeit; das erste gibt ihr Klarheit, das zweite Wärme und Herzlichkeit, das dritte Tiefe und Lauterkeit. — Die Frömmigkeit selbst läßt sich hienach zunächst nur als eine Eigenschaft, Bestimmtheit, Bestimmung, *Ess* der ganzen lebendigen Person auffassen, welche in den einzelnen Lebens- und namentlich den freien Willensregungen derselben ihren wo möglich adäquaten Ausdruck finden soll. Sie befähigt erst den Menschen zu einem wahrhaft guten Handeln, zu welchem ja (s. d. Art. Freiheit) die Beziehung auf Gott, die Gemeinschaft mit ihm, mitgehört. Eben darum, weil sie erst zu wahrhaft tugendhaftem Handeln tüchtig macht, kann sie selbst (wie z. B. von Harleß geschieht, Chr. Ethik S. 37 ff.) als »die Tugend aller Tugenden, die Mutter aller Tugenden« bezeichnet werden. — Ihre nächsten Handlungen nun sind die, welche eben jenes durch sie verwirklichte Verhältniß des Menschen zu Gott zur Darstellung und Offenbarung bringen, also die verschiedenen Gattungen der Opfer und das Gebet. Daß dies die nächsten und unmittelbaren Anforderungen der Frömmigkeit sind, geht schon daraus hervor, daß wer sich den Anschein an den Ruhm derselben verschaffen will (der Heuchler, Frömmeler) in Verrichtung jener gottesdienstlichen Handlungen oder Theilnahme an ihnen Eifer zu zeigen sucht (Matth. 6, 5.)*). Eine Frömmigkeit jedoch, welche sich auf diese spezifisch-religiösen Handlungen beschränken, und auf das allgemein sittliche und gemeinmenschliche Leben keinen Einfluß ausüben würde, wäre noch nicht die ächte, wirkliche Frömmigkeit. Vielmehr ist gerade in der vollkommensten Religion, der christlichen, die Forderung vorhanden, daß jene, unbeschadet ihrer Intenfität, sich über alle bewußten Lebensmomente und Funktionen ausbreiten, auf alle, auch die sogenannten bloß weltlichen Gebiete ihren verklärten Einfluß ausüben und sie in Verbindung mit dem Gottesbewußtsein und Gottesgefühl bringen soll, 1 Cor. 10, 31. In dieser Hinsicht ist die Frömmigkeit nichts Anderes, als die an Gott gebundene Gewissenhaftigkeit, die Sittlichkeit selbst in ihrer höchsten Form, als religiöse, das Wollen des Reichen Gottes an der eigenen Person und in der Außenwelt; das Wandeln mit Gott, 1 Mos. 5, 24., vor Gott, vor seinem Angesicht, 17, 1; 48, 15., das *νεμεριάζειν ἐν κυρίῳ*, Gal. 5, 25., *ἐν κυρίῳ Ἰησοῦ*, Col. 2, 6., *ἐν gewir*, 1 Joh. 1, 7., das *ζῆν ἐν θεῷ*, Gal. 2, 19., wodurch das ganze Leben des Menschen Ein Gottesdienst wird, Sirach 35, 5. Röm. 12, 1., vgl. Jak. 1, 27.

Nur kurz sey noch auf folgende Punkte hingewiesen. Die Frömmigkeit ist bei jedem Einzelnen etwas sich Entwickelndes, sie soll wachsen, immer mehr sich läutern, vertiefen und über die mannigfaltigen Lebens- und Gemüthszustände und Funktionen sich ausbreiten. Namentlich kann auch das Denken selbst ein frommes werden. Von den verschiedenen Stadien im Wachsthum der Frömmigkeit sind verschiedene Frömmigkeitstypen in ein

*) Das spätere Judenthum setzte das Wesen der Frömmigkeit so sehr in die Vollziehung der Cultushandlungen, daß z. B. bei dem Pharisäer Josephus *εὐσεβεία* häufig geradezu mit Cult. Gottesdienst übersetzt werden muß. Vgl. Gegen Apion I, 12. II, 39. Jüd. Krieg I, 20, 4.

und derselben Religion zu unterscheiden, namentlich der männliche und weibliche, sowie die den vier Temperamentsunterschieden entsprechenden Typen. Verschiedene Mischungen in der Stärke der obengenannten drei Grundelemente der Frömmigkeit, wie sie z. B. unter den Aposteln Christi zu bemerken sind, begründen gleichfalls eigenthümliche Typen. Vgl. auch Luk. 10, 38 ff. Kommen jene Grundelemente völlig aus dem normalen Gleichgewichte so entwickeln sich Krankheiten der Frömmigkeit. Will das Erkenntniselement sich zum herrschenden aufwerfen, so entsteht der Orthodoxismus; wird die Erkenntniß nur geschöpft soweit und sofern sie im Gefühl sich auslösen kann, und ist dieses persönliche Seligkeitsgefühl zu träge, um in Willenshandlungen auszugehen oder zu bläse, furchtsam und scheu, in die Welt einzugreifen, so entsteht Sentimentalität, Quietismus, Methodismus, Pietismus; werden endlich die Erkenntniß und das Gefühl nur geschöpft, sofern sie in Cult- oder andere Handlungen ausgehen, so entsteht die aktuelle, äußerliche Frömmigkeit, wie sie z. B. dem römisch-katholischen Christenthum eigen ist. Entwickeln sich solche Krankheiten ungehindert weiter, so entsteht daraus der Tod der Frömmigkeit, bei welchem der Schein derselben (2 Tim. 3, 5. *ὑποκριτικὸς ἐνσυναίσθητος*) wohl noch vorhanden seyn kann. — Die Kirchengeschichte ist zugleich Geschichte der Verirrungen und Krankheiten der Frömmigkeit; an der Hand jener könnte man eine Pathologie der letzteren schreiben. Die in der heiligen Schrift geforderte, dargestellte und von den Heroen derselben verwirklichte Frömmigkeit zeichnet sich durch ein wunderbar schönes Gleichgewicht, durch die Freiheit von allen einseitigen Bildungen aus. Eine richtige Anschauung davon, was Frömmigkeit ist, erhält man überhaupt am besten durch Anschauung der Heroen der biblischen Religion und der von ihr ausgegangenen Kirchen. Ein leuchtendes Muster tiefer, lanterer, kerngesunder Frömmigkeit für das deutsche Volk ist namentlich sein Luther. Man vergleiche übrigens zu diesem ganzen Art. den über Religion. S. Paet.

Fasten, s. Fasten.

Transeubstantiation. Die Feier der Transsubstantiation in der römisch-katholischen Kirche, festum s. solennitas corporis Christi, entstand nicht lange nachdem jene in langwierigen Streitigkeiten behauptete, der materiellen Noth des mittelalterlichen Katholicismus entsprechende Lehre auf der großen (4.) Lateransynode unter Innocenz III. (1215) als kirchliches Dogma sanctionirt worden war. Die Veranlassung dazu wird den Bischofen mehrerer Frauen des Nonnenklosters zu S. Cerneli bei Püttich, vornehmlich der Priesterin Juliana, zugeschrieben, welche während ihres Gebetes einen glänzenden, jedoch an der Seite verdunkelten Mond erblickt und davon dem Bischof von Püttich, Robert von Porata, Anzeige gemacht habe. Dieser, nachdem er mehrere andere Bischöfe und Theologen, darunter den Provinzial der Dominikaner, nachherigen Cardinalgaten in den Niederlanden, Hugo, und den Pütticher Archidiaconus, Jakob Pantaleon, in's Vertrauen gezogen, ließ sich durch deren Gutachten i. J. 1216 dazu bestimmen, für Anordnung eines besonderen Festes in seiner Diocese zu Ehren der consecrirten Hostie die Einleitung zu treffen. Auf einer Synode sollte i. J. 1217 dieser Beschluß ausgeführt werden, und bereits war ein bischöfliches Aufschreiben (s. den Abdruck bei Winterim, V, 1. S. 276—279) an den Clerus zu jenem Behufe erlassen, als Robert noch im Okt. 1216 starb. Gleichwohl feierte bald hierauf Cardinal Hugo das von jenem vorbereitete Fest in der Martinskirche zu Püttich, und hier, sowie in andern Kirchen der Pütticher Diocese wurde es von da an wiederholt. Das Officium des Tages, wovon man jedoch nur noch Bruchstücke zu besigen glaubt, soll ein Priester Johannes auf Anregen der heil. Juliana verfertigt haben. Zu allgemeiner Einführung in der abendländischen Kirche wurde das Fest indessen erst i. J. 1264 durch den ebenerwähnten Erzdiacon Pantaleon bestimmt, nachdem er unter dem Namen Urban IV. den päpstlichen Stuhl bestiegen (1261) und durch das Wunder der Wesse von Vossena eine neue Wohnung dazu empfangen hatte. Allein auch die Einführungsbulle Urbans IV. kam, weil derselbe kurz nach ihrer Erlassung starb, nicht eher zum Vollzug, als bis Clemens V. auf einer Synode zu Vienne durch eine neue Bulle die Bulle Urbans IV. bestätiget hatte (1311). Vor 1316 läßt sich ein allge-

meiner Gebrauch nicht aufweisen. Die mit dem Feste verbundene Procession scheint erst von Johannes XXII. (1317) angeordnet worden zu seyn. Das von Urban IV. vorgeschriebene Officium rühret von Thomas von Aquino her, der von einigen Seiten auch für den Urheber des ganzen Festes gehalten wird; sey es, daß er, wie die Bollandisten annehmen, das Werk des Johannes zugerichtet, oder, daß er, wie Natalis Alexander nachweist, eine eigene neue Gottesdienstordnung ausgearbeitet hat (*dictavit et ordinavit*). Amerikannter Nothen gehört diese Liturgie zu dem Bedeutendsten, was der mittelalterliche Cultus in's Leben gerufen hat (s. Winterim, a. a. O. S. 279—289). Der Tag des Festes sollte der Donnerstag der Trinitatiswoche (*seria quinta proxima post octavam Pentecostes*) seyn, in unverkennbarer Beziehung einmal auf den Gründonnerstag, von welchem, als dem ursprünglichen Festtag des Altarsakraments, die spezifische letztere Feier deshalb abgefordert wurde, weil, wie die päpstliche Bulle sagt, der Donnerstag der Eucharistie von so viel Anderem zugleich in Anspruch genommen sey, sodann auf das Trinitatisfest, mit dessen spekulativer Bedeutung die mystische Anschauung der Hostie in so naheem Zusammenhange steht. Als Zweck der Feier wird die Beschönigung der Reiter und die Befestigung des wahren Glaubens hervorgehoben, wohl zunächst gegenüber dem Zerstörer von Tours und seiner Partei. — Das deutsche Wort Fronleichnam bedeutet nach den Eimen: heiliger Leib, nach Andern: wahrer Leib, nach wieder Andern: des Herrn Leib. Im letztern Sinne trifft es mit dem noch herkömmlichen Ausdruck Fronleich, fronen, überein (Wehr, über das altdeutsche Wort Fron).

Die Fronleichnamprocession zeichnet sich als *solemnissima, solemnior omnibus processionibus* durch das sichtbare Umhertragen der Hostie und durch den übrigen Aufwand aus, den die römische Kirche gerade an diesem Tage, in der blüthenreichsten Jahreszeit entfaltet, um, wie auch die Väter zu Trident sich ausdrücken, die Herrlichkeit der katholischen Kirche auch vor den Augen ihrer Gegner zu offenbaren und deren Seelen zu erschüttern und zu gewinnen. (Sess. XIII. Deor. de sanctissimo Eucharistiae sacramento, cap. 5.: — *sic quidem oportuit victricem veritatem de mendacio et haeresei triumphum agere, ut ejus adversarii in conspectu tanti splendoris et in tanta universae ecclesiae laetitia positi vel debilitati et fracti tabescant, vel pudore affecti et confusi aliquando respiciant.*) Während des tridentinischen Concils wurde der Festzug, außer den Legaten, Cardinälen und Gesandten der katholischen Höfe, von 210 Bischöfen in ihren Palliasen mit ihren Mitren und Stäben geleitet und das Santissimum unter dem Baldachin von dem Cardinal Morone getragen. Luther selbst bezeugt in seinen Tischreden: „Das Fest des Fronleichs hat unter allen den größten und schönsten Schein.“

Die dogmatischen Gründe der Verwerfung des Fronleichnamfestes werden von Hülsebrand (*de diebus festis* p. 95) so zusammengefaßt: 1) *Quod illo festo mutilatio Eucharistiae et communio sub una confirmetur, dum Christus in Monstrantia non nisi sub una specie proponitur.* 2) *Quia hoc festo Corpus Christi solum ostentui est, cum tamen Christus ideo instituerit, ut distribuatur et manducetur.* 3) *Quia hoc festo panis benedictus cultu largitus afficitur, adeoque triticeus Deus adoratur, quae est manifesta apologetica.* — Die Literatur findet sich am vollständigsten in Augusti's *Feierwürdigkeiten*, III. S. 304.

Fronton le Duc (lat. *Ducaeus*), ein Jesuite, geb. zu Bordeaux 1558, Sohn eines dortigen Parlamentäraths, lehrte die Rhetorik und später Theologie zu Pont à Mousson, Bordeaux und im College von Clermont zu Paris, wo er 1604 zum Bibliothekar ernannt und beauftragt wurde, Behufs der Herausgabe der griech. Kirchenväter die Handschriften der I. Bibliothek durchzugehen. Er stand bei den Gelehrten des In- und Auslandes in Achtung und mit sehr Vielen derselben in brieflichem Verkehr. Ueber eine damals im Publikum erschienene Apologie der Gesellschaft Jesu schrieb ihm sein Freund Casaubon sein Urtheil in Form eines Briefs (d. d. Jul. 1611) zu, der unter den Briefen dieses Gelehrten sich befindet. Fronton starb 25. Sept. 1624 in Folge von Stenobeschwerden, indem man einen zehn Peth schweren Blasenstein bei ihm fand. Man hat

von ihm außer einigen nicht theologischen Schriften drei Bände Controversen gegen Du Plessis Mornay in Betreff seines Buchs über das Abendmahl; ferner: Bibliotheca vot. Patrum gr. et lat. Paris 1624. 2 Vol. fol. auch mit dem Titel: *Auctarium Ducaenum*, weil es als Supplement zu den lat. Bibliotheken der Bäter dienlich ist. In dem 38. Tom. der Mémoires von Nicéron findet sich ein Verzeichniß der in jenem enthaltenen Werke, zu denen Fronton Anmerkungen, krit. Verbesserungen und öfters neue lat. Uebersetzungen gegeben hat. Auch hat man von demselben gute Ausgaben des Chrysostomus, Paulinus, Johann von Damask, der Kirchengesch. des Nicephorus Callisti u. m. dgl. Vgl. *Alegambe*, script. soc. Jean; *Miraeus*, de script. sec. 17.; *Baron*. Annal. Tom. 9. Bouginé, Handbuch der Liter.Gesch. III. 20. Biogr. univers. T. XVI. S.

Fructuosus, Bischof von Tarragona und Märtyrer, dessen Todestag am 21. Januar gefeiert wird. Ueber sein früheres Wirken fehlen die Nachrichten; desto ausführlicher sind sie uns über seinen Märtyrertod, der unter den Kaisern Valerianus und Gallienus im Jahr 259 erfolgt seyn soll, aufbewahrt. Mit dem Bischof wurden seine beiden Diakonen Augurius und Eulogius in den Kerker geworfen. Als alle drei vor dem Präsidenten des Gerichts, Aemilianus, ein gutes, standhaftes Bekenntniß ablegten, wurden sie zum Amphitheater abgeführt, bestiegen unter Gebet und Segen den brennenden Scheiterhaufen, und ihre Seelen sollen vor den Augen der Menge zum Himmel aufgestiegen seyn. Die Umstehenden hatten sich zuerst in die Ueberbleibsel der verbrannten Leichname getheilt, aber in Folge einer Erscheinung des Fructuosus, welche auch Aemilian zu Theil geworden seyn soll, wurden die Reste gesammelt und an Einem Ort aufbewahrt. Vgl. Augustin's Rede über Fructuosus (serm. 273 de diversis) und den 6. Hymnus des Prudentius im Buch *περι σεγυρων*. Mit Unrecht wurde diesem Fructuosus im Martyrologium des Rhabanus Maurus die regula monachorum zugeschrieben, welche dem Fructuosus von Braga zugehört. Vgl. Boll. ad 21. Jan.

Fructuosus, Erzbischof von Braga, stammte aus königlichem Geschlechte, fühlte aber schon frühzeitig in sich den Hang nach beschaulichem Stillleben. Nachdem er die vom Bischof von Valencia zur Bildung seiner Kleriker gegründete Schule besucht hatte, verkaufte er seine Güter, und wandte das erlöbte Geld theils zur Vertheilung unter die Armen, theils zu Klosterstiftungen an. Um das Jahr 647 hatte er bereits 7 Klöster in Lusitanien, Asturien, Galicien und auf der Insel Gades errichtet. Statt aber dieselben zu leiten, zog er sich in die tiefsten Einöden zurück, wo ihn seine Schüler aus dem Kloster Complutum in Lusitanien aufsuchten und nöthigten, die Aufsicht ihres Klosters zu übernehmen. Von nun an ward der Zutrang zu dem Kloster so groß, daß der König aus Furcht, es möchten ihm die nöthigen Leute zum Militärdienst entzogen werden, den Zutritt zu ihnen, die Frauen ausgenommen, verbot. Wirklich fanden sich auch in der Einöde, in welcher Fructuosus damals wohnte, gegen 80 Jungfrauen ein, um ihn zum Führer eines gemeinsamen Lebens zu wählen, und diesen baute er ein Kloster daselbst. Da jedoch die Unordnung, welche in Spanien aulam, daß ganze Familien sich dem Scheine nach zum Klosterleben vereinigten, um sich unter dem Vorwande des Mönchslebens von öffentlichen Dienstleistungen und Steuern loszumachen, auch unter den Angelsachsen um sich griff, so trat Fructuosus diesem Unfug nachdrücklich entgegen, und nannte diejenigen Priester Heuchler und Diebe, welche sich vom Volk bereben ließen, Klöster ohne Vorwissen des Bischofs zu errichten, in welchen auch die treulosen Flüchtlinge aus andern Klöstern aufgenommen würden. Ueberhaupt entwarf er für die zahlreichen Mönche, welche ihn als ihr Oberhaupt verehrten, zwei Regeln. Die erstere enthält in 26 Abschnitten folgende Verordnungen: Das Gebet soll bei Tag und Nacht in den bestimmten kanonischen Stunden, abwechselnd mit Gesängen, verrichtet werden. Fleisch darf kein Mönch essen. Wie Handarbeiten, Lesen, Betrachten und Beten bei ihnen abwechseln müssen, wird bis in's Kleinste vorgeschrieben. Der blüdeste, knechtische Gehorsam wird den Mönchen zur Pflicht gemacht, und die mechanisch pünktlichen Bewegungen des Leibes und der Seele zur Hauptgrundlage gemacht. Keiner darf ohne Erlaubniß seines Vorgesetzten

sich nur von seinem Ort erheben, sich umsehen, reden, herumgehen; auf ein gegebenes Zeichen nimmt jede Veränderung ihres Zustandes und ihrer Geschäfte den Anfang. Alle Gedanken, Offenbarungen, Tauschungen und Nachlässigkeiten müssen sie ihren Oberen treulich berichten. Ein Mönch, der gegen Knaben und Jünglinge unzuchtige Gefinnungen verräth, soll die ihm geschorene Hauptkrone verlieren und zur Beschimpfung ganz laß geschoren werden; alle Mönche sollen ihm in's Gesicht speien; er soll mit eisernen Ketten beladen 6 Monate lang in einem engen Kerker liegen und nur dreimal wöchentlich des Abends etwas Gerstbrod erhalten; hierauf 6 Monate unter der Aufsicht eines der älteren Mönche in einem abgesonderten Raume unter Arbeit und beständigem Gebet, auch häufigem Wachen zubringen; in der Folge aber stets, von zwei geistlichen Brüdern beobachtet, ohne Ausgang mit den Jüngern bleiben. Ein großer Theil der Nacht muß von den Mönchen wegen der bösen Geister, welche die Knechte des Herrn verführen, mit Gebet und Wachen ausgefüllt werden. Keiner von ihnen darf, ohne den Segen seines Vorgesetzten empfangen zu haben, sich einen Dorn aus dem Leib ziehen oder die Nägel abschneiden, oder eine Last ablegen. In der zweiten Mönchsregel (*regula communis*) erklärt sich Fructuosus darüber, wie die Männer mit ihren Frauen und kleinen Kindern ohne Gefahr im Kloster leben könnten. Sie sollen sich alle unter die Gewalt des Abtes begeben, über ihren Körper, ihre Speise und Kleidung gar keine Macht haben, sondern sich wie Fremde im Kloster aufhalten. Die Eltern dürfen um ihre Kinder und diese um jene nicht besorgt seyn, auch ohne Erlaubniß des Priors nicht miteinander reden. Mönche dürfen nicht in einem Kloster mit den Nonnen beisammen wohnen; keiner darf, wenn er einer derselben begegnet, bei Strafe von hundert Streichen, mit ihr allein reden. Wenige alte und vollkommene Mönche dürfen in einem Nonnenkloster, weit von den Zellen der Schwestern, und um einer gewissen Aufsicht willen, wohnen. Niemand soll in ein Kloster aufgenommen werden, der nicht seinem ganzen Vermögen zum Besten der Armen entsagt hat. — Als Fructuosus schon an eine Auswanderung in's Morgenland dachte, ward er auf den Bischofssitz von Tuma in Gallicien und 656 von der Synode zu Toledo zur Würde eines Erzbischofs von Braccara (Praga) in Gallicien erhoben (Concil. Tolet. X. pag. 984 ap. Hard. T. III.). Er starb gegen das Jahr 676, immer unermüdet in Erbauung neuer Klöster und Kirchen, an denen er sogar des Nachts arbeiten ließ. Cf. *Mabill., Annal. Ord. S. Bened. I. p. 437. Schröckh, R.Gesch. Bv. 20. S. 24* — 30.

Dr. Pressel.

Fructus medii temporis, f. Abgaben.

Frumentinus, f. Aethiopische Kirche.

Fry, Elisabeth. Nicht bloß der weite Umfang, in welchem diese in ihrer Art einzige Frau während fast eines halben Jahrhunderts öffentlich zur Linderung menschlicher Leiden gewirkt, sondern zugleich die Tiefe der in christlicher Freiheit unerschöpflich fruchtbaren Glaubensliebe, in der sie diesen ihren Lebensberuf erfüllt, rechtfertigt einen Umriss ihres Lebens auch an dieser Stelle.

Elisabeths Eltern waren John Gurney und Catharina Bell, denen diese Tochter, das dritte von zwölf Kindern, zu Norwich den 21. Mai 1780 geboren wurde. Die Familie gehörte der Gesellschaft der „Freunde“ an. Nach dem Tode der frommen Mutter gerieth die zwölfjährige Tochter in viele Versuchungen und Gefahren, welche aus der politischen und religiösen Umwälzung jener Tage hervorgingen. „Ich weisse an Allen. Wenn nicht ein Wunter an mir geschieht, so werden meine Gaben von Rost und Rotten verzehrt werden“ — schrieb die damals in der Gesellschaft glänzende siebzehnjährige Elisabeth in ihr Tagebuch. Durch den christlichen Ernst und Rath eines an geistlichen Erfahrungen reichen Quäkers fand sie die Lösung der sie quälenden Räthsel; bald darauf erkannte sie in weiteren Reisen ihrer nähern Glaubensgenossen zu Pondon den Ernst und Werth eines an Selbstverläugnung reichen christlichen Lebens, und wurde dadurch im Jahre 1799, nach langem innern Kampf, zu dem Entschluß veranlaßt, das „Dunkel und das schieferfarbene Gewand der Quäker, denen sie nun nicht mehr bloß von Ge-

burt, sondern auch mit innerster Ueberzeugung angehörte, bis an das Ende ihres Lebens auch zu dem ihren zu machen. Ihre Ehe mit Joseph Frñ (1810) führte sie nach London in den Kreis von „Freunden“ strictester Uebervanz und stattete sie zugleich mit reichen äußeren Mitteln aus, die der reichen innern Begabung zur Entfaltung einer weitgreifenden Wirkksamkeit dienstbar wurden. — Bis zu ihrem sechsunddreißigsten Lebensjahre (1816) gehörte Elisabeth überwiegend nur ihrer Familie an. Als Mutter von elf Kindern, erzog sie dieselben zu Gehälfen ihrer Arbeit im eignen Hause und außerhalb desselben. In gleicher Weise gehörten ihr ihre fünfundzwanzig Enkel an. Sämmtliche Familiengenossen wurden nach und nach in den Kreis ihres Glaubenslebens und der aus demselben hervorgehenden Bestrebungen gezogen. Ihr ausgezeichnete Bruder Joseph Gurney *) widmete sich, wie ihr nicht minder bedeutender Schwager Thomas Fowell Buxton **) vorzugsweise der Sklavenbefreiung; sie wagten mit Wilberforce, ihrem Freunde, um diesen großen Preis den siegreich endenden Kampf im Parlament. Die barmherzige Liebe unserer Elisabeth Frñ, schon in frühesten Jugend gegen Arme geübt (bereits als Kind hatte sie sich vom Vater in ein Gefängniß führen lassen), findet zunächst ein weites Arbeitsfeld auf dem schönen Familienlandsitz Plasbet House; sie gründet dort Mädchen-schulen, kleidet und speist dort Hunderte von Armen, sie eilt den elenden, ihr nahe wohnenden Irländern zu Hülfe und geht den Zigeunern nach, dabei vertheilt sie Schriften und hilft in ihrer nächsten Umgebung, wo und wie Hülfe noththut, mit Rath und That. Beim Begräbniß ihres Vaters, auf ihre Kniee nieder sinkend, wird an ihr zum ersten Male die Macht des Gebets, mit dem sie später so viele Herzen zu Gott gelehrt, erlannt; die Gesellschaft der „Freunde“ stellt bald darnach ihre reiche Gnadengabe, die sie durch dieses Erforschen des göttlichen Wortes geweiht und genährt, in den Dienst der Gemeinde und anerkennt sie als „Zeuge des Wortes.“ Unstreitig hat diese ihrer religiösen Genossenschaft eigenthümliche äußere Verfassung nicht wenig dazu beigetragen, die von Natur fürchtame, schwächere Frau in die von da an betretene Bahn öffentlicher Wirkksamkeit für das Reich Gottes zu leiten. Sie hat bekanntlich später oft vor großen christlichen Versammlungen geredet und gerade durch diese öffentlichen Zeugnisse ihres Glaubens so viel ausgerichtet. Zum ersten Male geschah dies in einer Jahresfeier der Bibelgesellschaft zu Norwich 1811. Was Rev. Hughes damals zu Norwich über dies öffentliche Auftreten der begnadigten Frau bemerkte: „Wenn das erste Gefühl Bestrebung war, so war doch das zweite ein heiliger Schauer und das dritte die Inbrunst der Andacht“ — wird jeder bezeugen, der sie später je hat öffentlich reden hören. Im Jahre 1816 beginnt mit dem denkwürdigen Besuch im großen Gefängniß zu Newgate in London in Elisabeths Leben ein neuer Abschnitt. Nachdem sie den Zustand schaudererregender Verwilderung unter jenen 300 Weibern mit eigenen Augen gesehen, rastet sie nicht, bis zur Besserung dieser Zustände Hand an's Werk gelegt ist. Sie gründet zu diesem Zweck einen aus 12 Frauen bestehenden Verein zum Besuch dieser Gefangenen und sieht bald die reichsten Erfolge dieser bis damals nie gethanen Arbeit. Diese neue Thätigkeit fällt in eine Zeit, wo sich in England, nachdem der treffliche Howard bereits vergessen war, die allgemeine Aufmerksamkeit auf die Besserung des Gefängnißwesens gerichtet hatte. An der Spitze der Bewegung standen unter andern der Herzog von Gloucester und andere angesehene Männer, unter diesen Elisabeths Schwäger Buxton und Hoare. Bald waren Aller Augen auf dies Liebeswerk in Newgate gerichtet; die Früchte der Frauenarbeit zeugten für die Güte der Aussaat. Von allen Seiten erfolgten Nachfragen, Erkundigungen, Bitten um Rath und Anweisungen, um den gleichen Weg mit gleichem

*) E. Memoirs of Jos. John Gurney edit. by J. B. Braithwaite in 2 volumes. Norwich 1834. (Die jetzt nicht deutsch bearbeitet.)

**) E. Memoirs of Sir Thomas Fowell Buxton Bart. edit. by his son Charles Buxton Esq. 2 ed. London 1849. Uebersetzt von A. v. Treckow. Berlin 1853 und bearbeitet von Dr. Braun. Hamburg 1854.

Erfolg betreten zu können; Einladungen ergeben an Elisabeth aus dem Inneren Englands, Schottlands, zuletzt auch Irlands, und nicht bloß Frauen und Private, sondern ebenso Magistrate und obrigkeitliche Personen, namentlich auch wiederholte Parlamentsausschüsse verlangen den Beistand und die Mittheilung der Rathschläge der bis dahin einzigen Freundin der Gefangenen. In dieser Weise ist Elisabeth Fry für die Gefangenen 21 Jahre lang (bis 1837) überwiegend in England, Schottland und Irland durch Briefwechsel und Reisen thätig geblieben. Wo sie erscheint, öffnen sich ihr die Gefängnisse, bilden sich Frauenausschüsse, berichtet sie den Obrigkeiten, bahnt sie Anerkennungen an und läßt Andere die Früchte der in Glauben, Weisheit und Liebe gesammelten Erfahrungen ernten.

Wir stellen hier die Hauptgesichtspunkte, von denen Elisabeth Fry nach dieser Richtung hin ausging, kurz zusammen. Sie hat sich über dieselben oft, am bündigsten 1835 in dem vom Parlament angeordneten Verböte, welches der Herzog von Richmond leitete, ausgesprochen. Die Hauptsache war für sie, daß den Gefangenen die Fülle des göttlichen Wortes unmittelbar aus der heiligen Schrift an's Herz gelegt werde. Sie erwartete das Heil lediglich von diesem Worte, seiner Verkündigung und richtigen Anwendung auf die Gemüther und Verhältnisse der Gefangenen. Die Erfolge der heiligen Schrift im Kerker pries sie als eine der stärksten Beglaubigungen der geoffenbarten Wahrheit. Um die Hindernisse für diese Wirksamkeit hinwegzuräumen, verlangte sie mit vollkommenstem Rechte Trennung der Männer und Frauen in besondere Gefängnisse, für die weiblichen Gefangenen ausschließlich weibliche Aufsicht, die in christlichem Geiste geführt werden müsse, zweckmäßige Beschäftigung und eine Classenabtheilung, in welcher die Gefangenen selbst für die Ueberwachung und Handhabung der Ordnung mit verantwortlich gemacht werden sollten, sodann den nöthigen Unterricht in Gefängnisschulen und vor Allem den Besuch von dazu verbundenen und autorisirten Frauen. — Man muß sich den Zustand der Gefängnisse in den ersten Jahrzehnten dieses Jahrhunderts in England gegenwärtig, um die Wichtigkeit und Nothwendigkeit dieser Forderungen zu begreifen; aber bei dem Erfolge ist dann nicht minder die Willigkeit der Gefängnißbehörden Englands in Anschlag zu bringen, welche nicht bloß den von ihnen zu erfüllenden Forderungen nach Kräften genügten, sondern namentlich auch dieser freien Wirksamkeit christlicher Frauen keine Hindernisse in den Weg legten. Die in gleichen Grundsätzen wirkenden weiblichen Gefängnißgesellschaften verbreiteten sich durch Vermittlung der Stifterin nicht bloß über England und Schottland, sondern ebenso über einen Theil des Continents, namentlich in Frankreich und Italien, in der Schweiz, Rußland, Dänemark und Holland und haben auch in Deutschland zuerst den Sinn der protestantischen Frauenvwelt für diesen Dienst der Barmherzigkeit wecken helfen.

Es lag in der Natur solcher Wirksamkeit, daß dieselbe sich bald über den nächsten Gesichtskreis hinaus ausdehnen mußte. Das im Gefängniß gebannte Verbrechen drängt die Barmherzigkeit nothwendig ebenso, rückwärts zu schauen, um die Veranlassung zu Verbrechen zu tilgen, als vorwärts, um den aus der Haft Entlassenen zu segnen, damit sie vor Rückfällen und den ihnen eigenthümlichen Versuchungen bewahrt werden. So ergab sich für Elisabeth Fry bald die Nothwendigkeit, umfassende Fürsorge für die entlassenen Sträflinge und namentlich auch für die zur Deperatation verurtheilten Weiber einzuleiten. Wie eine Mutter und Schwester der Elenden, geleitet sie die in die Verbannung ziehenden Unglücklichen schon 1818 an die Transportschiffe und schließt sich in Begleitung ihrer Mitarbeiterinnen in ihrem eigenen Wagen dem langen Fahrzuge der in die Verbannung abziehenden Verbrecherinnen an. Ihre ordnende Hand und die Weisheit und Liebe ihres Herzens schafft eine neue Welt auf diesen Verbrecherschiffen; sie bietet ihnen Aufsicht, Ordnung, Beschäftigung, Vorbereitung und Schutz für das Leben in der Verbannung; später fährt sie wohl auch in stürmischem Wetter mit Lebensgefahr den schon abgesegelten Schiffen nach, um den fernziehenden erstaunten Weibern zum letzten Mal das Wort des Lebens zu bringen. 1834 erntet sie die bleibende Frucht dieser Bemühungen, indem die englische Regierung (Lord Melbourne) die zu deportirenden Weiber zuerst

in Wilbank sammelt, um sie anzuerrichten und seelsorgerisch vorbereiten zu lassen; später wurden von Seite der Regierung weibliche Aufseherinnen, mitunter frühere Missionarinnen mitgeschickt; diese Schiffe, die bis dahin nur mit sittlichem Greuel gefüllt waren, wurden so in Segensstätten verwandelt. Als eines der Resultate ihrer Wirksamkeit für die Gefangenen und Entlassenen ist anzuführen, daß in den Jahren 1818 — 1822 die Zahl der Rückfälligen in Newgate sich um 40 vom Hundert verminderte! — In gleicher Weise aber wie das Elend der Gefangenen wird für Elisabeth alles Elend, das ihr begegnet, Anlaß zur Bethätigung der Glaubensliebe. Es kann hier nur angedeutet werden, was sie im Laufe der Jahre für die armen Schafhirten in Salisbury, für die armen Schiffer bei Cromer, für das Wohl der dienenden Classen, für Tausende von Obdachlosen in den Theuerungsjahren, für die Besserung der Armenhäuser, namentlich auch der Irrenanstalten, für den Besuch der Armen durch Stiftung von Frauenvereinen, namentlich aber zur Verbreitung der heiligen Schrift und christlicher Bücher in ganz England und weit über dessen Grenzen bis nach Rußland hinaus Segensreiches gewirkt. Ein neues Beispiel ihrer Nichts übersehenden fürsorgenden Liebe ist ihre rastlose Bemühung für das sittliche Wohl der englischen Küstenwächter und deren Familien; über 500 Stationen an den Küsten Englands zerstreut, von aller menschlichen Umgebung isolirt, waren dieselben bis dahin eben so großen leiblichen als sittlichen Gefahren ausgesetzt gewesen. Nachdem Elisabeth viele Jahre auf diesen 500 Stationen durch private Mittel Bibliotheken guter Bücher aufgestellt, wird ihr Eifer der Anlaß, daß die Regierung die Sache zu der ihren macht und selbst für geistige Pflege dieser sittlich vernachlässigten Staatsdiener sorgt.

Inzwischen hatte sich der briefliche Verkehr mit dem Continent dermaßen erweitert, daß ein besonderer Ausschuss zur Beantwortung der eingehenden Briefe hatte eingerichtet werden müssen. So lag es nahe, daß Elisabeth Fry persönlich die Länder besuchte, von denen ihr so viele Fragen, Bitten und Beweiße von Theilnahme für das Werk ihres Lebens entgegenkamen. Demgemäß sehen wir die unermüdete Frau von 1837 — 1843 zu fünf verschiedenen Malen auf dem Festlande, getrieben und getragen von dem Glut-eifer der Liebe, dessen Hauch mit unwiderstehlicher Gewalt die Herzen Aller, denen sie nahehe, ergriff, um sie zu der Quelle zurückzuführen, aus der dies königliche Herz Licht und Leben schöpfte, um es in die Regionen des Elends ausstrahlen zu lassen, die sich, wohin sie ihren Fuß richtete, weit vor ihr ausbreiteten. Dreimal war Frankreich und namentlich Paris das Hauptziel ihrer Reise; später besuchte sie auch Belgien, Holland, die Schweiz, Deutschland und Dänemark. Der Zweck dieser Reisen war, die Bewohner der Gefängnisse, die Armen, Kranken, Irren oder Waisen, die Elenden aller Art in den ihnen gewidmeten Anstalten aufzusuchen und denen, welchen die oberste Führung derselben anvertraut war, nahe zu kommen, um durch sie die Hindernisse einer Erfolg versprechenden Wirksamkeit christlicher Liebe an allen diesen Stätten menschlichen Elends nach Kräften zu entfernen. Die Einladungen der Fürsten gingen ihrer Ankunft in den verschiedenen Ländern meist voran; so treffen wir sie in den Palästen der Könige von Frankreich, Belgien, Holland, Preußen, Hannover, Dänemark als eine erwartete Freundin voll königlicher Gedanken und Rathschläge und ausgerüstet mit einem Adel hohen christlichen Freimuths, welcher nur eine andere Erweisung ihrer Demuth und Liebe war. Kein Wunder, daß sie fast nirgends des Zieles verfehlte. Wenn sie die kaiserliche Familie in St. Petersburg nicht persönlich erreichen kann, so gelangt sie zu ihr mit ihrem Geist und ihrem Wort und wird auch dort durch die fürstliche Liebe und Hingabe, die sie dort für die Gefangenen und Irren erweckt, die Wohlthäterin dieser Unglücklichen in den fernsten Landen. Aus den Palästen der Könige schreitet sie in Begleitung der Edelsten, die sich aller Orten um sie schaaeren, in die Kerker und spendet in schlichtem Wort das Evangelium des Friedens; der Unterschied zwischen Evangelischen und Römisch-katholischen oder andern Glaubensgenossenschaften existirt dann, wo sie als eine »Zeugin des Wortes« von dem Gekreuzigten auftritt, für sie so wenig, als der Unterschied zwischen hoch und niedrig,

zwischen Königen und Gefangenen. Sie verkündet die Botschaft von der Rechtfertigung und dem Glauben mit derselben Rückhaltlosigkeit in der Versammlung eines röm.-katholischen Nonnenordens und vor den ersten Prälaten Belgiens als in dem glänzenden Kreise eines evangelischen Hofes oder unter evangelischen Bauern oder Gefangenen. An dem Handgottesdienst ihrer eigenen, sie auf Reisen begleitenden Familie nehmen aller Orten Gleichgesinnte Theil, denen ihr einfaches, durch Erfahrung des Herzens befestigtes Glaubenswort tief in die Seele gelegt wird, um sie zu ernster Bemeisung der Barmherzigkeit an Elenden und Armen zu bewegen. In Frankreich ist es namentlich auch die Dienerschaft in den Gasthöfen, unter der sie dem göttlichen Wort einen Eingang zu verschaffen weiß. Wären Höhenpunkte dieser eigenthümlichen Wirksamkeit hervorzuheben, so würden als solche der Aufenthalt am königlichen Hofe zu Kopenhagen zu bezeichnen seyn, wo sie den baptistischen Predigern, die sie im Gefängniß des Landes trifft, die Freiheit zu verschaffen weiß, und der Aufenthalt in Berlin und später in Erdmannsdorf, wo sie im Kreise der königlichen Familie das tiefste Verständniß für ihre Bestrebungen findet, ein Besuch, den ihr später der König Friedrich Wilhelm IV. von Preußen bei seinem Aufenthalt in London erwirkt, wo er mit ihr Newgate besucht und mit den Gefangenen, denen sie das Wort des Lebens geteilt hat, vor dem Angesichte des Herrn der Herrscharen sich beugt.

Bis zum 64. Lebensjahre war der hohen Frau diese rastlose Thätigkeit vergönnt. Wie sie groß gewesen im Wirken und Schaffen, so wurde sie es von nun an in andauernden schweren körperlichen und seelischen Leiden. Sie starb in einem Alter von 65 Jahren (1845), gesegnet von Unzähligen, denen sie während eines halben Jahrhunderts eine Führerin zum ewigen Leben geworden.

In Deutschland machte ihr namentlich Dr. Bunsen Bahn durch das schöne Wort in seiner Brochüre: »Elisabeth Fry an die christlichen Frauen und Jungfrauen Deutschlands.« (Hamburg 1842). Ein Hinderniß für ihre unmittelbare Wirksamkeit in unserm Vaterland blieb für sie die Unbekanntheit mit der Sprache des Landes. Dafür aber sammelten sich die höheren Kreise der Gesellschaft, in denen das Sprachhinderniß nicht vorhanden war, um so mehr um sie, bis nach ihrem Tode die sehr weite und mannigfache Verbreitung ihrer Memoiren in deutscher Bearbeitung ein fruchtbarer Quell ähnlicher Arbeiten in deutschen und schweizerischen Gauen geworden sind, der sich viel weiter, namentlich durch die deutsche Frauenwelt ergossen hat, als daß es möglich wäre, seine Wege bis in's Einzelne zu verfolgen. Viele Anstalten und Vereine mannigfacher Art sind auf Anlaß der Kunde von dem, was Gott durch sie und was sie in Gott gethan, auch unter uns in's Leben getreten. Hinsichtlich der Gefangenenwelt verdanken wir ihr in Deutschland außer der ersten Anregung deutscher Frauen zum Besuch der Gefangenen, namentlich die mehr angestrebte Sonderung der Geschlechter in den Strafanstalten, die weibliche Beschäftigung der weiblichen Häftlinge und in weitem Kreise die Entlastung der Verbrecher von schweren Ketten. Das unzählige Male wiederholte Wort aus ihrem Munde, daß die Seelenpflege die Seele der Armenpflege sey (*Charity to the soul is the soul of Charity*) ist außerdem in Deutschland die Lösung überallhin verbreiteter christlicher Armenpflege geworden, in welcher die Erinnerung an sie in mannigfachster Weise immer wieder ersieht. Sie gehört auch dadurch recht eigentlich unserm Volke mit an. Die Thatfache, daß sie dies Alles, was hier berichtet ist, als Quädrin gewirkt, die mit Entschiedenheit diesen Standpunkt auch dann noch festhielt, als die meisten der ihr im Glauben verwandten Familiengenosse die große Kirche wieder aufsuchten, diese Thatfache beweist nur, daß der Geist wohnt, wo er will, und daß er sich vorbehalten, sich seine Organe zu schaffen, die besser als durch Theorie durch ihre Existenz und durch den Segen, der auf ihnen ruht, bezeugen sollen, was der Bischof von Norwich im Hinblick auf die heimgegangene Elisabeth Fry öffentlich geltend machte: daß es nämlich in der Königsaltigkeit der irdischen Kirche eine einzige Kirche gibt, deren Schooß Alles umfaßt, was groß und herrlich ist nicht aus sich selbst, sondern durch den Gehalt, den allein das Evangelium in seiner Gotteskraft verleiht. — Siehe *Memoirs of the life of Eliza-*

both Fry in 2 volumes. II. edit. London 1848. — Visits to female prisoners at home and abroad etc. by M. Wrench. London 1852. Was sonst zerstreut in England und Frankreich über Elisabeth Fry veröffentlicht wurde, ist in der Bearbeitung jener Memoiren benützt in dem: Leben und Denkwürdigkeiten der Elisabeth Fry. 2 Bde. 2. Ausg. Hamburg 1851.

Wichern.

Fulbert von Chartres war einer der vornehmsten Träger und Pfleger des neuen wissenschaftlichen Lebens, das nach den Stürmen und Cultur-Zerstörungen der nächst vorhergehenden Zeit seit Ausgang des zehnten Jahrhunderts, besonders in der Kirche Frankreichs, wieder zu erwachen anfang, und statt der traditionell-kirchlichen und praktischen jene Richtung auf Dialektik und Speculation nahm, aus welcher sich etwa ein Jahrhundert später die Scholastik entwickelte. Fulbert stammte wahrscheinlich aus Italien ab, empfing aber seine Bildung in Frankreich, und zwar in der Schule des berühmten Gerbert zu Rheims. Gegen 990 eröffnete er selber eine Schule zu Chartres. Sie wurde bald die berühmteste seines Zeitalters und von Ausländern, wie Einheimischen immer zahlreicher besucht. Fulbert erhielt von seinen Zeitgenossen den Ehrentitel des Sokrates der Franken, und Männer wie Berengar von Tours gingen aus der Mitte seiner Schüler hervor. Nachdem Fulbert 1007 zum Bischof seiner Stadt erwählt worden war, wurde er das Orakel der Bischöfe und Äbte Frankreichs, stellte jedoch daneben seine Lehrthätigkeit nicht ein. Sein Ruf und seine Verbindungen erstreckten sich bis an die äußersten Enden der christlichen Welt, so daß als er 1020 die Cathedralen von Chartres wieder aufbaute, nicht bloß die Fürsten des Südens, wie Herzog Wilhelm von Aquitanien, sondern auch die des fernern Nordens, wie König Canut von Dänemark und England dazu beisteuerten. Fulbert starb am 11. April 1029 und wurde nach seinem Tode heilig gesprochen. Seine Werke erschienen zuerst in Paris 1585, 8. ed. Papir. Masson; dann verwehrt, aber auch fehlerhaft und verfälscht *) Paris 1608. 8. ed. Charles Villiers und seitdem in den Sammlungen (Bibl. max. patr. T. XVIII.). Sie bestehen in 138 Briefen (worunter jedoch einige nicht ihm zugehörige), Predigten, Hymnen und einigen andern minder bedeutenden Aufsätzen. Von den Briefen ist der erste am wichtigsten. Er enthält eigentlich eine Abhandlung über die Dreieinigkeit, die Taufe und die Eucharistie. Daß in Betreff der letztern die im religiösen Zeitbewußtseyn bereits weit verbreitete und von seinem Lehrer Gerbert vertheidigte Transsubstantiationslehre auch bei Fulbert Eingang gefunden hatte, läßt sich trotz mancher andern unbestimmten Aeußerungen nicht bezweifeln nach Stellen, wie die ep. 2. p. 6: panis ab episcopo consecratus, et panis a presbytero sanctificatus in unum et idem corpus transfunditur, propter accretam unius operantis potentias virtutem. Die Predigten charakterisiren Fulbert als ausnehmenden Marienberehrer. Die über die Himmelfahrt Mariä wurde lange ihr ein Werk des heil. Augustinus gehalten und Stücke davon gingen in das römische Brevier über. Auch wird das berühmte Gebet: Sancta Maria, succurre minoris etc.

*) Schröckh Bd. 23. S. 506 gibt dazu folgenden Beleg. Unter Fulberts Schriften findet sich eine Sammlung von Stellen der Kirchenväter über das Abendmahl, darunter zu den Worten Christi: „wenn ihr nicht das Fleisch des Menschensohnes esset u. s. w.“ die Bemerkung Augustins: er scheine ein Verbrechen befohlen zu werden; aber es sey ein Bild (figura ergo est), welches die Vorschrift gebe, daß man an dem Leiden des Herrn nur Theil nehmen, es im Gedächtniß behalten müsse, daß sein Fleisch für uns gekreuzigt und verwundet worden ist. Aus Furcht, daß die Worte: figura ergo est dem katholischen Lehrsatz nachtheilig werden möchten, rückte der Herausgeber, ein Pariser Doctor der Theologie, nach denselben den Zusatz ein: dicit haereticus, ohne zu merken, daß dieselbe einem rechtgläubigen Kirchenlehrer angehören. Als er aber nach vollendetem Abdruck erfuhr, daß er dadurch den heil. Augustinus zum Apeyer gemacht, setzte er die etwangeren Worte unter die Druckfehler, mit der Bemerkung, die ganze Stelle enthalte eine mystische Allegorie. Diese unverkennbare Verfälschung hat dem Herausgeber den bleibenden Argwohn zugezogen, daß er wohl noch mehrere Stellen eigenmächtig verfälscht haben möge.

Fulbert zugeschrieben. Sonst ist über Fulbert zu vergleichen die *Histoire littéraire de la France* Tom. VII. p. 265 sqq.

Hundertbogen.

Fulcher (auch Fulcard) von Chartres bekleidete die Stelle eines Kaplans bei Balduin, dem zweiten König von Jerusalem und schrieb unter dem Titel: *Gesta peregrinantium Francorum, cum armis Hierusalem pergentium* eine schätzbare Geschichte der Kreuzfahrer, bis 1127 sich erstreckend. Sie steht am vollständigsten bei *Duchene, script. hist. Franc.* Tom. IV. p. 816 seq.

Hundertbogen.

Fulda, das Kloster, wurde um das Jahr 744 von dem Apostel der Deutschen, Bonifacius, und seinem Schüler Sturm gestiftet. Während Bonifacius in Bayern wirkte, wurden ihm mehrere Knaben zur Erziehung und zum Unterricht übergeben; einer derselben war Sturm, aus einer edlen Familie in Noricum stammend. Diesen führte er eine Zeitlang auf Reisen mit sich und übergab ihn dann zum Unterricht einem Priester Wiebert im Kloster Fridislar (Friglar), wo er sich durch ein sanftes und ansehnliches Wesen beliebt machte, und sich durch Vernbegier und geistlichen Eifer so auszeichnete, daß er bald die Weihen erhielt. Seine Neigung trieb ihn zu dem Entschluß, sich einem strengen aszetischen Leben in der Einside zu widmen und sein Lehrer Bonifacius, dem er sein Vorhaben entdeckte, bestärkte ihn um so mehr darin, als er eben den Plan hatte, an einem vor den feindlichen Ueberfällen der Sachsen gesicherten Ort an der Grenze Frankens ein Kloster von größerem Umfange zu gründen. Er gab seinen Liebling Sturm zwei Genossen mit und wies sie an, im Walde Buchonia zwischen der Werra und dem mittleren Main eine geeignete Stätte zu suchen. Sie bauten nun erst an der Stelle, wo später das Städtchen und Kloster Hersfeld entstand, einige Hütten und hielten sich dort eine Zeitlang auf. Bonifacius aber, dem Sturm über diesen Versuch einer Niederlassung berichtete, billigte die Wahl des Ortes nicht ganz, und rath wegen der Nähe der Sachsen, lieber einen entlegeneren Ort zu suchen. Nach längeren vergeblichen Wanderungen im Walde Buchonia fand Sturm endlich im Gau Gralhst an den Ufern der Fulda eine Stelle, die ihn durch ihre schöne Lage, die Güte des Bodens und die sanft ansteigenden Hügel so anzog, daß er nun den rechten Ort gefunden zu haben glaubte. Er eilte zu Bonifacius, um ihm den Fund zu verkünden; dieser war mit der Wahl einverstanden und begab sich sogleich zu dem Herzog Karlmann, dem der Grund und Boden gehörte, um sich von ihm und einigen anderen fränkischen Großen denselben schenken zu lassen. Karlmann willfahrte sogleich, ließ den Schenkungsbrief ausstellen und bestimmte auch die Vornehmen, welche in der bezeichneten Gegend Besitzungen hatten, sie den Dienern Gottes zum Eigenthum abzutreten. Sturm nahm nun mit sieben Gefährten im Januar 744 feierlich Besitz von dem geschenkten Territorium, das etwa 4 Morgen im Umfang hatte. Es wurde nun sogleich unter Leitung des Bonifacius zu dem Bau des Klosters und Urbarmachung der Wüsten fortan's Werk gelegt, und schon nach drei Jahren war das Kloster sammt Kirche gebaut und große Waldstrecken zu fruchtbarem Ackerland umgeschaffen. Um den Besitz des so gebauten Landes auch für künftige Zeiten zu sichern, ließ Bonifacius 747 eine Urkunde aufsetzen, in welcher alle Besitzungen des Klosters im Einzelnen verzeichnet wurden. Als die innere Einrichtung festgestellt wurde, beschloß man, einige Brüder auf Reisen zu schicken, um die berühmteren Klöster anderer Länder kennen zu lernen, Sturm selbst der gleich bei Gründung des Klosters als deren Abt eingesetzt worden war, reiste mit zwei Brüdern nach Italien und hielt sich besonders in Monte Cassino auf, welches damals unter dem Abte Petronax in neuer Blüthe stand. Nach seiner Rückkehr vollzog er die innere Einrichtung Fuldas nach der Regel des heil. Benedikt. Durch Kallus, auch einen Jüngling des Bonifacius, wurde dem Papst Zacharias die Gründung des Klosters angezeigt; er ertheilte die Bestätigung der Stiftung und durch eine Urkunde vom 4. Nov. 751 die Exemption, durch welche Fulda jeder bischöflichen Gewalt entzogen und dem apostolischen Stuhl allein unterworfen wurde. Sein Nachfolger Stephanus und König Pipin bestätigten 754 die Exemption und letzterer stellte das Kloster unter besonderen Schutz und Schirm des

Könige. Bonifacius blieb fortwährend in Beziehungen zu dem Kloster und nahm die Stellung eines Patrons desselben ein. Sein Leichnam wurde auch nach seiner eigenen Bestimmung in Fulda beigesetzt, was unter großer Feierlichkeit geschah. Seine Gebeine ruhen unter einem Steinernen Sarkophag, da wo jetzt der Haupteingang der Demfirche ist. In der Stadt Fulda ist im Jahr 1843 ein von Henschel gearbeitetes Standbild des Bonifacius errichtet worden. Nachdem die Stiftung gehörig gesichert war, vermehrte sich bald die Zahl seiner Bewohner und seiner Besitzungen ansehnlich. Noch unter Sturms Verwaltung, der bis zu seinem Tode im Jahre 779 die Abtwürde bekleidete, stieg die Zahl der Mönche auf 400. Unter seinem Nachfolger, dem Abt Baugulf, nahm sie noch weiter zu, auch erhielten die Besitzungen durch Schenkung König Pipins und Karls des Großen einen so ansehnlichen Zuwachs, daß das Gebiet des Klosters 15,000 Hufen Landes betrug. Die reichen Mittel wurden auf eine sehr zweckmäßige Weise genutzt; der Segen der Kultur verbreitete sich von Fulda aus auf die ganze Umgegend, und wirkte vermittelt der wissenschaftlichen Bildung, die hier gepflegt wurde, auch auf entferntere Theile Deutschlands. Die Hauptbedeutung Fuldas beruht auf der Klosterschule, welche wohl bald nach der Gründung des Klosters eingerichtet, die erste Pflanzstätte theologischer Gelehrsamkeit in Deutschland wurde. Ihre Blüthezeit erlebte sie unter der Leitung des Rhabanus Maurus, dem ersten gelehrten Theologen deutscher Abkunft, der, in Fulda erzogen und gebildet, eine lange Reihe von Jahren als Lehrer und Vorstand der Schule und zuletzt als Abt sehr segensreich in Fulda wirkte. Erban, wahrscheinlich um das Jahr 776 in Mainz geboren, stammte aus der Familie der Magnentier, einem alten in Franken viel verbreiteten Geschlecht, und wurde, nach der Angabe des Trithemius, schon als neunjähriger Knabe von seinen Eltern der Klosterschule in Fulda übergeben, und nachdem er seine Studien gemacht und die Weihe als Diakonus erhalten, zu seiner weiteren Ausbildung zu Alcuin nach Tours gesandt, von wo er nach einem Jahre nach Fulda zurückkehrte, um dort mit einem andern bei Alcuin gebildeten Mönche, Namens Samuel, die Leitung der Schule zu übernehmen. Der Unterricht wurde von 2 Mönchen erteilt, welche Senioren hießen und unter einem Magister standen, der die Studienweise vorschrieb; ein Amt, das Rhabanus mit Samuel theilte. Die Unterrichtsfächer waren die sogenannten Künste Grammatik, Rhetorik, Dialectik, Arithmetik, Geometrie, Physik und Astronomie, die theologischen Wissenschaften und, was besonders beachtet zu werden verdient, die deutsche Sprache. Die Schüler bestanden nicht nur aus künftigen Geistlichen, sondern auch aus anderen jungen Leuten, die sich einem weltlichen Berufe widmen wollten. Unter den geistlichen Schülern zur Zeit des Rhabanus finden wir mehrere, die sich in der Folge durch literarische Thätigkeit einen Namen gemacht haben, wie Walafried Strabo, später Abt zu Reichenau, Servatus Lupus, Diefel der Verfasser des Krist, Rudolf und Reginhard, Mönche zu Fulda, Probus, Mönch zu St. Alban in Mainz. Unter den Laienschülern bemerken wir den Enkel Karls des Großen, Bernhard, den nachherigen König von Italien. Der Andrang von Schülern war so groß, daß nur der kleinere Theil der sich Meldenden aufgenommen werden konnte. Fulda wurde der Mittelpunkt der gelehrten Bildung in Deutschland. Es besaß auch eine für jene Zeit ansehnliche Bibliothek, zu welcher schon Karl der Große den Grund gelegt hatte und die namentlich Rhabanus bedeutend vermehrte. Er rühmt in derselben, daß Alles, was Gott von heiliger Schrift durch fromme Worte von der Burg des Himmels auf den Erdfreis unter die Menschen gesandt, und Alles, was die Weisheit der Welt zu verschiedenen Zeiten zu Stande gebracht, dort zu finden sey. Er selbst vermehrte die Sammlung durch eigene gelehrte Werke, auch andere Mönche schrieben Commentare zu der heiligen Schrift, veranstalteten Anthologien aus den Schriften der Väter, sammelten Parallelstellen und machten kunstreiche Abschriften. Auch für die Pflege der Kunst war Rhabanus besorgt; er setzte einen besonderen Fonds für die Verzierung der Kirche und andere künstlerische Arbeiten aus. Die Mönche Isambert, Rudolph, Canobus und Hatto werden als Künstler gerühmt. Auch Handwerker suchte man heranzu-

bilden, besonders solche, welche für die nächsten Bedürfnisse des Klosters sorgen konnten, wie Schneider, Finnen- und Wollenweber, Gerber, Pergamentmacher, Tischler, Gold- und Silberarbeiter u. s. w. Von Fulda bezog das Kloster Hirsau in Schwaben seine ersten Mönche und seinen Abt im Jahre 838. Zwanzig Jahre lang (von 822 bis 842) stand Rhabanus dem Kloster Fulda als Abt vor, im letztgenannten Jahre wurde er in den Sturz König Lothars verflochten und sah sich dadurch veranlaßt, die Abtwürde niederzulegen; er begab sich nun nach Halberstadt zu einem Freunde, dem dortigen Bischof; einige Jahre nachher (847) wurde er zum Erzbischof von Mainz erhoben. Nach Rhabanus nahm die wissenschaftliche Bedeutung Fuldas ab und erreichte sie seitdem nie wieder. Die späteren Äbte thaten zwar noch Manches für die Pflege der Wissenschaften, aber wir sehen weder hervorragende Leistungen, noch berühmte Gelehrte von Fulda ausgehen. Uebrigens erhielt sich das Kloster in Macht und Reichthum und erwarb in Laufe der Jahre noch weitere Würden und Auszeichnungen. Unter dem Abt Werner, der von 968—982 regierte, erhielt Fulda das Primat unter den Äbteien Germaniens und Galliens und Kaiser Otto I. verlieh den Äbten die Erzkanzlerwürde bei der römischen Kaiserin, was von Karl IV. bestätigt wurde. Im Anfang des 11. Jahrhunderts gerieth aber die Disciplin so in Verfall, daß eine gründliche Reform nöthig wurde und neue Mönche aus Schottland berufen wurden, um mit ihrer Hilfe die Missethätigkeiten der Äbte zu beseitigen. Im 14. Jahrhundert wurde das Kloster durch einen Aufstand der in Reichthum übermüthig gewordenen Bürger von Fulda bedröht, die unter Auföhrung des Klostersvogtes, Graf Johann von Biegenbein, im Jahr 1381 einen Angriff auf die Abtei machten und einen Theil derselben zerstörten und plünderten. Der Abt Heinrich von Homburg leistete mit einem Theil seiner Leute heldenmüthigen Widerstand, die Angreifer zogen sich zurück und der Abt wurde später mit Hölse von Erzbischof von Trier der Aufständischen vollständig weisend; die Urheber wurden theils mit dem Tode, theils mit Einziehung ihrer Güter bestraft. Im Jahr 1513 wurde die benachbarte Abtei Hersfeld mit Fulda vereinigt. Die Ideen der Reformation fanden auch im Gebiete des Stiftes Eingang und die Äbte hatten große Mühe, sich derselben zu erwehren. Dem Abt Johannes wurde im Jahre 1542 eine Reformationsordnung aufgedrungen, welche wenigstens manche protestantische Elemente enthielt und einer immer weiteren Ausbreitung der evangelischen Lehre Raum verschaffte. Erst um's Jahr 1573 konnte von dem Abte Balthasar mit Erfolg die Gegenreformation begonnen werden, im 30jährigen Krieg war es mehreremale nahe daran, daß die Protestanten im Stifte die Oberhand gewonnen hätten. Als der Landgraf von Hessen, Wilhelm V., am 12. August 1631 einen Vertrag mit Gustav Adolph abschloß, erhielt er das Stift Fulda als schwedisches Lehen und war nun bemüht, die Ausbreitung der evangelischen Confession im Fuldischen nach Kräften zu fördern. Wo man es wünschte, wurden evangelische Geistliche eingesetzt. Aber nach der Niederlage bei Mordlingen mußte der Landgraf das Stift Fulda wieder aufgeben und katholische Äbte konnten nun wieder auskommen. Im Jahr 1732 eröbte Pabst Benedikt XIV. die Abtei zu einem exempten Bisthum. Durch den Reichsdeputationshauptschluß vom Jahre 1803 wurde das Stift als weltliches Fürstenthum dem Prinzen von Dranien zugetheilt, im Jahr 1809 aber von Napoleon dem Großherzogthum Frankfurt einverleibt, und im Jahre 1815 von Preußen besetzt und bald darauf dem Kurfürstenthum Hesseu-Kassel zugewiesen, zu dem es noch gehört.

S. Broeuer, Antiquitatum Fuldensium libri IV. Antwerpiae 1617. J. Ch. Seitter, Bonifacius, Apostel der Deutschen. Mainz 1845. Fr. Kunstmann, Grabannus Raurak. Mainz 1841. Christoph Kimmel, Geschichte von Hessen. 8 Bde. Marburg, Kassel und Hamburg 1820—43. Kettberg, Kirchengesch. Deutschlands. Bd. 1. 2. Göt. 1846. G. Fr. Häff, Verbreitung der evangel. Lehre im Stifte Fulda in Riedner's Zeit schrift für historische Theologie. Jahrg. 1846.

Alupfel.

Fulgentius Ferrandus, Diakonus zu Karthago im 6. Jahrhundert, Freund, Schüler und Schicksalsgenosse des Fulg. von Ruspe, mit welchem er das Vooe der Ver

bannung aus dem vandalischen Afrika theilt und im Kloster des heil. Saturninus zu Tagliari auf Sardinien zusammenlebt, bis er 523 nach Trafimunds Tod nach Afrika zurückkehrt und Diaconus zu Carthago wird; † 550.

Außer einer *Vita Fulgentii Ruspensis*, die wahrscheinlich von ihm herrührt, und einigen kleineren theologischen Sendschreiben (aus Anlaß des Theopaschitenstreits: *de duobus in Christo naturis*, und Fragm. eines Briefes *ad Eugippium* über die Trinität) hat er sich besonders bekannt gemacht durch eine ethische Schrift *de septem regulis innocentianae* (christliche Lebensregeln für einen Comes Regius, der wahrscheinlich Statthalter im nördlichen Afrika werden sollte), die von seinem warmen Eifer für praktisches Christenthum Zeugniß gibt, — sodann durch seine für die Quellengeschichte des Kirchenrechts wichtige *Breviatio canonum ecclesiasticorum*, eine Zusammenstellung des größten Theils der griechischen und afrikanischen Synodalbeschlüsse in 232 nach Materien abgetheilten Kapiteln, — und endlich durch seine ebenso freimüthige als verständige Theilnahme am Dreicapitelstreit. Von dem charakterlosen Bischof Vigilius von Rom durch die römischen Diaconen Anatolius und Pelagius zu einem Gutachten aufgefordert, sprach sich Fulgentius herr. ebenso wie andere afrikanische Theologen, z. B. Facundus von Hermiane u. A., sehr entschieden gegen die Verdamnung der drei Kapitel und somit gegen die Annahme des kaiserlichen Edikts aus (in seiner Schrift *Epistola pro tribus capitulis adversus Acephalos*) und zwar hauptsächlich aus drei Gründen: die Auctorität allgemeiner Concilien, denen die erste Stelle nach der heil. Schrift gebühre, dürfe nicht durch nachträgliche Revision ihrer Beschlüsse wankend gemacht werden, — eine Excommunication Verstorbenen sey unsatzhaft, — ein Einzelnr dürfe nicht seiner individuellen Ansicht durch die Unterzeichnung Vieler ein Ansehen verschaffen, das nur der heil. Schrift gebühre und durch das der freien Entscheidung Anderer vorgegriffen werde. Diese 546 geschriebene Schrift trug wesentlich bei zu der kräftigen oppositionellen Haltung der nordafrikanischen Kirche in jenem Streit, dessen weiteren Verlauf jedoch Fulgentius herr. nicht mehr erlebte.

Ausgaben seiner Schriften: zuerst theilweise von Achill. Tatius 1518; die *Breviatio canonum* zuerst von Bithöus, Paris 1588, nachher öfter z. B. von Justell in der bibl. jur. canon. I. p. 448, Meermann thes. t. I.; die zwei Briefe an Fulg. Rusp. v. Sirmond.; seine sämmtl. Werke herausg. v. B. F. Chifflet, Dijon 1649. — Eine Breitschrift gegen Arianer und andere Häretiker von Fulgentius Ferrandus (oder Ruspensis?) hat A. Rai herausg. Nov. Collect. t. III.

Vgl. über ihn Cave, hist. lit. I. p. 514. Dupin, nouv. Bibl. V. p. 29 und die relevanten Kirchengesch. Werke.

Fulgentius von Ruspe, Bischof und kirchlicher Schriftsteller im 6. Jahrhundert, ist geboren im Jahr 478 in der nordafrikanischen Stadt Telepte, aus vornehmer Familie, erhielt nach seines Vaters frühem Tod von seiner Mutter Marianna und geschickten Lehrern eine sorgfältige christliche Erziehung und gelehrte Ausbildung, ward wegen seiner Kenntnisse und seines Charakters in jungen Jahren Procurator seiner Vaterstadt, folgte aber gegen den Wunsch seiner Mutter bald seinem Hang zur Einsamkeit und Ascese und trat in ein Kloster zu Byzacene, wo er sich den strengsten Uebungen unterwarf. Durch die damaligen Verfolgungen der Katholiken in Nordafrika ward er zuerst in ein anderes Kloster getrieben, später zu Reisen nach Sicilien, Rom u. a. Orte veranlaßt, nach seiner Rückkehr in's Vaterland aber, nachdem er ein neues Kloster gegründet und zum Priester sich hatte weihen lassen, wurde er im Jahr 504 zum Bischof von Ruspe in der Provinz Byzacene gewählt. Kaum hatte er sich, unter fortwährender Beibehaltung der mönchlichen Lebensweise, seinem bischöflichen Amte mit großem Eifer gewidmet, so traf ihn mit mehr als 60 andern katholischen Bischöfen Nordafrika's das Loos der Verbannung durch den arianischen Vandalenkönig Trafimund. Auf der Insel Sardinien, wohin er mit einer Mehrzahl der Vertriebenen sich begab, eröffnete sich ihm ein neues Feld praktischer und literarischer Thätigkeit; Fulgentius nahm sich der Landesheimwohner an,

forgte für die Armen, gründete ein monasterium clericorum nach Augustins Regel u. dgl.; besonders aber war es hier, wo er mit der Schrift des Iulianus von Riez de gratia Dei et lib. arbitrio bekannt wurde, und auf Anregung der scythischen Mönche und auf Auftrag einer sardinischen Synode der afrikanischen Bischöfe zu Widerlegung des Iulianus seine drei Bücher de veritate praedestinationis et gratiae Dei und die (verlorenen) sieben Bücher de gratia et libero arbitrio responsiones schrieb und dadurch eine neue Wendung des semipelagianischen Streits herbeiführte. Nach zwölfjährigem Exil wurde ihm mit Rücksicht auf die schonende Weise, wie er sich über die strittigen Glaubenslehren aussprach, wieder erlaubt nach Carthago zu kommen; allein auf die Verächtilichungen africanischer Bischöfe hin zum zweitenmal verbannt, kehrte er erst nach Trajanus' Tod 523 mit den andern Verbannten nach Afrika und zu seiner Gemeinde in Ruspe zurück, die ihn mit großer Freude empfing und bei der er nun das Ende seines Lebens vollends ungestört und in eifriger Thätigkeit verbrachte. Im Vorgefühl des nahenden Todes zog er sich heimlich in das Insellaster Circina zurück, um sich hier auf die Ewigkeit vorzubereiten, mußte aber diesen Sitz nochmals mit seinem Kloster in Ruspe vertauschen, wo er sobann am 1. Jan. 533 starb. — Die Schriften des Iulianus, zum Theil nur in Fragmenten vorhanden, sind meist polemischen Inhalts, gegen den späteren Arianismus und den Semipelagianismus gerichtet. Zu ersteren gehören contra objectiones Arianorum — ad Trajanum l. III. — de S. Trinitate — de processione Spiritus S. (nur in Fragmenten erhalten); zu den antipelagianischen ad Monimum l. III. — de fide ad Petrum — de remissione peccatorum l. II. — de veritate praedestinationis et gratiae Dei l. III. — de gratia et lib. arbitrio responsiones (s. oben) — 18 epistolae meist aus dem Exil — und zehn streng augustinisches gehaltene Predigten. Seine tüchtige ebenso scharfe als gemäßigte, besonders von allen bedenkliden Konsequenzen der Prädestinationstheorie sich ferne haltende Vertheidigung des Augustinismus verschaffte diesem zuerst wieder größere Anerkennung im Abendland und bald den (nominalen) Sieg; Iulianus selbst ward um seines dogmatischen Standpunkts wie um seiner persönlichen und schriftstellerischen Vorzüge willen („in confessione fatis clarus, in scripturis divinis copiose eruditus, in loquendo datus, in docendo et disserendo subtilis“ Isidor.) der „Augustinus seines Jahrhunderts“ genannt. — Eine alte Lebensbeschreibung des Iulianus Ruspe rührt wahrscheinlich von seinem gleichnamigen Schüler und Freund Iulianus Ferrandus her.

Ausgaben: von Sirmont, Paris 1623, Fol.; von Raynaud, Lyon 1633, Fol.; die vollständigste von Mangeant Paris 1684, 4. — S. über ihn Acta Sanctor. Jan. T. I. p. 32; Cave, hist. lib. script. eccl. I. p. 1373; die Kirchengesch. von Gieseler, Neander, Schröter; Bähr, Gesch. der v. Pitt. Suppl. III. §. 184, Wiggers Aug. u. Pel. II. S. 369 ff.

Wagenmann.

Fundatio beneficii, f. *Beneficium eccles.*

Fundamentalartikel, f. *Glaube*.

Fürbitte — unter Lebenden (die Fürbitte der Heiligen siehe u. d. *H. Heilige*) ist eine Art des christlichen Gebets, das bekanntlich in Lob und Dank; Bitte und Fürbitte eingetheilt wird, und bezeichnet das Beten für Andere. Diese Fürbitte, für welche im Alten Testament die Bitte Abrahams für Sodom und Gomorrha, 1 Mos. 18, 23, und Moses für Israel, 2 Mos. 32, 32; 4 Mos. 14, 13 ff., die bedeutendsten Beispiele sind, ist dem Christen geboten durch das Vorbild seines Heilands, Joh. 17. und durch dessen ausdrückliche Anweisung, Matth. 5, 44., sowie durch das Beispiel, Phil. 1, 3, und die Lehre der Apostel, Jacobi 5, 16.; sie ist als solche indirekt eingeschlossen im Vater unser, da auch der Einzelne nach des Meisters Anweisung nicht zu seinem, sondern zu unserm Vater beten und somit bei jeder Bitte auch in Liebe derer gedenken soll, mit welchen er durch Natur- oder Geistesband in Liebe verbunden ist; sie umfaßt zunächst allerdings die nächsten Angehörigen, die wir kennen und lieben, aber dehnt sich aus (zweite Bitte) auf alle Menschen, die in's Reich des Heilands gehören, sey's daß sie schon darin sind, sey's daß es ihnen bestimmt ist; sie ist insbesondere eine christliche Be-

bestimmt für die Feinde, Matth. 5, 44. Luk. 23, 34., und für alle diejenigen, mit welchen wir bei gestörtem Verhältnisse, bei geistiger Unmündigkeit, geistiger Verirrung (vgl. Augustin's Mutter) oder bei äußerlicher Entfernung nicht reden können, daß wir für sie mit Gott reden und unsere und ihre Sache ihm anbefehlen; die Fürbitte geht wie die Bitte nicht auf das Geistliche allein, sondern (wie die vierte Bitte) auch auf das Leibliche, doch unter der Bedingung von Matth. 6, 33. Wenn das Gebet in Christi-Namen Joh. 16, 33., erhörlisch ist, so ist unter diesem ganz besonders die Fürbitte begriffen, welche die göttliche Reichsfrage dem Einzelnen schon in dem Gedanken nahe legt, daß er nicht für sich allein stehe, nicht für sich allein lebe, sondern als Glied eines größern Ganzen, das seine Spitze im Reiche Christi hat, daß er sey ein Glied des großen Leibes und daß im Gedanken an 1 Kor. 12, 26., fremde Leiden eigene Leiden, fremde Freude, Röm. 12, 15., eigene Freude sey, daß er eben deswegen, mit Alban Stolz zu reden, weder im Leben noch im Tode thun dürfe, „als ob er ein ganz absonderlicher Mensch wäre, die andern Menschen aber Gottes Vieh und Hundgestalt.“ So ist die Fürbitte die eigentliche Weihe und Krone des Gebetslebens, in welchem, was Paulus, 1 Kor. 13. von der Liebe preist, im innersten Herzensgrunde, also in der reinsten Wahrheit, offenbar wird. Insbesondere ist 1 Timoth. 2, 1—6. die Pflicht der Fürbitte begründet 1) im Gedanken an Gott, aller Menschen Vater, welcher will, daß allen Menschen geholfen werde und es ist somit als ein Theil unseres Gottesdienstes anzusehen, daß wir da zumal, wo wir in der That keine Hand anlegen können, durch unser Gebet wenigstens mitthelfen, den Willen Gottes zur Erfüllung zu bringen, wir also insbesondere auf dem Gebiete der Missionsthätigkeit, welches die zweite Bitte uns nahe legt, und in welchem auch Paulus, Ephes. 6, 18. 19., für sich die Fürbitte der christlichen Gemeinden in Anspruch nimmt: deswegen die Fürbitten in den Kollekten auch einen besondern Theil des christlichen Gemeindegottesdienstes ausfüllen. 2) Noch von einer anderen Seite ist in der angeführten Stelle des ersten Timotheusbriefes die Pflichtmäßigkeit der Fürbitte dem Christen nahe gelegt. Wenn wir bauen auf die Fürbitte unseres Hohenpriesters Jesu Christi, Röm. 8, 34. 1 Joh. 2, 1. Hebr. 7, 26., und auf der andern Seite als evangelische Christen auf das allgemeine Priestertum, 1 Petri 2, 9., einen Anspruch haben, so nehmen wir an dieser Mittlerthätigkeit Jesu Christi für uns Theil in der Fürbitte, in welcher wir ein Abbild des Hohenpriesterthums Christi haben, nur freilich mit dem, des Kanonisirenden vernichtenden Vorbehalte, daß dieser Ehrenantheil keinem Menschen um seiner selbst willen zukomme, sondern um des willen allein, der als der Sündlose, der einzige Mittler ist zwischen Gott und den Menschen. Endlich ist 3) 1 Timoth. 2, 1. 2. die Fürbitte unsere Pflicht gegen die menschliche Gesellschaft, in der wir leben und in der wir, Röm. 13., eine Ordnung Gottes zu erkennen haben. Wie Steuerzahlen, Kriegsdienst u. zur christlichen Bürgerpflicht gehören, so ist vor Gott auch das priesterliche Staatsleben dadurch geheiligt, daß wir es vor ihm auf dem Herzen tragen und in der Fürbitte, die keines Menschen Auge offenbar ist, zeigt sich am wahrsten, daß der erste Christ auch der beste Bürger ist; gerade in Zeiten, in denen das Volk- und Staatsleben menschlich unheilbare Wunden zeigt und der Schaden Josephs offen da liegt, in denen der Einzelne an seiner thätigen, eingreifenden Hilfe verzweifeln muß, ist die Fürbitte das Einzige, was ihm oft bleibt und was — hilft, wie Luther, dessen Sache Quiesmus doch am wenigsten gewesen ist, selbst alle gewonnenen Schlachten eines königlichen Feldherrn (in der Erklärung von Joh. 14—16.) nicht dem Erfolge seiner Waffen, sondern der Fürbitte seiner gläubigen Unterthanen will zugeschrieben wissen, und für alle Fälle auch der Fürbitte gilt Jakobi 5, 16.

Karl Bed.

Furcht Gottes, f. Gottesfurcht.

Fursens, Missionär und Abt bei den Oskangeln auf der britischen Insel, Stifter des Klosters Lagny in der Nähe von Paris, wurde in Irland geboren, wo er zuerst in ein Kloster mit strenger Zucht gründete. Von hier aus wandte er sich nach Oskanglien und errichtete die Abtei Knebbesburg, die er, nachdem er ihr kurze Zeit vorgestanden

war, seinem Bruder Joßan überließ, um sich mit seinem andern Bruder Ustan in die Einöde zu beschaulichem Leben und Handarbeit zurückzuziehen. Während Penda, König von Mercien, in dem von ihm besetzten Ostanglien gegen die Christen wüthete, flüchtete Furseus nach Frankreich und gründete dort mit Unterstützung von Chlodwig II. das Kloster Lagm. Sein Tod fällt zwischen die Jahre 650 und 654. Besonders Aufsehen erregte Furseus durch seine Visionen und Verkündungen, in welchen er Engel sehen und hören wollte. Diefelben sind ausführlich erzählt bei Boll. in vita S. Fursei ad 16. Jan.; Mabill., Acta SS. Ord. S. B. I. ad a. 650. Annal. Mabill. I. catol. general. p. 731. Beda, hist. gent. Angl. eccl. 2, 19—23. F.

Fußwaschen bei den Hebräern, s. Reinigungen.

Fußwaschung am grünen Donnerstag. Der Gebrauch der Sandalen statt der Schuhe forderte von dem durch Klima, Sitte und Religion zu vielfachen Reinigungen angewiesenen Morgenländer namentlich auch die Waschung der Füße. Sie war ein Stük der Gastfreundschaft, ein Beweis der Ehrenbezeugung gegen fremde Reisende. Abraham bietet den drei Engeln (1 Mos. 18, 4.), Lot den zwei Engeln (19, 2.), Abigail den Gesandten Davids (1 Sam. 25, 41.) Wasser zum Fußwaschen an, der Pharisäer Simon aber hat Jesu „nicht einmal Wasser gegeben zu seinen Füßen;“ dafür hat das sünbige Weib (Luk. 7, 38. 44.) seine Füße mit Thränen gewaschen, und mit den Haaren ihres Hauptes getrocknet. Bei der letzten Mahlzeit wusch nun Jesus selbst seinen Jüngern die Füße, Joh. 13, 4. Er gab ihnen damit ein Sinn- und ein Vorbild. Sinnbildlich wollte er ihnen zeigen 1) daß nur wer von ihm, dem Lamm Gottes sich (seine Sünden) waschen lasse, Theil an ihm habe und 2) daß wer solche einmalige Reinigung „im Blute des Lammes“ erhalten, ferner sich von ihm die Füße bloß, aber diese immer wieder frisch waschen lassen müsse, so lange er auf dieser schmutzigen Erde wandle; der einmal Gerechtfertigte bedürfe fortwährend der Vergeltung zur Heiligung. — Wenn dann Jesus gerade bei der Ehtung des h. Abendmahls die sinnbildliche Handlung des Fußwaschens vornahm, so liegt es nahe, gerade den „oft“ zu wiederholenden Genuß des h. Abendmahls als eine dem bußfertigen und glaubigen Christen vom Herrn immer wieder neu gewährte Fußwaschung zu betrachten. Zugleich soll sich gerade in der h. Communion dem Christen auch das Vorbild jener Handlung Jesu frisch ein- und ausdrängen. Ein Beispiel der demüthigen Herablassung zu den Brüdern, der helfenden, tragenden, vubdenden, insbesondere zu gegenseitiger Reinigung von anlebenden Sünden dienenden Liebe auch gegen die schmutzigsten Glieder des Leibes, der da ist die Gemeine, wollte der Herr für alle Zeiten und Christen geben.

Es konnte nicht fehlen, daß die nachapostolische Zeit (1 Tim. 5, 10. ist das „den Heiligen Füße waschen“ nach alter Sitte nur ein Theil auch der apostolischen Gastfreundschaft) nicht bloß den Sinn, sondern das Werk der Fußwaschung Jesu buchstäblich als ein Gebot für alle Zeiten fortgepflanzt wissen wollte. Die Spuren solcher Sitte in der spätern Zeit der alten Kirche hat Bingham IV., 394 gesammelt. Augustinus bezeugt (Ep. 118 ad Januarium) den kirchlichen Gebrauch und zugleich die Ungewißheit über den Tag, der durch denselben verherrlicht werden sollte. Diesen Tag bestimmte die Synode von Toledo 694 c. 3. als denjenigen, an dem der Herr selbst die Fußwaschung vornahm: den Donnerstag als den 14. Nisan. In der griech. Kirche galt das Fußwaschen sogar für ein Sakrament. Auch in der römischen Kirche wurde es von Bernhard von Clairvaux dringend empfohlen als sacramentum remissionis peccatorum quotidianorum. Trotzdem ist der Ritus weder im Morgen- noch im Abendlande eine öffentliche und an allen Communikanten vollzogene, kirchliche Handlung geworden. An den Eighen der Fürsten und Bischöfe findet sie sich häufig im Mittelalter. In den griechischen Klöstern wie auch am russischen Kaiserhofe wird sie noch heute mit großer Feierlichkeit vollzogen (Leo Allat. de dom. et hebdom. graec. 21.) Am Hofe des Papstes, an den Höfen zu Wien, München, Madrid, Lissabon, (Paris), in den römisch-katholischen Kathedral-Kirchen und Klöstern übt ebenfalls bis auf den heutigen Tag der Pabst, der Kaiser, der König, der Klostervorsteher buchstäblich den Ritus genau nach dem Beispiele Jesu gewöhnlich an

zwölf armen alten Männern, die alsdann ein kleines Geschenk erhalten, oder an zwölf Welt- und Klostergeistlichen. In Rom (wo es wie in einigen andern Kirchen dreizehn sind, Bened. XIV. de festis p. 1, cap. 6. u. 56.) sitzen die Repräsentanten der Jünger in weißwollenen Kutten in der Clementinischen Kapelle, wo ihnen der Pabst gleichfalls mit einer einfachen, weißen Tunika bekleidet, einige Tropfen Wasser auf den rechten Fuß spritzt, diesen abtrocknet und läßt. Beim Anfange der Ceremonie wird die Anaphonie *mandatum novum do vobis* gesungen, wovon die Handlung des *Podilavium* auch selber *Mandatum* genannt wird, hernach findet in der Paulskirche das Mahl statt, bei dem der Pabst, von seinen Kammerherren unterstützt, die zwölf (13) Apostel bedient, die sich am Schlusse der Mahlzeit das weißwollene Kleid, das Handtuch, womit Jedem der Fuß abgetrocknet worden ist, die Ueberreste des Mahls und eine kleine silberne Denkmünze, (aber nicht mehr, wie früher, den silbernen Becher, aus dem sie getrunken haben) mitnehmen dürfen.

Die Reformation, zumal Luther, erhob sich auch (vgl. seine Predigt am grünen Donnerstag vom Fußwaschen in der Hauspostille) gegen „jenes heucheliche Fußwaschen, da ein Pabst, Abt oder Brier seinen Mönchen, ein Bischof seinem Capitel die Füße wäscht, sich wohl dabei küßet, aber die, welchen er sie wäscht, sich noch tiefer vor ihm bücken läßt; während Christus gerade ein Vorbild der sich selbst entäußernden Demuth und Liebe, welche des Andern Würde trägt, zumal denen gegeben, so von Gott mit senderlichen Gaben begnadet und zum Kirchenamt berufen sind.“ „Darum ist's um das Fußwaschen, so mit Wasser geschieht, nicht zu thun; sonst müßte man nicht allein zwölf, sondern Jedermann die Füße waschen, und wäre den Leuten viel besser getienet, daß man ihnen ein gemein Bad bestellte, und wüsche ihnen auch den ganzen Leib. Müßst du dem Nächsten die Füße waschen, so schaue zu, daß du von Herzen dich demüthigst und Jedermann helfst, daß er sich bessern möge.“ Hietnach suchte die evangel. Kirche den Geist und Sinn dieser Handlung Christi in die Herzen zu pflanzen durch fleißige Predigt von diesem Evangelium, zumal in der Leidenswoche. In Schwäbisch Hall wird noch jetzt alljährlich am Mittwoch in der Katharinenkirche eine besondere „Fußwaschungspredigt“ gehalten.

Die englisch-bischöfliche Kirche hielt zuerst die buchstäbliche Uebung in Brauch; später wurde sie abgeschafft und es sollten dafür soviel arme Männer und Weiber, als die Zahl der Lebensjahre der Regenten betrage, in der Kapelle bei Whitehall Kleider, Nahrungsmittel und so viel Silbergeldstücke erhalten, als eben der König Jahre zähle.

Die Wiedertäufer erklärten sich aufs Emschiedenste für das Fußwaschen, das sie mit Berufung auf Joh. 13, 14. 1 Tim. 5, 10. als ein von Christo selbst eingefetztes und anbefohlenen Sakrament beibehielten; dadurch das Gewaschenseyn durch das Blut Christi und „sein tiefes Erniedrigungsgezeipel“ und zu Gemüthe geführt werden soll, wie denn auch der Apostel Paulus das Fußwaschen mit unter die Werke der Tugenden hat vorgestellt (s. *Confessio* der vereinigten Taufgesinnten oder Mennoniten vom Jahre 1680). Das lutherische Oberconsistorium zu Dresden verurtheilte 1718 wegen solchen „gräßlichen papistischen Unfugs“ zwölf lutherische Bürger aus Weida im Weizlande, die sich vom Herzog Moritz Wilhelm zu Zeit die Füße hatten waschen lassen, zur öffentlichen Kirchenbuße.

Wie die herrnhuter Brüdergemeinde die alten Liebesmahle wieder aufnahm, so nahm sie auch das Fußwaschen, doch weislich ohne festes Gebot, je nach Umständen freigegeben, also auch nicht bloß für den Grünenonnerstag, wieder in Uebung. Es wird nicht bloß von den Vorstehern an den Gemeindegliedern, sondern auch von diesen wechselseitig vollzogen, während ein die symbolische Handlung erklärender Gesang ertönt, in welchem sie als „die kleine Taufe“ bezeichnet wird, die nur nach ihres „Souveränes“ Anweisung geschehen soll. „Er setzt sein Jüngervolk in Stand zum Ablass aller Sünden; wie leicht kann nun der Jünger Hand den Staub der Füße finden.“ (Vgl. Alt, der christl. Kultus, 1851. S. 314.)

Helmut Mey.

G.

Gabler, Johann Philipp, Professor der Theologie zu Altdorf und Jena, wurde geboren am 4. Juni 1753 zu Frankfurt am Main, wo sein Vater Actuarius des Consistoriums war. Zehn Jahre lang auf dem Gymnasium seiner Vaterstadt unter dem Rector Burmann unterrichtet, studirte er sechs Jahre von 1772 bis 1778 in Jena, wo der ihm fast gleichaltrige Eichhorn (geb. 1752, ord. Prof. zu Jena 1774) und Griesbach (geb. 1745) diejenigen unter seinen Lehrern wurden, welche seine ganze theologische Richtung für immer bestimmten; „beinahe,“ dies sind vielleicht seine eigenen Worte (Will, Nürnberg. Gel.-Ver. 5, 384.), „wäre er von der Theologie abgetreten, wenn er sich nicht durch Griesbachs Vorlesungen über christliche Kirchengeschichte, Hermeneutik, Kritik und Exegese des N. T. wieder mit dieser Wissenschaft ausgeföhnt hätte.“ Nach einigen Jahren zuerst in Frankfurt (Oct. 1778), dann als Repetent in Göttingen, (Oct. 1780) und zuletzt als Professor am Archigymnasium zu Dortmund (Herbst 1783) wurde er im August 1785 als ord. Professor der Theologie und als Diakon nach Altdorf berufen, und verlebte hier fast zwanzig seiner besten Jahre. Im Jahre 1804 wurde er nach Jena berufen noch neben seinen Lehrer Griesbach, und rüdte 1812 nach dessen Tode in die erste theologische Professur ein; er verlebte hier unter Karl August schützender Regierung die ganze verhängnißvolle Zeit von 1804 an bis 1826, wie er denn schon im October 1806 nach der Schlacht von Jena als Protector Napoleons Gegenwart zu bestehen hatte, und erhielt nachher von seinem Fürsten mancherlei Auszeichnung, Orden, Ernennung zum Kirchenrath u. s. f. Als theologischer Schriftsteller ist er nur durch eine einzige größere Schrift bekannt geworden, durch seine Bearbeitung von Eichhorns Ur Geschichte mit Einleitung und Anmerkungen herausgegeben, Altdorf und Nürnberg, 1790—93, 2 Bde. in 3 Abth.; außerdem aber durch eine sehr große Menge lateinischer und deutscher Programme und Abhandlungen, die letzteren größtentheils in den von 1798 bis 1811 von ihm herausgegebenen Zeitschriften, zuerst „neuestes theologisches Journal“ 1798—1800, 6 Bde. als Fortsetzung (Bd. 12—17.), dieser zuerst von Ammon, Hünlein und Paulus redigirten Zeitschrift, dann „Journal für theol. Literatur,“ 6 Bde. 1801—1804, und zuletzt „Journ. f. auserlesene theol. Lit.,“ 6 Bde. 1805—1811; er hat selbst den größern Theil der Aufsätze in seinem theologischen Journal für sein Werk erklärt. Diese kleineren Arbeiten sind theils kirchenhistorischen, theils dogmatischen Inhalts, theils und am meisten betreffen sie Auslegung und Kritik newtestamentlicher Erzählungen und Aussprüche. Hier überall solide Gelehrsamkeit, besonders Fleißigkeit und Gründlichkeit der Behandlung bis zur Umständlichkeit; auch in einigen Fällen bewundernde und folgenreiche Gedanken, wie die Rede, mit welcher er 1787 seine theologische Professur in Altdorf antrat, „de iusto discrimine theologiae biblicae et dogmaticae, regulisque recte utriusque finibus“ in welcher er Aufgabe und Begriff der biblischen Theologie als einer bloß historischen Wissenschaft im Gegensatz gegen die für wechselndes Bedürfniß ungleich auffassende und begründende Dogmatik schärfer und entschiedener, als wohl jemals vorher gesehen war, bestimmte; Vieles aber gehört der leidigen natürlichen Erklärung newtestamentlicher Facta an: bei der Erklärung ein Gewitter, Lazarus scheintott, dies aber eine Fügung „zur Befestigung des Ansehens Jesu,“ das Zimmer zur Abendmahlsfeier vorher bestellt, der Engel, Luk. 22, 43., aus einer Sage entstanden, u. dergl.; methodischer wird an der Versuchungsgeschichte ausgeführt, wie Auslegung und Erklärung auseinander gehalten werden müßten. Dieser Rationalismus verband sich aber bei ihm fast in Herders Weise und fern von aller Frivolität mit einer tief empfundenen Anerkennung und Bewunderung der religiösen und sittlichen Höhe und Würde und wenn nicht der Gottheit doch der Göttlichkeit Christi; ebenso mit einer muthigen und männlichen für grobe und seine Intriguen unzugänglichen und unfähigen Grabschheit und Ehrenhaftigkeit des Charakters, welche sich auch stets in unverhaltener, nur zuweilen auch über

Kleinigkeiten mit Gründlichkeit erstreckter Freimüthigkeit kund gab; als neues Pabstthum verwarf er bindende Verpflichtung auf kirchliche Bekenntnisschriften, als unchristlich aber auch jedes, was er mit dem Ernst und der Würde des Christenthums unvereinbar fand, in einem Maße unbedingt, daß er z. B. als Direktor des theologischen Seminars bei Interpretation freigewählter alttestamentlicher Stellen durch die Mitglieder desselben eine Arbeit über das Hohelied wegen der mit dem Ernst der Anstalt streitenden Frivolität dieses Buches mit Entrüstung als unschicklich tadelte. Dieser tiefe sittliche Ernst und diese tapfere Ehrlichkeit gewann ihm auch mehr noch die Liebe als die Dankbarkeit seiner Schüler, wie auch er wieder bis in sein höchstes Alter für gar nichts Anderes, als für seine Lehrerthätigkeit und seine ununterbrochene Arbeit dafür lebte und Interesse hatte, und sich in dieser Pflichttreue und in der Freude an seinen Zuhörern jung erhielt; es war, als könne er sich nicht von ihnen losreißen, wenn er im Winter oft erst in der Charwoche spät Abends nach täglichen fünf- und mehrstündigen Vorträgen die Degmatik schloß. So war auch sein Ende, noch als Siebenziger kraftvoll und schön, die dicken braunen Locken von seinem grauen Haar entstellt, warp er nur in den Ferien krank, wenn ihm die Freude der Vorlesung fehlte; aber der Tod fand ihn mitten in seiner Arbeit, aus der Vorlesung in sein Zimmer zurückkehrend, Buch und Heft noch in der Hand, legte er den Kopf auf seinen Arbeitstisch nieder, und war verschieden, 73 Jahr alt, am 17. Febr. 1826.

Eine Auswahl aus seinen deutschen Abhandlungen, Reden und kleineren Schriften, und seine sämtlichen lateinischen Programme und Reden, nur die ausführlichen Einleitungen zu seiner Ausgabe von Griesbach's *opusculis academicis* (2 Bde., Jena 1824–25) aufgenommen, wurden von zweien seiner Söhne, Theodor August und Johann Gottfried Gabler (auch Georg Andreas G., Schüler und Nachfolger Hegels in Berlin, war sein Sohn) zu Ulm 1831 in zwei Bänden herausgegeben. Hier ist auch die autobiographische Notiz, welche Gabler für Eichstädt's *Annales academiae Jenensis* (Jena 1823. 4.) geschrieben und dort, S. 3–10., mit einer Anzeige aller seiner Abhandlungen in seinem theol. Journal versehen hatte, ohne dies Verzeichniß wiederholt und ergänzt von seinem jüngsten Sohne Maximilian. Dort sind auch andere Nachrichten über ihn nachgewiesen; eine besondere Denkschrift vom Pie. B. Schröter, Erinnerungen an Joh. Phil. Gabler, Jena 1827. Heide.

Gabriel (גַּבְרִיֵּל = Mann Gottes) ist der Name eines Engels, welcher im A. T. Dan. 8, 16; 9, 21., im N. T. Luk. 1, 19. 26. vorkommt. An der ersten dieser Stellen erhält Gabriel den göttlichen Auftrag, dem Daniel das Gesicht vom Widder und Ziegenbock, das er so eben geschaut, auszulegen; an der zweiten wird er zu dem nämlichen Propheten auf dessen Aufgebot für Israel hingesandt und theilt ihm die merkwürdige messianische Weissagung von den 70 Jahrwochen mit; bei Lukas verkündigt er dem Zacharias die Geburt des Vorkämpfers Christi, der Maria die Geburt Christi selbst. Allenthaten mithin finden wir Gabriel als Verkündiger göttlicher Rathschlüsse, und zwar nur höchst wichtiger Rathschlüsse, die sich entweder auf den Messias oder auf den Antimessias (Antiochus Epiphanes) beziehen. Außer Gabriel wird in der heil. Schrift nur noch Ein Engel mit Namen genannt, Michael, und zwar ebenfalls zuerst bei Daniel (10, 13. 21; 12, 1.), dann im N. T. Jud. 9. Off. 12, 7. Es ist natürlich, daß wir in den Schriften, welche davon ihren Namen haben, daß in ihnen der Vorhang vor der unsichtbaren Welt weggezogen ist (ἀποκαλύπτειν), die reichsten Aufschlüsse über die Engel finden, wie in der Off. Joh., so bei Daniel, dem alttestamentlichen Apokalypstiker; bedeutsam aber ist, daß Daniel für seinen Gabriel, wie für seinen Michael neutestamentliche Bestätigung erhält, ja daß Gabriel insbesondere, wie er schon Dan. 9. die Erscheinung des Messias weissagt, in die Thatfache aller Thatfachen, die Geburt Christi, verflochten ist. Michael erscheint überall als der Hüter und Vorkämpfer des Volkes und der Sache Gottes gegenüber den gottwidrigen Geistesmächten, mithin ebenso als Vollstrecker, wie Gabriel als Verkündiger der göttlichen Rathschlüsse. Wenn die Engel überhaupt die kreatürlichen Werkzeuge der Wirksamkeit und insbesondere der Offenbarung Gottes

in der Welt sind, und die Offenbarung als That- und als Wortoffenbarung (Wunder und Weissagung) in die Erscheinung tritt, so haben wir mithin in jenen beiden, allein mit Namen genannten Engeln die Hauptrepräsentanten des Geschäfts der Engel: Michael ist der Mann der That, Gabriel der des Wortes. Michael heisst Erzengel (Jub. 9. vgl. Dan. 10, 13; 12, 1.); es ist die Frage, ob auch Gabriel, der in der Bibel nie ausdrücklich so genannt wird, als ein solcher betrachtet werden darf. Er nennt sich selbst (Zal. 1, 19.) *ὁ παραστειχὸς ἐνώπιον τῆς Θεᾶς*, und dies erinnert unmittelbar an jene *οἱ ἐπὶ τὰ ἄγγελοι, οἱ ἐνώπιον τῆς Θεᾶς ἐστίησαν*, Off. 8, 2, welchen die sieben Posaunen gegeben werden. Daß dies bekannte ausgezeichnete Engel sind (Zob. 12, 15.) scheint schon aus der Vergleichung mit den sieben Engeln der Zernschalen hervorzugehen, die weder mit dem Artikel noch mit dem Prädikat des Stehens vor Gott bezeichnet werden (Off. 15, 1.);*) und daß es Erzengel sind, wie Bengel, die Wetste u. A. annehmen, darauf dürfte schon die Parallele, 1 Thess. 4, 16., führen, denn die sieben Posaunen sind doch wohl nichts Anderes, als jene letzte Posaune, die Schlachtmusik, welche das Kommen des Herrn an der Spitze des himmlischen Heeres zur Besiegung und Vernichtung des Antichrist ankündigt, und welche Paulus hier Erzengelstimme und Gottesposaune nennt (der artikellose sing. *ἀρχαγγέλις* ist wohl generell, wie unser: Erzengelstimme). Ist also Gabriel als »der vor Gott Stehende« unter jenen Sieben, so wird er auch Erzengel genannt werden dürfen. In der rabbinischen und apokryphischen Theologie ist die Lehre von den Erzengeln weiter ausgebildet, und Gabriel pflegt immer unter denselben genannt zu werden. Zob. 12, 15. nennt sich Raphael *εἰς ἐκ τῶν ἐπὶ τὰ ἄγιον ἀγγέλων, ὁ προσημαρτίωνται τὰς προσημαρτίων ἀγίων καὶ ἐκπροσώπωνται ἐνώπιον τῆς Θεᾶς τῆς ἁγίας*. Uebrigens werden Zahl und Namen der Erzengel verschieden angegeben; das Buch Henoch 3. B. nennt 8. 9. Michael, Uriel, Raphael und Gabriel als *οἱ τέσσαρες μεγάλοι ἀρχαγγέλοι*, 8. 20. fügt es noch zwei weitere hinzu, um 8. 40. wieder auf die Vierzahl zurückzukommen, wobei statt Uriel Phanuel genannt wird. Vgl. besonders die sorgfältige Untersuchung von G. V. Hahn in f. Theol. des N. T., I, S. 286 ff., wo auch die jüdische Theologie berücksichtigt, sowie die entgegengesetzte Ansicht Hofmann's (Schriftbeweis I, S. 293 ff.), der eine Rangordnung der Engel läugnet, besprochen ist.

Mubertien.

Gad (גַּד = Gläd) war der erste Sohn Jakobs von Leahs Magd Silpah (Gen. 30, 9 ff.). Der auf ihn sich zurückführende Stamm Israels zählte beim Auszug aus Aegypten 45,650 weiffensfähige Männer, gegen Ende des Wüstenzuges aber nur noch 40,500 Mann (Num. 1, 24 f.; 26, 15 ff.); er lagerte mit Ruben und Simeon auf der Südseite des Heiligtums, Num. 2, 14 ff., und folgte auf dem Zuge den Gersöniten und Merariten, welche die äußeren Theile der heiligen Wohnung trugen, ging aber den Lebatheilen, die mit den heiligen Geräthen nachfolgten, voran, Num. 10, 17 ff. Der Stamm theilte in 7 Unterabtheilungen oder Geschlechter, Gen. 46, 16. Num. 26, 15 f., wozugen die Thron. I. 5, 11 ff. nach Geschlechtsverzeichnissen aus den Zeiten des Königs Jerobeam von Israel und Jotham von Juda (B. 17.) nur vier Zweige mit sieben »Brüdern,« d. i. Nebenästen anführt, deren Namen völlig abweichen von den im Pentateuch genannten. Als Stammgebiet erhielt Gad einen Theil des Ostjordanlandes (Num. 32. Jos. 22, 25. 1 Sam. 13, 7.), in Basan und Gilead, also einen Theil des heutigen Belka (Durdhardt, Reisen in Syrien, II. S. 598 f. 628.); während der Stamm Ruben die südliche, der halbe Stamm Manasse die nördliche Grenze bildete, erstreckte sich das Gebiet Gad's außerdem in einem schmalen Streifen dem Ostufer des Jordan entlang

*) Es ist zwischen den Siegeln, Posaunen und Schalen der Apokalypse ein Antiklimax in dieser Begleitung: die Siegel werden durch Christus selbst geöffnet, die Posaunen durch die Erzengel geblasen, die Schalen durch gewöhnliche Engel ausgeschossen. Ähnlich erfolgt Satans Sturz aus dem Himmel durch Michael, seine Bindung durch einen gewöhnlichen Engel (Off. 12, 7; 20, 1.).

bis an den See Genesareth (Deut. 3, 12. 16.) und wurde im Osten durch den Jabbok von den Ammonitern getrennt (Jos. 13, 24 ff.). Als letztere in der Richterperiode den zur Zeit der Eroberung des Landes von den Amoritern besetzten Landstrich in Anspruch nahmen (Richt. 11, 13. 15. 23 ff. und Jos. 13, 25., vgl. Bertheau, Comm. z. d. B. Richter. S. 158 ff. und oben Bd. I. S. 284 f. 287.) und die Gaditen hart bedrängten, vermochten sich diese doch endlich ihrer zu erwehren und brachten ihnen sogar unter Anführung ihres Helden Jephthah eine große Niederlage bei; ja, als darob die mächtigen Ephraimiten mit Gad Streit angingen, wurden auch diese geschlagen und bis an den Jordan verfolgt, Richt. 10, 8. 17; 11, 4 ff.; R. 12. Gad hatte sein Gebiet, das sich zur Viehzucht vorzüglich eignete (Num. 32, 1. 4.), im Verein mit Ruben und halb Manasse erobert, westhalb Num. 32, 34 ff. die Gaditen Städte im nachmaligen Gebiete Rubens „baueten“, d. h. neu besetzten halfen und umgescharrt, und noch später, nachdem die ostjordanischen Stämme von ihrer Mithülfe bei Eroberung des eigentlichen Kanaan heimgekehrt waren, dieselben gemeinsam als Zeichen ihrer Zusammengehörigkeit zu den zehn andern Stämmen einen Altar am Jordan erbauten, Jos. 22. Uebrigens dehnten sie als ächte Nomaden ihre Weideplätze zu Zeiten noch bedeutend weiter aus, als ihre eigentlichen Landesgrenzen gingen, welche überhaupt bei den ostjordanischen Stämmen viel weniger scharf bestimmt waren, namentlich gegen Osten, 1 Chron. 5, 11 f. Deut. 3, 10. 12. Da der Stamm sehr streitbar und seiner Lage wegen in viele Kämpfe verwickelt war, wie denn noch unter Davids Helden eine Anzahl Gaditen waren, „wie Löwen von Ansehen und wie Jagellen auf den Bergen an Schnelle“, 1 Chron. 12, 8 ff., so begreift man, wie der Segen Jakobs, Gen. 49, 19., mit einem Wortspiele sagen kann: „Gad-Schaaren ($\gamma\alpha\delta$) drängen ihn ($\gamma\alpha$ und $\gamma\alpha$), doch er drängt die Fersen seiner Feinde, und der Segen Mose's, Deut. 33, 20 f., ihn mit einer Löwin vergleicht, die Arm und Schädel zerreißt, und — in freilich sehr dunkeln Ausdrücken — befügt: „wer ersah sich das Erste (sc. vom Lande), daß dort das vom Gesetzgeber Zugetheilte (ihm) aufgehoben sey; aber er zieht an der Spitze des Volkes (sc. zur Eroberung Kanaans, cf. Num. 32.), die Gerechtigkeit Jehovahs vollstreckt er und seine Gerichte mit Israel“. Zur Zeit Sauls erweiterte Gad mit Ruben sein Gebiet gegen Arabien hin, indem er dortige Stämme, die ihn eben stets in kriegerischer Uebung erhielten, besiegte und verdrängte, 1 Chron. 5, 18 ff.; auf solche Vorfälle mag sich das Wort beziehen: „gepriesen sey, der Gad Raum gibt!“ (Deut. 33, 20.) Mit den übrigen transjordanischen Stämmen wurden auch die Gaditen schon durch Phul und Tiglath-Pileser nach Assyrien abgeführt, 2 Kön. 15, 29. 1 Chr. 5, 26., worauf die Ammoniter ihr Land wieder in Besitz nahmen, Jerem. 49, 1. In der neuen, idealen Theokratie weist Ezech. 48, 27 f. den Gaditern die letzte Stelle an im äußersten Süden diesseits des Jordan. Unter dem Nabe Gad“, 2 Sam. 24, 5., ist wohl der Hauptfluß dieses Landes, der Jabbok, zu verstehen, in dessen Thale die Stadt Aroër lag, gegenüber Nabbat-Ammon, Richt. 11, 3. Jos. 13, 25. Jeph. 17, 2., nicht zu verwechseln mit der bekannten Aroër am Arnon im Stamm Ruben. Vgl. Reland, Paläst. S. 162 f. 370 f. 582 f. 650. 735; Pengerke, Kanaan I. S. 311 f. 477 f. 599. 602 ff. 706 f. Ewald, Gesch. Isr. I. S. 416; I. S. 210 ff. 279. 296 ff. 316 ff. 329 f. 397 ff. Winers R. B. B.

Gad hieß ebenfalls ein Prophet aus der Zeit David's, der namentlich bei der verachteten Volkszählung strafend auftrat, 1 Sam. 22, 5; 2 Sam. 24, 11 ff.

Endlich wurde auch eine chaldäische Gottheit Gad ($\gamma\alpha$) genannt, welche die abgöttlichen Israeliten gegen Ende des Exils durch Yecisternia verehrten, Jeph. 66, 11. Nach rabbinischen Tradition ist unter derselben gemäß dem astrologischen Charakter der ätern chaldäischen Religion der Planet Jupiter als Glückstern (cf. Buxtorf, lexic. Im. p. 1034) zu verstehen, wie denn auch die Araber denselben „das große Glück“ (Pococke, specim. hist. arab. p. 130). Diese Gottheit scheint übrigens mit Bel entisch und auch in Syrien verehrt worden zu seyn, was man aus dem Namen der Stadt „Baal-Gad“ am Fuße des Hermon (Jos. 11, 17; 12, 7; 13, 5. cf. „Baal-Ber-

mon», Richt. 3, 3. 1 Chron. 5, 23.) schließt, vgl. Gesenius, Comm. z. Jes. II. S. 284 ff. 337, und oben Bd. I. S. 641; II. S. 621. Müetich.

Gadara war die feste (Jos. Antt. 13, 13, 3; Polyb. 5, 71, 3.) Hauptstadt von Peräa (Jos. B. J. 4, 7, 3.) und lag südlich vom Flusse Hieromak, dem heutigen Jarud, auf einem Hügel, südöstlich von der Südspitze des Galiläer-Meeres, 60 Stadien von Tiberias entfernt (Jos. vita §. 65.). Bei dieser, früher von den Juden zerstört, aber bald darauf durch Pompejus hergestellten Stadt (Jos. Antt. 14, 4, 4; B. J. 1, 7, 7.), von der sich zahlreiche Münzen erhalten haben, die von jener Herstellung an die Jahre zählen, trafen die großen Straßen von Tiberias und von Sythopolis nach dem innern Peräa und nach Damaskus zusammen. Sie war meist von Heiden bewohnt (daher πόλις ἑλληνική bei Jos. Antt. 17, 11, 4.) und wurde von Augustus dem Herodes geschenkt (Jos. Antt. 15, 7, 3.), nach dessen Tod aber zur Provinz Syrien geschlagen (Jos. B. J. 2, 6, 3.). Sie wurde zur sogenannten Desapolis (Matth. 4, 25. Mark. 5, 20; 7, 31.) gerechnet (Steph. Byz. s. v.; Plin. H. N. 5, 16.) und war später Sitz eines christlichen Bischofs. Ihre Lage ist wieder aufgefunden worden von Seetzen (v. Zach's mensasl. Corresp. XVIII. S. 417 f.) und Burdhardt (Syrien, I. S. 426 f.) in dem heutigen Dorfe Omkeis, wo sich beträchtliche Ruinen und Grabböhlen befinden; in der Nähe, auf dem jenseitigen Ufer des Flusses, fand Burdhardt (I. S. 434 f. 539) auch die im Alterthum unter dem Namen Amatha so berühmten, heißen Schwefelquellen wieder.

Dieser Ort oder sein Gebiet (*Γαδάρης* bei Jos. B. J. 3, 10, 10.) scheint im N. T. erwähnt zu seyn als Schauplatz der Heilung eines — oder zweier — Besessenen, wähe »jenseit des Meeres« (d. h. des Genezareth-Sees) und »gegenüber Galiläa« in die »χωρὰ τῶν Γαδάρων« verlegt wird. Leider ist aber an dieser Stelle die Lesart so unsicher, daß man beinahe verzweifeln muß, bei der großen und schon so alten Verwirrung in unsern Textzeugen das Ursprüngliche mit Sicherheit herzustellen. Bei Mark. 5, 1. und Luf. 8, 26. ist zwar die Lesart *Γαδάρων* wirklich die weitaus am besten bezeugte und auch bei Matth. 8, 28. hat dieselbe nicht unbedeutende Zeugen für sich (z. B. Codd. BCM — Syr. ntr.), allein es liegt der Verdacht nahe, daß sie hier nur durch das so vielfach wirkende *studium conformitatis* durch Vergleichung mit den Parallelstellen in den Text gekommen seyn möchte. Dagegen bietet sich als eine sehr weit verbreitete und sehr alte Lesart dar: *χωρὰ τῶν Γεργεσίων*, die bei Matth. durch mehrere Codd. des Origenes, durch Itala, Vulg. u. a. empfohlen wird, bei Mark. und Luf. das Zeugniß von B D u. a. für sich hat. Dennoch kann man aus topographischen Gründen unmöglich für diese Variante stimmen. Gergesa nämlich, das heutige Djerash, von Seetzen (a. a. D. S. 424 f.) wieder entdeckt und mit seinen grandiosen Ruinen seither oft besucht (Burdhardt, a. a. D. I. S. 401 ff.), war der östliche Gränzort Peräa's gegen Arabien hin, zu welchem es öfter geradezu gerechnet wurde (Jos. Antt. 13, 15, 5. B. J. 1, 4, 8; 2, 18, 5; 3, 3, 3; 4, 9, 1.), und lag daher viel zu weit südöstlich, als daß sein Gebiet sich bis in die Nähe des Sees von Tiberias erstreckt haben könnte. Das letztere wäre hingegen bei Gadara ganz wohl möglich, und wenn es nach Matth. 8, 34. scheint, als müßte die Stadt selbst nahe dem Orte der Begebenheit, d. h. dem Meere, gelegen haben, worauf die Wette aufmerksam macht, so mag dieses doch vielleicht nur auf Rechnung der etwas abgekürzten Darstellung des Matth. zu setzen seyn, da wenigstens beide ordentliche Synoptiker (Mark. 5, 4. 17. vgl. v. 20. Luf. 8, 34. 37.) nur sagen, die Leute der »Umgegend« (*περιχώρων*) oder der »ἀγροί« seyen zu Jesu gekommen mit der Bitte, er möchte ihre Grenzen verlassen. Bei Matth. ist nun aber allerdings die am meisten beglaubigte Lesart, die auch in den T. R. aufgenommen ist, »*χωρὰ Γεργεσίων*«; diese kam aber erst durch des Origenes Autorität (in Joh. opp. IV. p. 140 ed. de la Rue) in viele Codd., wenn sie auch nicht eine bloße Conjectur dieses Kirchenvaters ist; er empfahl sie aus topographischen Gründen, da ihm selbst Gadara zu weit entfernt schien. Nun redet freilich bloß Euseb. Onom. von einem Orte Gergesa am Ostufer des Galiläer-Meeres, und wenn man auch den alten Kananiter Stamm der Gergesiter (*Γεργεσ*

γενῶν) Genes. 15, 21. Jos. 24, 11. nicht zur Erklärung herbeiziehen will, da derselbe nach der letztgenannten Stelle im westjordanischen Lande tiefer südlich gewohnt zu haben scheint und schon Jos. Antt. 1, 6, 2. versichert, es sey jede Spur desselben verloren, so kann man allerdings doch die Möglichkeit nicht bestreiten, daß ein solcher Ort in der ragnischen Gegend vorhanden gewesen sey, und könnte dann selbst vermuthen, eben aus unbekanntheit mit dieser jedenfalls unbedeutenden Stadt seyen die andern Lesarten — Ἰσασηνῶν wegen der Lautähnlichkeit, oder, da diese Stadt doch zu fern schien, Ἰδασηνῶν als Name der nächstgelegenen, bekannten Stadt — hineincorrigirt worden (Ewald, Gesch. Jfr. V. S. 297, cf. I. S. 278). So wird man das kritische Endurtheil einstweilen noch in suspenso lassen müssen und eher geneigt seyn, der Lesart Ἰδασηνῶν überall den Vorzug zu geben, bis es noch einmal gelingt, einen Ort Gergesa aufzufinden, vgl. übrigens über die krit. Frage die lit. Evd. und Commentatoren, besonders Griesbach, comment. crit. in text. graec. N. T. I. p. 90 sqq.; über das Geographische aber Lightfoot, Centur. chorogr. ad Matth. cap. 75; decaas chorogr. ad Mark. cap. 7; horae hebr. ad Mark. 5, 1; Reland, Palaest. p. 203, 215, 217, 302, 459, 491, 502, 773 sqq., 306 sqq.; Grotens in Pauli's Realencycl. I, 393; III, 574, 770; Ritter's Erdkunde XV, 2. und Winer's RWB.; Kraumer's Paläst. S. 240 f. (2. Ausg.) Nötschli.

Gajauer, f. Monophysiten.

Gajus, f. Cajus.

Gajus, Pabst, f. Cajus.

Galater, Brief an die, f. Paulus.

Galatien oder Gallograecia hieß eine Landschaft Kleasiens, die von Paphlagonien im Norden, von Pontus und Cappadocien im Osten, von Phrygien im S. und von Bithynien im W. umgrenzt war. Als deren Hauptstadt galt seit Augustus Ancyra; Javium und Pessinus aber blühten durch Handel. Der Name des Landes rührte her von ihren Bewohnern; gallische oder keltische Stämme (denn Ἰαλάται = Κέλται Pausan. 1, 3, 5.), Trocmi, Tolistoheji und Tectosages, waren nämlich nach einem verbreitenden Zuge durch das nördliche und mittlere Griechenland, wo sie sich indeß nicht hatten behaupten können, um's Jahr 276 a. C. in Asien eingefallen (Liv. 38, 16 ff. Flor. 2, 11.) und hatten dort zuerst von dem bithynischen Könige Nikomedes als Lohn für ihm geleistete Kriegshülfe ein Gebiet empfangen, das sie dann nach und nach durch vollständige Kriegszüge, die den Schrecken ihrer Waffen überallhin verbreiteten, erweiterten, bis sie von Attalus, König von Pergamus, seit 240 a. C. auf die oben beschriebenen Grenzen an den fruchtbaren Ufern des Halys beschränkt wurden (Paus. 1, 4, 5; 8, 2.). Wiederholt ließ dieses tapfere und freiheitsliebende Volk seinen Arm bald ieler, bald jener Stadt, diesem oder jenem Könige als gesuchte Söldner für den Krieg, humiliorum semper mercenaria manus,* wie Justin 27, 3. vgl. 25, 2. sich ausdrückt; daß sie bis nach Aegypten und Babylonien (Polyb. 5, 53. vgl. 2 Maff. 8, 20.) hinein geführt wurden. Der überlegenen Taktik der Römer erlagen endlich, doch nicht ohne Widerstand, auch diese Gallier: sie wurden 189 a. C. durch den Consul Cn. Manlius Vulso besiegt (Liv. 38, 12. 20 ff. 37 ff. 1 Maff. 8, 2.), behielten aber noch lange Zeit, wie ihre Sprache, die noch Hieronymus zu Galat. 1, 2. mit derjenigen der Umwohnenden von Trier verglich, so ihre angestammte Bauverfassung unter eignen Tetrarchen (Strabo 12. S. 541, 567 ff.), die später den Königstitel führten (Cic. pro rege Dejot.; Melj. 2, 84; Plutarch. Anton. c. 61.). Durch die Gunst des Antonius und Augustus reichte ihr letzter Fürst Amyntas auch Pisidien und mehrere Distrikte von Lykaonien und Pamphylien mit seinem Gebiete, dem eigentlichen Galatien (Dio 49, 32.); nach seiner Ermordung aber (26 a. C.) wurde das ganze galatische Königreich römische Provinz und erhielt einen Statthalter mit Lykaonien (Dio Cass. 53, 26.). Kaiser Valens schied Galatia prima, von einem Consularen regiert, und Galatia secunda a. Iuliana, das unter einem Präses stand. Da das Volk in seinen neuen Wohnsitzen dieselbe griechische Sprache und Sitten annahm, so erhielt es den Namen Gallograeci.

Vgl. Weiteres bei Wernsdorf, de republ. Galatar. 1743; Ritter, Gesch. d. Galier, II.; Thierry, hist. des Gaules, I.; Diefenbach, Celtica, II.; Baumstark in Paul's Realencyclop. III. S. 604 ff.

In dieser Landschaft hat Paulus, der Apostel, selbst das Evangelium gepredigt; zweimal — auf seiner zweiten und auf seiner dritten Missionsreise — hielt er sich dort auf, Apostelgesch. 16, 6; 18, 23., und bezeichnet sich Gal. 1, 6; 4, 13 ff. deutlich als Stifter der dortigen Christengemeinden (circa 52 p. C.), obwohl die Apostelgeschichte von seiner dortigen Thätigkeit, wie es scheint absichtlich und ihrer apologetischen Tendenz gemäß (Schneckenburger, Zweck der A. G. S. 102 ff.), nichts berichtet. Diese Gemeinden, hauptsächlich, wenn auch nicht gerade ausschließlich, aus Heidenchristen bestehend (Gal. 4, 8 ff. 5, 2; 6, 12.), werden auch 1 Kor. 16, 1; 2 Tim. 4, 10. 1 Petr. 1, 1. erwähnt; Störungen, durch eingedrungene jüdenchristliche Lehrer veranlaßt, riefen den Brief Pauli an die Galater hervor, da er bei seiner zweiten persönlichen Anwesenheit (Apostelgesch. 18, 23. Gal. 4, 13. 16; 1, 9.) den Streit nicht gänzlich beizulegen vermocht hatte, s. übrigens über Inhalt und Tendenz, sowie über Zeit und Ort der Abfassung dieses Briefes, der um's Jahr 56 p. C. in Ephesus geschrieben seyn wird, den Art. „Paulus.“ Jedenfalls aber ist die Epistel an Gemeinden im eigentlichen Galatien im engeren Sinne des Wortes gerichtet, und nicht, wie ältere und neuere Gelehrte vermuthet haben, an Christen in jenen, seit Amyntas zum galatischen Königreiche — das ja zu Pauli Zeit nicht mehr existirte — geschlagenen Landschaften von Phlaonien und Pisidien, welche ihrer vorübergehenden, politischen Zusammengehörigkeit ungeachtet im N. L. nie „Galatien“ genannt sind (s. Apostelgesch. 14, 6. 24; 15, 38. vgl. 16, 6 mit Plin. H. N. 5, 25.). Diese Hypothese ist gründlich widerlegt worden von Rüdert in seinem Magaz. f. Erg. u. Theol. des N. T. I. 1. S. 98 ff.; f. weiter die Einleitungen zu den Commentaren über den Gal. Brief, und Renß, Gesch. d. Christen d. N. T. §. 83 ff. (2. Ausg.), Winer's R. W. B.

Rütershl.

Galbanum, γαλβάνη, LXX γαλβάνη, vulg. Galbanum, Luther in Ezech. 30, 34. Galben, in Ezech. 24, 21. Galban, ein nur in diesen zwei Stellen der heil. Schrift erwähntes Räuchwerk, welches mit Balsam, Stakten (d. h. Myrrhengummi) und Weihrauch gemengt und zu Pulver zerstoßen den Israeliten rein und heilig seyn und zu keinem andern Gebrauch (bei Todesstrafe) denn zum Dienst in der Stiftshütte verwendet werden sollte. Es ist das Harz einer in Abyssinien, Arabien und Syrien wachsenden Staude, die Plin. 12, 56. Stragionitis nennt, Sprengel für Babon Galbanum L. (Mutterharz) hält, ein Engländer Don aber seit 1831 in einer andern Pflanze, die er Galbanum officinale nennt, entdeckt haben will. Das Harz wird durch Einschnitte in die Rinde des Strauchs gewonnen, ist fett, klebrig, von bitterlichem strengem Geruch und Geschmack, anfangs weiß, wenn es alt wird, gelb mit weißen Flecken, allein angezündet verbreitet es den widrigen Dampf, mit dem man Schlagen und Ungeziefer vertreibt. Nach Plin. 13, 2. wurde resina oder gummi den Salben beigemischt ad continendum odorem in corpore, so sucht Winer die Beimischung des Galbanum unter das heil. Räuchwerk durch die gleiche Absicht zu erklären, den Wohlgeruch der übrigen Ingredienzien länger zurückzuhalten oder gar noch zu erhöhen. Die Betrachtung, daß auch die Composition des Räuchwerks ein Bestandtheil der und nur noch vereinzelt zugänglichen heiligen Symbolik der Stiftshütte seyn mußte, dürfte insofern in der Beimischung einer so strengen Substanz zu den übrigen Wohlgerüchen auch eine Beziehung auf die Stimmung der Buße errathen lassen, welche bei allen andern seligen Empfindungen dem durch das Räuchwerk vorgestellten Gebet niemals fehlen darf. Wf. Kessel.

Galea, f. Kleider, geistliche.

Galerius, Kaiser, f. Diocletianus.

Galsried von Monmuth, Galfrodus Monnmetensis, Jeffrey ap Arthur, in Monmuth geboren, war zuerst in seiner Vaterstadt Archidiacon, 1152 Bischof zu St. Asaph. Während der in Wales ausgebrochenen politischen Unruhen verließ er seine

Posten und ward von König Heinrich II. freundlich aufgenommen und mit der Aufsicht und Leitung des Klosters Abindon betraut. Als der Erzbischof von Canterbury auf den Antrag einer Synode zu London (1175) Galsfried zur Rückkehr auf seinen bischöflichen Stuhl aufforderte, verzichtete dieser auf sein Bisthum, und bald ward ihm auch seine Abtei abgenommen. Er schrieb nun im zierlichsten Latein seiner Zeit eine Geschichte der Briten, welche aus dichtem Sagenstoffs und einigen historischen Anklängen zusammengewebt ist. Er selbst behauptet, sein Werk nur aus einer in britischer Sprache geschriebenen Chronik übersetzt zu haben, welche der Archidiaconus von Oxford, Walter, in der Bretagne gefunden und ihm mitgetheilt habe, genannt Brut-y-Brenhinod, die Geschichte der Könige von Britannien. Daß nicht Alles Uebersetzung ist, erhebt aus den wörtlich eingeschalteten Stellen des vorhandenen Werkes des Gildas. Er erzählt die Geschichte des britischen Volkes von dessen Ursprung an bis auf seine Zeit herab, dabei eben so viel Fabelhaftes, daß sein Werk ebensowohl eine Dichtung als eine Geschichte genannt werden muß, und dem Historiker sehr schwer fällt, Beides von einander zu trennen. Lappenberg in seiner Geschichte von England (I. p. XI.) nennt Galsfried „den englischen Milchbruder des dänischen Saxo Grammaticus.“ Außerdem schrieb er noch: *de exilio ecclesiasticorum; de corpore et sanguine Domini; carmina diversi generis; commentaria in prophetias Merlini* und eine Biographie Merlins. Mehrere seiner Schriften sind verloren gegangen. Vgl. *Parkers script. rer. britan.* Dr. Pressel.

Galiläa, s. Palästina.

Galiläer, Einwohner von Galiläa, dem nördl. Theil des jüdischen Landes (s. Galiläa im Art. Palästina), welcher mehr oder minder auch heidenische Einwohner hatte. Diese Vermischung scheint auf ihre religiöse Grundfäße mildernd eingewirkt zu haben, so daß sie für die neuen von Jesu verkündigten Wahrheiten empfänglicher waren, als die Bewohner von Judäa, die viel ausschließlicher dem starren Judenthum anhängen. Wenigstens ist es Thatfache, daß Jesus viel lieber und öfter während seines Lehramtes in Galiläa verweilte, auch von dorthier seine sämtlichen Jünger sich wählte. Josephus schildert sie als fleißige, muthvolle und tapfere Leute (Antt. 13, 5, 6. Bell. jud. 3, 3, 1.), die auch die Gefahren nicht scheuten. Zwar fest am Judenthum haltend, waren sie unbefangener als die Judäer, und beharrlich in dem, was sie einmal ergriffen hatten, weßwegen sie auch leicht zu politisch-religiösen Unruhen hingerissen werden konnten, Apostelgesch. 5, 37. Aus ähnlichem Gesichtspunkt sind wohl auch die Galiläer zu betrachten, welche Pilatus über dem Opfern tödten ließ, Luk. 13, 1 ff. Von den übrigen Juden waren die Galiläer verachtet, theils weil man ihr jüdisches Geblüt nicht für völlig rein und unvermischt, theils weil man ihre Religionsansichten nicht für völlig rechtgläubig hielt, theils endlich, weil sie einen unreinen, platteten Dialekt sprachen. Dies erkennt man aus Stellen Joh. 7, 52. Apostelgesch. 2, 7. Matth. 26, 73. Mark. 14, 70. Luk. 22, 59. Aber gerade diese Hintansetzung mag dazu mitgewirkt haben, daß sich der Erlöser um so kräftiger ihrer annahm, und aus ihnen, die eben deswegen der Belehrung zugänglicher waren, den Grundstock für sein Reich sich bildete, wozu er die eingebildeten, in den jüdischen Sagungen gebannten Judäer für weniger fähig hielt, Joh. 2, 24. 25. Auch mag darauf die Stelle Matth. 11, 25 f. zu beziehen seyn. Jedenfalls waren die Galiläer freier von dem Seltenwesen der damaligen Zeit, denn selbst die Pharisäer erscheinen während des Lehramtes Jesu dort mehr als Sendlinge von Judäa aus, denn als einheimische Pflanzen. Vgl. Matth. 15, 1. Diese größere Unbefangenheit machte sie aber dem Erlöser um so zugänglicher, der sich auch noch durch Jes. 9, 1. 2. an sie besonders gewiesen sah.

Waltinger.

Gall, Nicolaus, eigentlich Hahn, gewöhnlich Gallus genannt, einer der eifrigsten Vertreter der Flacianischen Richtung und Partei in der Reformationszeit, ein heftiger lutherischer Zetel und Theilnehmer an den Streitigkeiten und Kämpfen gegen das Regensburger Interim und dessen Anhänger, ein erbitterter Feind des Osiandriismus und Majorismus, war in Rötzen 1516 geboren. Ueber seine erste Jugendbildung

ist nichts Näheres bekannt. Seine akademischen Studien vollendete er in Wittenberg; hier hörte er die philosophischen Vorträge Melancthon's, zugleich widmete er sich unter Luther's Leitung der Theologie. Mit den beiden Führern der deutschen Reformation trat er bald in nähere Verbindung und frühzeitig zeigte er einen lebendigen Eifer für die Verbreitung und Befestigung der evangelischen Lehre und Kirche. Er predigte in Mansfeld und in der Umgegend, erhielt dann das Rectorat an der Schule zu Mansfeld und wurde endlich von Luther mit Hieronymus Kopus (von Anderen irrig Copus genannt) nach Regensburg als Prediger gesendet, als die Stadt (1542) die evangelische Lehre angenommen hatte und Prediger aus Sachsen verlangte. Hier blieb und wirkte er einige Jahre hindurch, ohne sich bemerkbar zu machen. Da trat kurz nach Luther's Tode der verhängnißvolle Schmalkaldische Krieg ein, dessen unglücklicher Ausgang mit den aus dem Interim von Augsburg (15. Mai 1548) und Leipzig (22. Dez. 1548) hervorgegangenen Streitigkeiten die protestantische Kirche in große Gefahr brachte und in eine außerordentliche Bewegung setzte (vgl. Vinz, das dreifache Interim. Leipz. 1721). Gall verließ Mansfeld und begab sich nach Wittenberg, wo er das Predigtamt für Rath Cruciger an der Schloßkirche eine Zeitlang verwaltete. Hier brachte ihn das Interim bald in Conflict mit Melancthon. Bekanntlich hatte Kurfürst Moritz durch seine Verlogen das Augsb. Interim so modificiren lassen, daß das Wesentliche der lutherischen Lehre bestehen blieb, die katholische Verfassung und Liturgie aber als Adiaphora gelten sollte. Dieses milder gefaßte Interim reizte den orthodoxen Eifer der strengen Lutheraner noch mehr als das Augsburger Interim, und die Streitigkeiten, die jetzt entstanden, brachten eigentlich die erste Spaltung in die neue Kirche. Der Haß und Unwille der Eiferer entlud sich besonders gegen die Wittenberger, namentlich gegen Melancthon. Flacius wurde ihr Hauptführer, Gall trat auf die Seite des Flacius und betheiligte sich mit diesem, mit Joh. Wigand, Nic. v. Amseborn, Matth. Judex, Rath Aquila u. A. lebhaft an den Streitigkeiten. Flacius zog von Wittenberg nach Magdeburg, dem lutherischen Zion jener Zeit, welches den Zeloten, die anderwärts wegen ihrer Unruhe verwiesen worden waren, eine Freistadt gewährte. Auch Gall zog (1550) nach Magdeburg, wurde hier als Prediger und zwei Jahre darauf als Superintendent angestellt. Da Magdeburg die Annahme des Interim verweigerte, wurde es in die Reichsacht erklärt und vom Kurfürsten Moritz vom 16. Sept. bis 9. Nov. 1551 belagert. Gall feuerte die Bewohner durch mündliche und schriftliche Ansprache zur Euthanasie an, doch mußte die Stadt sich ergeben; sie wurde schonend behandelt und Gall blieb hier, nach dem Passauer Vertrage aber wurde er als Prediger nach Regensburg zurückberufen. Er leitete hier nicht bloß die kirchlichen Angelegenheiten der Stadt mit Fleiß und Eifer, sondern half auch die evangelische Kirche im Steiermärkischen und Oesterreichischen Gebiete organisiren und befestigen. Dabei wurde er in neue Streitigkeiten, die Andr. Osiander und Georg Major erregt hatten, stark verwickelt. Auch nach dem Tode Osianders (17. Okt. 1552) dauerte dessen Streitigkeit durch die Flacianer fort. Vergebens hatte Herzog Albrecht von Preußen geboten, den Streit ruhen zu lassen, gerade dieses Gebot benutzten die Flacianer dazu, um das Gerücht zu verbreiten, daß der Osiandrianismus in Preußen eingeführt werden sollte, und Gall schrieb mit Flacius sehr heftige Schriften in dieser Sache; ein Verzeichniß derselben gibt Salig's Vollst. Historie der Augsb. Conf. II. S. 1008 f. Hatte der Herzog am 11. Aug. 1555 eine neue Verordnung erlassen, daß das fernere Streiten, Verfeuern und Verdammnen verboten seyn und von keiner Strafvollziehung gesprochen werden sollte, so gab gerade diese Verordnung den Flacianern neuen Stoff zu ungemessenen Angriffen, und Gall sandte sofort eine neue Schrift in die Welt, betitelt: „Daß das Preussische Mandat den 11. Aug. dieses Jahres ausgegangen, betreffend die Amnestie oder Vergessenheit der Osiandrischen Ketzerei nicht mag angenommen werden, gründliche Ursachen. 1555.“ In Folge des Leipziger Interim wurde Georg Major von Nic. v. Amseborn angegriffen; als er sich gegen die Beschuldigungen von Amseborn verantwortet hatte, trat auch Gall

gegen ihn auf in der Schrift: „Auf des Herren Dr. Majors Verantwortung und Declaration der Leipziger Proposition, wie gute Werke zur Seligkeit nöthig sind, zum Zeugniß seiner Unschuld, daß er mit der Leipziger Handlung nichts zu thun habe. Antwort Nic. Galli. Basel 1552“; zugleich verlangte er von den Kirchen zu Magdeburg, Hamburg, Lübeck und Lüneburg, daß sie die neue Kegerei Majors verurtheilen sollten. Die Kirchen erklärten sich in der von ihm gewünschten Weise und ihre zustimmenden Erklärungen gab er mit Flacius unter dem Titel heraus: „Sententia Ministrorum Christi in ecclesia Lubecensi, Hamburgensi, Lüneburgensi et Magdeburgensi de corruptelis doctrinae justificationis, quibus D. Georg Major asserit, bona opera necessaria esse ad salutem etc. Magdb. 1553;“ f. *Conr. Schlüsselburgii Catal. haeticorum. Lib. XII. de Adiaphoristis et Interimistis. Lib. VII. de Majoristis.* Um endlich die fortbauenden Händel in der Kirche beizulegen, suchte der Herzog Christoph von Württemberg mit dem Kurfürsten Friedrich II. von der Pfalz Vergleichsversuche herbeizuführen (1556), sie mißlangen aber ebenso wie die Vermittelungen des Herzogs Joh. Albrecht von Mecklenburg (1557). Daraus suchte Herzog Christoph noch einmal den Frieden herbeizuführen und veranlaßte mit dem Kurfürsten von der Pfalz, dem Landgrafen von Hessen, den Grafen von Simmern, Zweibrücken und Nassau, mehreren anderen Grafen und oberländischen Reichsstädten einen Convent zu Frankfurt (Juni 1557). Als Regensburgischer Deputirter erschien Gall, der hier vorschlug, für alle lutherischen Kirchen zwei Generalsuperintendenten einzusetzen, einen für die sächsischen und einen für die oberländischen Kirchen, von denen jeder zwar kein Pabsthum und weltliches Regiment, aber doch das Entscheidungsrecht in allen Glaubensstreitigkeiten und das Convocationsrecht zu lutherischen Synoden haben sollte; f. *Pland, Gesch. der protest. Theologie III. S. 117 ff.* Mit echt flacianischen Geiste suchte Gall die Zersplitterungen in der Kirche nur zu erhalten, und zu diesem Zwecke gab er auch seine Schrift heraus: „Von Irthümern und Sekten Theses und Hypothesen, das ist gemeine und erwiesene Sprüche auf gegenwärtige Zeit und Händel gezogen zu Erhaltung wahres Verstandes unserer christlichen Augsb. Confession und Absonderung der Sekten dieser Zeit nöthig. Jena 1558.“ In demselben Sinne versagte er ferner: *Quaestio de libero arbitrio. Ratib. 1559; Thema depravationum Aug. Confessionis. Ratib. 1560; Confutationes ellischer gegenwärtiger Sekten und Corruptelen. Jena 1562.* Andere Schriften f. bei Salig a. a. D. *) Gall starb 1570 in Celler-Bade (in thermis Cellensibus Ducatus Wurtembergici). Außer den schon genannten Schriften über ihn f. noch: *Uhsen, Leben der berühmtesten Kirchenlehrer x. Pp. 1710. S. 182; Bedmann, Historie des Fürstenthums Anhalt VII. Kap. 3. S. 339. Knebel.*

Gallen, St., einziges Benediktinerkloster. Unter allen geistlichen Stiftungen der Schweiz hat keine solche Berühmtheit und Bedeutung erlangt, wie St. Gallen, und nur wenige Klöster Europa's lassen bezüglich auf Pflege geistiger Kultur dieser Schöpfung des hl. Gallus (s. d. Art.) sich an die Seite setzen. Sie entstand im Anfang des siebenten Jahrhunderts. Die Legende meldet, als Gallus sich eine Wohnstätte aussuchen, habe er an der Stelle, wo er mit seinem Gefährten das Abendbrot verzehrt und ausgerast, beim Wiederaufwachen nach frommem Gebet einen Bären, die Reste aufspeisend, erblickt, ihn Holz zum Feuer bringen heißen, ihm dann anbefohlen, in die Berge zu ziehen, und weder Menschen noch Vieh scharfer zu schaden, was Alles das wilde Thier befolgt. Daher kam es, daß Gallus Jahrhunderte hinab mit dem das Holz tragenden Bären abgebildet wurde und daß das Kloster bis zu seiner Auflösung diese Scene auf seinen Münzen führte. In kurzer Zeit stand in dem unwirthlichen Waldthale ein ganz oder größtentheils aus Holz aufgeführtes Wohngebäude da, und der Zelle des gottseligen

*) Nach dem Vorgange von Richier Adam (*Vitae Germanorum Theologorum etc. Heidelb. 1620. p. 324.* und *Freist. ad M. 1705. p. 156*) wird von Gall gewöhnlich angegeben, daß er ein Mitarbeiter an den Magdeburgischen Centurien gewesen sey, doch wird er als solcher in der Vorrede zu den ersten Centurien nicht aufgeführt.

Mannes wandten sich bald gleichgesinnte Freunde zu. Rasch schritt die Entwidlung in Gegend vor, Gebäude stiegen empor, und Gallus, mit seinen Schülern Mang und Theodor, setzte sein Belehrungswerk unermüdet fort. Im Jahre 640 schloß er sein 60tes Leben; doch der Geist der Frömmigkeit und Arbeitsamkeit, der ihn belebte, erlosch in seinem Hinscheiden nicht. Zu seinem Grabe wurden viele Wallfahrten unternommen und so kam es, daß die einsame Zelle des hl. Gallus allmählig eine bedeutende Stütze war, denn nicht nur in der Nähe besaß das Kloster Grundeigenthum und Gefälle, sondern auch im Innern der Schweiz, im Breisgau, in Schwaben und Franken, ja sogar in der Lombardei.

Aus den Nachfolgern des hl. Gallus ist insbesondere Othmar hervorzuheben, in dem Kloster vierzig Jahre lang (720 bis 760) vorstand und als der erste eigentlich Abt von St. Gallen betrachtet wird. Unter ihm hatten sich die Vergabungen in dem Orte vermehrt, daß eine größere Zahl von Religiosen in das Kloster aufgenommen werden konnten, und neue Gebäude, theils zu Wohnungen, theils zu wirtschaftlichen Zwecken nöthig werden mußten. Mit dem nahen, mächtigen Bischof von Constanz und andern gewichtigen Herren hatte Othmar manchen Strauß zu bestehen, indem sie sich die Besitzungen des Klosters unter dem Vorwande eines bedeutenden Verbrechens Othmars aneigneten, welcher wirklich sein Leben in der Verbannung auf einer Rheininsel bei Stein am Rhein. Sein Leichnam aber wurde bald nach St. Gallen zurückgeholt, und Othmar, als Märtyrer, später heilig gesprochen. Schon damals gab es beim Kloster einen Spital für Aussätzige, der seine Entstehung ebenfalls Othmar verdankte, welcher in diesem Krankenhause häufig selbst die niedrigsten Dienste verrichtet hatte. Auch seine Nachfolger sahen in den Bischöfen von Constanz, welche ihnen die freie Abtwahl und die Verwaltung ihrer Güter zu entreißen suchten, heftige Gegner und das Kloster scheint zu jener Zeit in bedeutende Einbußen gemacht zu haben, daß es von seinen Bewohnern selbst für das reichste und armeligste Gotteshaus im fränkischen Reiche erklärt wurde. Seine materielle Lage hob sich indessen auf's Neue; es erhielt die ihm entrissenen Besitzungen wieder und bekam Ersatz für dieselben, und diese Widerwärtigkeiten mußten den Eifer der Klosterbewohner im Mindesten nicht gelähmt haben, wenigstens holten sich die Stifter der Lindeggsee ihre ersten Mönche in St. Gallen, auch wurden die Schulen, welche schon frühe ihren Anfang genommen, in diesem Zeitraume zu wahren Muster Schulen. Vorhaupt bildete sich St. Gallen immer mehr zu einem Sitze der Wissenschaft aus, vor namentlich ein ausgezeichnete Abt, Gozbert, beitrug, der von 816 bis 837 an der Spitze des Klosters sich befand. Er war wieder aus freier Abtwahl hervorgegangen, indem Ludwig der Fromme St. Gallen eine Urkunde Karls des Großen erneuert hatte, welche das Kloster berechtigte, seinen Vorstand selbst zu erwählen.

Aus Gozbert's Zeit stammt jener Bauplan oder Klosterplan für ein großes Benediktinerkloster, der für die früheste und in archäologischer Hinsicht wichtigste Bauzeichnung gilt. Aus vier zusammengenahten Häuten bestehend, gewinnt derselbe dadurch an Bedeutung, daß Erklärungen, meist in lateinischen Hexametern, beige geschrieben sind. In billen gab schon eine, zwar unrichtige, Abbildung desselben in seinen *Annales ordinis Benedicti* und in jüngster Zeit edirte ihn ein Zürcher Gelehrter, Ferdinand Keller, genau, um einen Fünftheil verkleinert. Die ganze klösterliche Anlage bildet in dem Plane ein Viereck von ungefähr 430 Fuß Länge und 300 Fuß Breite, und gliedert sich regelmäßig angelegten, aus etwa vierzig Hirschen bestehenden Städtchen. Ein Arzneigarten und ein Gemüsegarten, jener mit sechszeckigen, dieser mit achtzehn Beeten belegen die Umgebung. Der Begräbnißplatz, gleichfalls in Beete eingetheilt, und mit Frucht- und Zierbäumen bepflanzt, die Gräber ohne Grabsteine, selbst ohne Kreuze, hat etwas Palästenartiges. Aus diesem, ohne Zweifel von einem Italiener verfertigten, idealen Bauplan nahm Abt Gozbert dasjenige auf, was für die klimatischen Verhältnisse und die politischen Zustände St. Gallens paßte. Mit dem Kirchenbau beginnend, übertrug er die Leitung dreien seiner Conventualen, wovon einer, Winihard, von einem Kloster

Religiosen, etwas überschwänglich, der zweite Dädalus genannt wird. In sieben Jahren stand die Kirche vollendet da, und galt, weil an ihrer Verschönerung stets fortgearbeitet wurde, weit und breit für ein eben so geschmackvolles als kostbares Bauwerk. Erst jetzt schritt Gozbert an das Niederreißen und Wiederaufbauen der Klostergebäude, und auch diese wurden unter und nach ihm mit fast königlichem Aufwande hergestellt. Welch' große Ausdehnung das Kloster hatte und wie bevölkert es war, beweist der Umstand, daß in der Bäckerei ein Ofen sich befand, worin auf Einmal tausend Brode gebacken werden konnten, sowie, daß in der Brauerei eine Malzbarre errichtet war, welche hundert Malter Haber aufnahm. Ferner liest man, daß die Mühle jedes Jahr zehn neuer Mählsleine bedurfte. Zu großem Nachtheile des Klosters waren sämmtliche Gebäude mit eichenen Schindeln bedeckt, was im zehnten und elften Jahrhundert öfters größere und kleinere Feuersbrünste verursachte.

Die Klosterschule kam in immer blühendern Zustand. Sie zerfiel in eine äußere und eine innere, letztere für diejenigen, die sich dem Klosterleben widmen wollten, und Kaiser und Könige nahmen auch aus diesem Bildungsstige ihre Geheimschreiber. Ein anderes Verdienst des durchgreifenden Gozberts war die Mehrung literarischer Schätze. Bis auf seine Tage war das Kloster mit solchen wenig begabt, seine Bemühungen aber legten den Grund zu der merkwürdigen Büchersammlung, durch die St. Gallen jetzt noch im Reiche der Wissenschaften den besten Klang hat. Das Gelingen dieser seiner Anstrengung läßt sich aus verschiedenen Ursachen erklären. Einerseits stand St. Gallen seit seines Stifters Zeiten mit Bobbio, der Schöpfung Columbans, des früheren Mitarbeiters des hl. Gallus, und andern italienischen geistlichen Stiftungen in steter Verbindung, anderseits fand es an dem Reichsoberhaupt einen mächtigen Gönner, denn Karl der Dicke, wie seine Gemahlin, benutzten häufig St. Gallens Bibliothek. Nachdem Gozbert einundzwanzig Jahre dem Kloster vorgestanden, zog er sich von der Abtstelle zurück. Sein Abtreten bewirkte aber keine nachtheiligen Folgen und St. Gallen blieb durch geistige Regsamkeit ausgezeichnet. Grimald, der dritte Nachfolger Gozbert's, ein tüchtiger Gelehrter, ließ sich den Ruhm St. Gallens nicht minder angelegen seyn und war mit manchen seiner berühmtesten Zeitgenossen in Verbindung. Als eine wahre Herrschernatur trat Salomon, aus dem Geschlechte der von Ramschwag, auf, welcher, von 899 bis 919 regierend, noch in elf andern Klöstern die Abt- und zugleich die Bischofswürde zu Constanz bekleidete. Umsassende Gelehrsamkeit, ergreifendes Predigertalent, staatsmännische Gewandtheit, aber auch Prachtliebe und Streben nach irdischer Macht vereinigten sich in ihm.

Unter solchen Abten, denen auch später ähnliche folgten, mußte das Kloster Namhaftes leisten, um so mehr als unter den Mönchen stets eine bedeutende Zahl sich fand, welche den Ruhm St. Gallens vermehrten. Das Lateinische war, wie anderwärts, die übliche Schriftsprache, wurde aber allerdings nur selten klassisch geschrieben. Kenner des Griechischen, die sich *Fratres Ellinici* nannten, gab es auch zu St. Gallen. Einer derselben, der nachherige Abt Burkhard, hatte die Herzogin Hedwig, welche in ihrer Jugend nach Griechenland heirathen sollte, zur Lehrerin. Die althochdeutsche Sprache wurde in St. Gallen als Schriftsprache ausgebildet, und vor wenigen Jahren ist das bedeutendste der noch selbstständig bestehenden, altdeutschen Handschriften: Aesetisches, Philosophisches, Wörterbücher, Naturgeschichtliches u. s. f., durch Heinrich Hartemer mit diplomatischer Treue veröffentlicht worden. Auch die Geschichtschreibung blieb nicht ungespflegt. Sie bestand zwar meist nur in Aufzeichnung ziemlich trockener Jahrbücher, in Abfassung von Martyrologien und Lebensbeschreibungen der Heiligen; doch verdankt man einem St. Gallenmönche eine Biographie Karls des Großen. Verh hat in dem ersten Bande der *Monumenta Germaniae historica* das, was in dieser Hinsicht geschah, mit lobenswerther Genauigkeit veröffentlicht. Der Edelknecht Abt Hartmuot, 872 bis 883, seine Aufmerksamkeit zu, indem er eine Weltkarte verfertigte. In der Arzneiwissenschaft war im neunten Jahrhundert Iso, im zehnten Notker, wegen seiner Strenge in Handha-

bung der Klosterzucht *piperis granum* genannt, sehr bewandert. Einzelne Aebte wie Mönche widmeten sich dem Dienste der Musen, bald im Kirchenliebe, bald in der Eloge, bald im Wettgefauge, selbst im lombischen Kothurn sich übeind. Den ganzen Kreis des Wissens jener Zeit enthalten die *Glossae Salomonis*, ein nach Abt Salomon benanntes, encyclopädisches Wörterbuch, in welchem auf Erklärung der heil. Schrift besondere Rücksicht genommen ist. Dieses Wörterbuch schließt neben aus alten Lexicographen Geborgtem viel Eigenthümliches in sich und läßt sich sogar in philosophische Erörterungen ein. Alle Mönche St. Gallens überstrahlte an Ruhm Notker, der Großfleßige (*labeo*) † 1022, welcher Gottesgelehrter, Mathematiker, Astronom, deutscher Schriftsteller, Dichter, gewandter Uebersetzer und Tentkünstler zugleich war (s. d. Art.).

Unter solchen Verhältnissen mußte sich die oben erwähnte Klosterbibliothek immer vergrößern. Man schrieb zu St. Gallen die verschiedenartigsten Bücher ab: die heil. Schrift, liturgische Werke, Predigten, Kirchenväter, griechische und lateinische Klassiker, Grammatiken, Kirchen- und Prosanhistoriker, medizinische Bücher, selbst Gesetzsammlungen u. s. f., und ein umständliches Bücherverzeichnis aus jener Zeit ist noch vorhanden. Diese Handschriften sind auf Pergament geschrieben, welches man im Kloster zu zubereiten, selbst purpurn zu färben verstand, und sie zeichnen sich überdies durch schöne, oft silberne oder goldene Tinte, hauptsächlich aber durch kunstvolle Titel und Initialen aus. Hierlicher als in St. Gallen wurde nirgends in Deutschland geschrieben und Eotram's Schriftzüge erregten überall Bewunderung.

Die Unterrichtsanstalten waren auch jetzt noch ächte Stätten der Bildung und sah nach den Vorschriften der Reichsgeetze in eine *schola interior et exterior* eingetheilt geblieben. In beiden Schulen bediente man sich der Ruthe, um Unachtsamkeit und Unseß der meist adelichen Schüler abzustrafen. St. Gallen konnte auch andere Anstalten mit trefflichen Lehrmeistern versehen, und einzelne seiner Jüglinge fanden solche Freude am Lehren, daß von einem derselben, um das Jahr 1000 lebend, erzählt wird, er habe, nachdem er Bischof von Lüttich geworden, sogar auf Reisen eine Schule wie eine Bibliothek mit sich geführt. Als hervorragende Lehrer finden sich Engelbert, Hartmann, Marcell, Ratpert † 897, Notker, der Stammer † 912, Regibert, Bischof Salomon, Sigihart, Tuotilo, Waltram und Wilram aufgeführt und von Iso † 871 wird behauptet, man habe es sich zum Ruhme angerechnet, auch um Eine Stunde sein Zuhörer gewesen zu seyn.

War St. Gallen fast in allen Zweigen der Wissenschaft ausgezeichnet, so ist es leuchtend, daß auch eine der Haupttrichtungen der Klöster, Musik und Gesang, dieselbe begeisterte Beförderer fand. Notker, der Stammer, legte nicht nur Modulationen, welche er in dem durch einen römischen Sänger zu Karl's des Großen Zeiten nach St. Gallen gebrachten Antiphonar entdeckt hatte, Texte unter, sondern war selbst Tonseher, worin ihm andere Mönche St. Gallens nachfolgten. Die von ihnen vervollkommeneten, unter dem Namen Sequenzen berühmten Kirchenlieder fanden in Deutschland, Frankreich und England, wo man die hohe Bedeutung des Volksgefanges nicht verkannte, großen Erfolg und weite Verbreitung. Zwei der Sequenzen Notker's, *Gratus nunc omnes redimus* und *Media vita in morte sumus* sind von dem musikkundigen, das Kraftvolle liebenden Luther umgedichtet worden und dienen bis auf unsere Tage in den protestantischen deutschen Kirchen zur Erbauung Tausender: „Gehet seht du Jesu Christ“ und „Wartet wir im Leben sind.“ Die zweite jener Sequenzen hatte der fromme St. Galler gedichtet, nachdem er Augenzeuge eines plötzlichen Sterbefalles war, und dieses Lied wurde vielfach beim Beginne der Schlachten angestimmt und selbst als Zaubergefang bis in's spätem Mittelalter mißbraucht. Tuotilo, mit Notker befreundet, erregte als ausübender Musiker das Staunen seiner Umgebung, denn er wußte alle damaligen Blas- und Saiteninstrumente zu spielen. Auch den dazu befähigten Schülern des Klosters ward in besonderem Gemächern musikalischer Unterricht erteilt. — Ebenso blühten in St. Gallen andere der bildenden Künste. Der erwähnte Tuotilo verstand es, halb erhabene Arbeit in jedem Mo-

tall zu verfertigen und Bilder zu schnitzen. Ueberdies war er Maler und Baukünstler. Abt Immo arbeitete ein goldenes Altarblatt für den Hochaltar aus, wirkte purpurne Messgewänder, deren Stickereien biblische Geschichten darstellten und schmückte die Wände der Münsterkirche durch viele Gemälde, welche die Lebensgeschichte des hl. Gallus verfunlichten. Tanco erwarb sich ausgebreiteten Ruf als Erz-, namentlich Glockengießer. Auch auf die Kirchenbücher verwandte man Kunst und Aufwand durch Verzierung der Einbände mit Gold, Edelsteinen und Elfenbein. Besondere Wohnungen waren im Umfange des Klosters den Handwerkern angewiesen, unter denen sich selbst Schildmacher, Degenschmiede und Glasbrenner angeführt finden.

Schon während dieser durch so großartige Wirkksamkeit bezeichneten Periode hatte das Kloster verschiedene äußere Bebrängnisse zu bestehen; so verschonten die Ungarn auf ihren Einfällen in Deutschland auch St. Gallen nicht (925), und aus Befürchtung einer sich wiederholenden Plünderung wurden das Kloster und alle dasselbe umgebenden Gebäude damals mit Thürmen und Gräben umgeben. Hauptsächlich aber im elften Jahrhundert begannen für das Gotteshaus unruhige Zeiten; ja selbst seine Äbte vertauschten oft die Bücher gegen die Waffen. Robert, Freiherr von Stoffeln, führte 1067 mit dem Bishofe Rumold zu Constanz, seinem eigenen Oberhirten, einen Privatkrieg, und erwarb sich so den nicht beneidenswerthen Ruf des ersten kriegerischen Abtes. Ein noch schwererer Kampf entspann sich zwischen seinem zweiten Nachfolger und dem Abt in der Reichenau, während dessen das Kloster und die Stadt, die sich allmählig neben demselben herangebildet und schon 969 kaiserliche Freiheiten erlangt hatte, zu zwei Malen überumpelt und geplündert wurden.

Unter solchen Verhältnissen mußte St. Gallen seine ursprüngliche Bestimmung verlieren, das religiöse Leben, wie die Pflege der Musen Noth leiden, und es ist sich nicht zu verwundern, wenn die Epoche, wo die Abtei als eine Leuchte in weite Ferne daßand, nunmehr fast ganz zum Abschluß kam. Das igitis saoor gliunnte zwar immer unter der Asche fort, und man darf nicht übersehen, daß jene literarischen Kostbarkeiten vor dem Untergange bewahrt blieben. — Mochten auch früher Vergehen gegen Sitte und Mönstliche Zucht vorgefallen seyn, so wußte man, wie dies der Zuname Hesserforn, den jener Ketzer trug, beweist, solchen schnell zu steuern, und zügelloses Leben konnte nicht aufkommen, was jetzt unter nur zu oft ihren Lüssen fröhnennden Äbten und bei der Unwissenheit, welche im Kloster Wurzel schlug, leider der Fall war. Ein ferneres Unglück für das Kloster war die Erhebung seines Verstandes zum Fürstbist im Jahre 1204 durch König Philipp, den Hohenstauffer, indem dies den darin herrschenden kriegerischen Geist nährte und aufs Neue beitrug, die Blüthe der Literatur von dem Stifte abzustreifen. Dieser erste Fürst, Ulrich VI., Freiherr von Hohenfay, der zwar noch in Bologna und Paris studirt hatte, und auf welchen im vorhin erwähnten Jahre die Stimmen aller seiner Miststiftsherrn sich bei der Abtwahl vereinigt hatten, war so verweltlich, daß er zwei Jahre hernach am Tage des Versöhnungstodes Jesu, Mannschaft zum Entsatze einer benachbarten, belagerten Burg anführte. Ein anderer Abt erklärte auf die Bemerkung eines Herzogs, daß ein dem Irdischen abgestorbener Mönch in weltlichen Sachen nicht mitzusprechen habe, »sich für einen Mönch im Kloster, für einen Fürsten aber am Hofe.« Mehrere der spätern Äbte verstanden sich nicht einmal auf das Schreiben und außer dem Kloster, vornehmlich am königlichen Hofe, trugen sie oft weltliche Kleidung; auch war ihre eigene Hofhaltung so kostbar, daß sie bisweilen in die Ferne gingen, um ersparen zu können.

Verübergehend brachte der im dreizehnten Jahrhundert sich ausbreitende Minnefang gute Früchte. Nicht nur auf den umliegenden Burgen, sondern auch im Kloster las man das Nibelungenlied, Roland, Titarel, Parcival, den Zug nach Troja u. a. m., und unter den Minnefängern befand sich sogar einer seiner Äbte. — Die Stadt St. Gallen, in der sich Manufakturten schon zur Zeit des ersten Kreuzzuges heimisch gemacht zu haben scheinen, und die sich im dreizehnten Jahrhundert in zwei geheime Bündnisse mit dem

Gotteshausleuten einzulassen wagte, besand sich zwar immer noch in großer Abhängigkeit von der Abtei, wußte aber, das öftere Zerfallen der äbtischen Finanzen und die innern Zerrüttungen geschickt benutzend, sich viele städtische Freiheiten zu erwerben und wurde im Jahre 1413 von dem Fürstbist als Reichsstadt anerkannt.

Um die Mitte des fünfzehnten Jahrhunderts ward die Abtei ein segeheißener Zuwandter Ort der Eidgenossenschaft und gewann dadurch bedeutend an politischem Einfluß, auch vergrößerte sie im Jahre 1468 ihr Besizthum durch den Ankauf der Grafschaft Toggenburg, eine Erwerbung, welche für das Kloster schwere, für die Schweiz löbliche Folgen hatte. Diese war unter dem Fürstbist Ulrich Rösch geschehen, der, vom Kaiser zum Fürst ernannt, zu dieser hohen Würde emporgestiegen, von ebenso unternehmendem, als klarem Charakter war. Nicht nur wußte er die Einkünfte des tief gesunkenen Stiftes auf 26,000 L. zu erheben, er bemühte sich auch St. Gallens alten Ruhm neu zu begründen, indem er die Lateinschule in ein Gymnasium umschuf und fremde Professoren berief. Beinahe zwölf Jahre stand er dem Kloster, dessen Wohl er seine sämtlichen Kräfte geweiht hatte, vor, und starb hohen Alters im Jahre 1491 — drei Söhne hinterlassend, denen er eine wissenschaftliche Erziehung gab. Den Bau eines Klosters, das Ulrich zu Rorschach am Bodensee hatte auführen wollen, um dahin überzusiedeln, woran er durch Bürger der Stadt St. Gallen, die 1489 mit benachbarten Mithelfern die erstehenden Gebäude zu errichten verhindert worden war, beabsichtigte sein zweiter Nachfolger, Franz Weisberger, weiter zu führen, in der Absicht, dort eine hohe Schule zu errichten, deren Professoren aus Doktoren und Magistern bestehen sollten.

Dieser Fürstbist erlebte die Reformation, die im Kloster solchen Anhang fand, da eine Minderheit der Conventbrüder die Mönchsleidung ablegte. Der Stand Zürich und die Stadt St. Gallen waren Willens, gleich nach Franzens's Hinscheiden sowohl gegen das Stift, als vorzüglich gegen die Herrschaftsrechte desselben, Maßregeln zu ergreifen. Im Rorschach am 29. März 1529 erfolgter Tod wurde daher sechs Tage lang verhehlet und die Speise zu ihm, wie zu einem Lebenden hineingetragen, während die ihren Gelübden treu gebliebenen Conventualen, von denen die meisten sich nach Einsiedeln begeben hatten, zu Rapperswil am Zürchersee sich vereinigten und aus ihrer Mitte Kilian German, eine energische Natur, zum Abte erwählten, der jedoch nur ein Jahr lang diese Würde bekleidete. Nach der für die Reformirten unglücklichen Schlacht bei Cappel (2. October 1531) setzten die katholischen Stände den Nachfolger German's in sein Amt und in die Regierung seiner Laube wieder ein, und die Stadt St. Gallen mußte die Abtei entschädigen.

Um die Mitte des sechzehnten Jahrhunderts erstand in St. Gallen abermals in angestammter Liebe zu geistiger Thätigkeit, und der Abt Diethelm Blaarer von Seutensee († 1564) wird öfters neben Gallus und Ulrich Rösch um seiner vielen Verdienste willen als ein Stifter des Klosters genannt. Ebenso muß hier zweier Erscheinungen aus dem St. Gallen'schen Fürstenthum aus dem siebenzehnten Jahrhundert Erwähnung geschehen; Pius Reher (1630 bis 1654) und Celestin aus dem Hause der Grafen Sfondrati (1687 bis 1696). Jener war den Studien so hold, daß er häufig geleitet haben soll, er wolle lieber in seinem Kloster einen eingefleischten Teufel als einen unwissenden Mönch, und man müsse für alle Fächer des Wissens Saamen zu erhaschen suchen, um einige Frucht daraus zu ziehen; dieser, ein Mann von großer Gelehrsamkeit, bekämpfte in öffentlichen Schriften die vier Artikel der gallikanischen Kirche, was ihn in Rom in solches Ansehen brachte, daß er 1695 durch Pabst Innocenz XII. zum Kardinalwürde erhoben ward.

Weil im Toggenburg oder der neuen Landschaft der Fürstbist die reformirte Lehre sich theilweise hatte behaupten können, erwachsen daraus dem Stifte manche Schwierigkeiten, um so mehr, als die Toggenburger, ein Volk von lebhaftem Geiste und unternehmendem Sinne, voll Freiheitsdrang waren. Auf beiden Seiten offenbarte sich mehr Leidenschaftlichkeit, und die Reformirten beschwerten sich unablässig über Benachtheiligung.

tigungen und Hintansetzungen von Seite ihrer geistlichen Herrschaft; Klagen, die zuletzt zum Kriege führten, der im Anfange des achtzehnten Jahrhunderts ausbrach, und in der Schweizergeschichte unter dem Namen des Toggenburgerkrieges bekannt ist. Zürich und Bern, die beiden größten reformirten Cantone, traten auf die Seite der Toggenburger, Luzern, Uri, Schwyz, Unterwalden und Zug auf diejenige des Stiftes; allein die Waffen der Letztern waren nicht glücklich. Neben den empfindlichen, ökonomischen Einbußen, welche die Abtei in diesem Kriege machte, erfuhr sie ähnliche literarische; denn die Klosterbibliothek wurde größtentheils nach Zürich, zum Theil auch nach Bern, gebracht, nach einigen Jahren jedoch wieder an das Stift, von erstem Orte zwar nicht Alles, zurückersetzt; ein illoquales Handeln, das die gelehrtern der Conventbrüder nie Zürich verzeihen konnten.

Die Zerrüttung der Finanzen machte sich lange fühlbar, und der baulustige Geist des zweitletzten Fürstbists, eines gutmüthigen, aber seine Lage mißkennenden Mannes, bewirkte, daß man nicht nur in Schulden gerieth, sondern die Unterthanen durch erhöhte Auflagen zu belästigen sich gezwungen sah. St. Gallens letzter Fürst, Pankraz Borster, ein entschiedener Gegner seines Vorgängers und von erstem und festem Charakter, war nicht mehr im Stande, vor dem Untergange die uralte Stiftung zu bewahren, welcher unter den Aeltesten ihrer Angehörigen die gefährlichsten Widersacher erwachsen, ehrsüchtige, durch andere schweizerische Revolutionäre aufgestachelte Demagogen. Pankraz hatte bereits die wichtigern, beweglichen Theile des Klostergutes und das Bedeutendste aus dem Archive über den Bodensee bringen lassen, und verfügte sich, als er bei der schon in Auflösung liegenden Regierung von Bern weber Rath noch Hülfe zu erlangen vermochte, selbst nach Ravensburg, um von dort aus unter dem 3. März 1798 bei allen Cantonen, von denen schon viele ganz revolutionirt waren, die Rechte seines Stiftes gegen die Unabhängigkeitserklärungen der allseitigen Unterthanenlande zu verwahren. Am 17. September erließen die helvetischen Behörden ein Gesetz, wodurch den klösterlichen Corporationen, die ihre Kostbarkeiten gestrichelt, der Unterhalt entzogen, und diejenigen Klöster, die von ihren Bewohnern verlassen worden, als aufgehoben betrachtet werden sollten. Wiederholten peremptorischen Aufforderungen zur Rückkehr und Wiedererstattung der gestrichelten Gegenstände wurde von dem Abte nicht entsprochen, was zur Folge hatte, daß das obige Dekret gegen das Stift Geltung gewann. Noch zur Zeit des Wienercongresses machte Pankraz Anstrengungen zu Wiederherstellung der Abtei und bedrohte sogar die schweizerische Tagsatzung mit der Autorität dieses Congresses, welche jedoch sein Schreiben bei Seite legte, und den Canton St. Gallen vermachte, ihm einen Jahresgehalt von 6000 Gulden auszusagen.

Die Reihe der gelehrten Männer St. Gallens schlossen zwei seiner Exconventualen, Adolphons von Arx und Franz Weidmann, jener ist Verfasser der Geschichte des Cantons St. Gallen, eines Aufsehen erregenden Werkes, dieser Historiograph der Bibliothek St. Gallens, welcher er bis zu seinem Tode vorstand. Beide waren Männer, frei von mönchischer Beschränktheit, ihrem Glauben treu, aber zwischen dem Christenthum und der Curie einen scharfen Unterschied machend.

Wenn der Historiker sich stets zu dem Ausrufe genöthigt sieht: „Wo ist die Geschichte, welche nicht mehr traurige als erfreuliche Gemälde liefert? so kann er, auf das Gotteshaus St. Gallen blickend, sagen: Es hat seiner Zeit genügt! und vielleicht kein anderes Kloster darf sich rühmen, eine durch Jahrhunderte hinab fortgeführte Hauschronik zu besitzen, wie die Stiftung des hl. Gallus. Meyer von Knonau.

Gallicanische Kirche, s. Gallicanismus.

Gallicanismus. So nennt man den Geist der gallicanischen Kirche, so wie auch die Gesamtheit der Gebräuche, Vorrechte, Grundsätze und Ansichten derselben, an sich genommen und speziell in ihrem Verhältnisse zu Rom. Die gallicanische Kirche ist nicht etwa Veraltetes, sie ist immerhin die französische Kirche in ihrer eigenthümlichen, nationalen Stellung. Der ächte Gallicanismus ist für uns weder ein allzu scharf gezogener, bis zur Unabhängigkeit von Rom führender Rationalismus, noch eine an Härte

und Schisma gränzende Opposition gegen die päpstliche Curie; er ist die auf Geschichte und Staatsrecht gegründete Eigenthümlichkeit, welche die katholische Kirche Frankreichs von jeher vor jeder andern, z. B. der italienischen auszeichnet. Recht katholisch ist der Gallicanismus in seinem obersten Grundsatz, daß er nämlich nichts Neues will, sondern bloß sein Herkommen, seine alte Sitte, sein beständiges Recht. An Jansenius von Pou anknüpfend, weist er nach, daß schon am Ende des dritten Jahrhunderts eine selbstständige, obgleich nicht unabhängige, gallicanische Kirchengenossenschaft bestand. Er will damit durchaus nicht sagen, daß sie eine Ausnahme gebildet und diese Ausnahme etwa erworben oder verdient hätte, sondern eben nur erhärten, daß diese Stellung damals die allgemeine war, le droit commun, wie Bossuet spricht, und daß die Grundsätze, Gebräuche und Freiheiten derselben sich seitdem in Frankreich reiner als sonst irgendwo erhalten haben. Die hohe Frömmigkeit ausgezeichneten Männer, die in Zeiten der Umwälzung und der Barbarei vom Episcopat dem Staate geleisteten Dienste, unterstützt durch den heilsamen Einfluß der Klöster und ihrer Schulen, die Wiegen der berühmtesten Universitäten, hielten das Ganze so gehalten und gehoben, daß es für den schöpferischen Geist Karls des Großen ein leichtes gewesen sey, jene selbstständige Stellung der Kirche in seinen Capitularien zu gewähren und zu erhalten. Nichts anders will der Gallicanismus als was schon in diesen ehrwürdigen Texten ausdrücklich oder andeutungsweise sich ausspricht.

Es ist erwiesene Thatsache, daß in der Gestalt, welche die gallo-fränkische Kirche unter dem Einflusse Karls des Großen, der Bischöfe, der Gelehrten und der Schulen seiner Zeit gewann, gleichsam das Ideal gegeben ist, welches seine spätern Vertheidiger und Beförderer, Fürsten und Bischöfe, gemeinschaftlich verfolgten. Nicht immer ist dies Ideal dem kirchlichen Bewußtseyn mit derselben Klarheit gegenwärtig; nicht immer wird es Rom gegenüber vom Nationalgeiste mit derselben Energie gehandhabt; in den Wirren der Jahrhunderte weicht bald die Krone, bald der Episcopat davon ab. Aber wo ein kräftiger König, ein freisinniger Bischof; wo eine normale Versammlung der Vertreter des Reiches, ein tüchtiges Parlament sich findet, da strahlt jenes Ideal sogleich in voller Frische. So erklärt sich die großartige und muthvolle Stellung des Hincmar von Reims. Doch reiner, weil gleichmüthiger und milder, ist der königliche Vertheidiger des Ideals, Ludwig IX. Aber eben diese Milde und dieser Gleichmuth bedingen seine größere Beständigkeit; und es zeigt sein Benehmen gegen Gregor IX., mit welchem Recht Bossuet sagen kann, daß die Uebergriffe der römischen Oberpriester gegen die weltliche Gewalt, während in Deutschland der Kampf zwischen Kaiser und Papst wüthete, in Frankreich wo Friede herrschte und wo die Monarchie auf weise Gesetze sich stützte, übel aufgenommen worden wären. Es findet diese Ansicht ihre vollkommene Bestätigung in der Art, wie Jvo (Jvo) von Chartres in der so bestrittenen Frage der Investitur die Rechte der weltlichen Macht ebenso wie die der geistlichen festhält.

Aber noch bestimmter als jenes Benehmen gegen Gregor IX. beurkunden die schriftlichen Verordnungen von den Jahren 1229, 1239 und 1270 den acht-gallicanischen Sinn Ludwigs des Heiligen. Der Introitus der ersten bestimmt die „*Libertés et immunités de l'Eglise gallicane*.“ Die zweite beschränkt die Excommunication und unterwirft in Civilsachen die Geistlichen der Justiz des Staates. Die dritte ist die pragmatische Sanction. Sie sichert dem Königthum das Recht und die Anerkennung der bischöflichen Obergewalt, so wie die allgemeinen Versammlungen der Kirche dieselbe bestimmen. Und „dies ist es, was wir wollen und verstehen unter dem Worte *Libertés de l'Eglise gallicane*,“ sagt Bossuet. „Wir wollen nur das gemeinsame Recht, den wahren Grund und das Fundament aller guten Ordnung der Kirche, unter der kanonischen Gewalt des Oberhauptes jeder Diocese, wie dieselbe besteht nach den Aussprüchen der Concilien und den Satzungen der Väter.“

Immer reiner und fester wurde jenes Ideal ausgeprägt. Es zeigte sich dies in dem Kampfe zwischen Bonifacius VIII. und Philipp IV. (f. d. Art. Bonifacius VIII.) Es handelte sich dabei um die wichtigsten Gegenstände: für die Nation, um ihre wahre Ratio-

nalität, denn Bonifacius hatte sie in einer öffentlichen Rede (1303) bei Bestätigung der römischen Königswürde von Kaiser Albrecht, unter den deutschen Kaiser gestellt, um an Philipp IV. sich zu rächen; für den König, um die so wichtige Regale (s. v. Art.); für das Königreich, um bedeutende Schätze, denn die Annaten sollten namhafte Summen über die Alpen befördern; für die Kirche insgesamt, denn ihre ganze Stellung zum päpstlichen Stuhle war durch das neue Verhältniß, in welches der Episkopat durch Bonifacius sollte gebracht werden, gefährdet. Und kaum konnte irgend eine Zeit zu solchen Uebergriffen schlechter gewählt seyn als diejenige, wo Männer von großem Sinne, glänzenden Gaben, und hervorragendem Wissen alle Verhältnisse meisterhaft beleuchteten, alle Rechte in bestimmte Formen zu fassen und mit ebenso vieler Festigkeit als Klarheit den Syncretat der allgemeinen Kirchenversammlungen über den römischen Stuhl auf Lehrstühlen, auf Kanzeln und auf Concilien darzustellen suchten. Und desungeachtet, so sehr auch die französischen Könige, die Parlamente, der Episkopat, die Universitäten und an ihrer Spitze die Sorbonne selbst, entschlossen waren, von den zu Pisa, Constanz und Basel aufgestellten Grundsätzen, welche nichts anders sind, als reiner Gallicanismus, nicht zu weichen, konnten doch die römischen Theologen es nicht unterlassen, bei jeder Gelegenheit die ihrigen im Gegensatz anzupreisen und zur Einführung derselben in Frankreich neue Versuche zu machen. Jeder Versuch stieß indeß auf dieselbe gereizte Stimmung bei allen Ständen wie unter Bonifacius VIII., und wenn je sich einer der Prälaten verleitete ließ, den vom Staate anerkannten Grundsätzen jener Concilien entgegen zu handeln, fehlte nie eine energische Repression. Kaum hatte im Jahr 1456 der Bischof von Nantes es gewagt, von einer königlichen Verordnung an die römische Curie zu appelliren, als das Parlament von Paris gegen ihn einschritt und ihn der Verletzung sowohl der kirchlichen Privilegien als der Grundgesetze Frankreichs schuldig erklärte. Selbst Ludwig XI. wies kräftig jeden Angriff auf die Beschlüsse jener Versammlungen und auf die Vorrechte seiner Landeskirche zurück.

Berühmt ist die Ausnahme von 1516, die Abschaffung der pragmatischen Sanction durch die Lateransynode, mit Einwilligung von Franz I. in Folge jenes Concordats mit Leo X., welches der Krone die Ernennung der Bischöfe zuwies. (S. v. Art. Franz I.) Bekannt aber sind die Ursachen dieser Ummälzung: die Ausgesichten des Königs auf eine Belehnung mit Neapel, die Hoffnung seines Kanzlers Duprat auf die hohe Cardinalwürde. Noch bekannter sind der lange Widerstand des Parlaments und der Universität, die Klagen der Sorbonne und der unauflöslich gebliebene Haß des Volkes gegen den ehrgeizigen Rathgeber des Königs. So tief übrigens die Veränderung dem Buchstaben nach scheinen mochte, so unbedeutend im Grunde und vorübergehend in der Zeit war die ganze Sache. Nur energischer, weil gereizter, zeigte sich von da an der Gallicanismus. Die pragmatische Sanction von Bourges war zwar aufgehoben, aber die drei verbindenden, angenommenen Concilien, aus welchen sie ein Auszug war, blieben maßgebend für die Gesinnung der Nation und für die Stellung des Klerus, so wie die ultramontanen Antipathien in dem Parlament immer tiefer wurzelten. Bald kamen zu den frühern Beschlüssen der Kirche noch die des Conciliums von Trident, deren volle Annahme den Gallicanismus vernichtet hätte, von welchen aber Frankreich nur diejenigen anerkannte, die seinen eigenen Staatsmaximen und Kronprivilegien wie Kirchengesetzen und Gewohnheiten entsprachen. Denn Alles, was diesen Freiheiten entgegen war, verworfen die Räte des Königs, das Parlament und die Behörden des Reichs. Man sehe die Ordonnances de Blois, die Pierre Pithou in seinem *Mémoire apologétique* eben so glänzend als gemäßig beleuchtet. Nichts hat den Gallicanismus mehr gehoben als das aufregende Concordat und das Concilium von Trident.

Sobald nämlich in den zahlreichen Schriften des eben genannten Rechtsgelehrten über das kanonische Recht der rein wissenschaftliche und rein kirchliche Ausdruck des Gallicanismus dargestellt worden, hörten, wo nicht alle Uebertreibungen bei den Leidenschaftlichen, doch alles Schwanzen und Zweifeln bei Unparteiischen auf. Was Pithou in Bezug

auf die gallicanische Kirche in seinem *Corpus juris canonici*, in seinem *Codex canonum*, in seinem *Gallicanæ Ecclesiæ in schismate status*, gleichsam austreute, stellte er in den *Libertés de l'Eglise gallicane* (2 Vol. 1639. fol.), so meisterhaft in 83 Artikeln, im Jahr 1594, zusammen, daß es von da an für Laien und Cleriker ein Leichtes war, einzusehen, wie sehr es sich bei der ganzen Sache um Verfassungs- und Verwaltungsfragen, und wie wenig um Religion oder Dogma handle. Pithou selbst sagte nämlich die 83 Artikel in zwei zusammen: daß der Pabst im Staate des Königs über das Zeitliche nichts zu bestimmen habe; daß er selbst im Geistlichen nichts verfügen könne, was den im Reiche angenommenen Concilien entgegenstehe.

Daß der Ultramontanismus ebenso bestimmt und ebenso energisch bei seinen Maximen verblieb, begreift Jedermann, und keinesfalls darf weder der Angriff des Cardinals Bellarmin im Jahr 1610, noch das seiner Nationalkirche so mißfällige Bekenntniß von Cardinal Duperron auf der Versammlung der Etats généraux von 1614 überraschen, ein Bekenntniß, das, so unumwunden es auch war, doch nach der Bemerkung von Bossuet, ohnerachtet aller Bemühungen von Duperron, die Lehren der gallicanischen Kirche nicht im geringsten schwächte.

Die beiden nachfolgenden Cardinäle und ersten Minister von Ludwig XIV. und Ludwig XIV., Richelieu und Mazarin, schützten das Concordat wie ihr Vorgänger Duperron, aber wie wenig dabei der Gallicanismus verlor, zeigen die sechs beschlossenen am 8. Mai im Jahr 1663 von der Sorbonne dem König überreichten *Declarations* des Inhaltes:

1) Es ist nicht die Lehre der Fakultät, daß der Pabst irgend eine Gewalt habe über das Zeitliche des Königs.

2) Es ist alte Lehre der Fakultät, daß im Zeitlichen der König nur Gott als Oberherrn anerkennt.

3) Es ist Lehre der Fakultät, daß die Unterthanen des Königs ihm Treue und Gehorsam schulden, wovon sie unter keinem Vorwande losgesprochen werden können.

4) Die Fakultät billigt nicht gewisse, der Macht des Königs und den Freiheiten der gallicanischen Kirche entgegenstehende Sätze, als ob der Pabst Bischöfe gegen die Beschlüsse der Concilien absetzen könnte.

5) Es ist nicht Lehre der Kirche, daß der Pabst über einem ökumenischen Concilium stehe.

6) Es ist nicht Lehre und nicht Glaubensartikel (*doctrine ou dogme*) der Fakultät, daß der Pabst unfehlbar sey, wenn nicht der Consensus der Kirche hinzukommt.

Mit derselben Auctorität, mit welcher Pithou als Rechtsgelehrter den Gallicanismus dargelegt hatte, stellte ihn Bossuet als Bischof und Theologe im Namen der *Assemblée du clergé*, 1682, in der berühmten *Déclaration du clergé de France* dar. Sie wurde durch die königlichen Verfügungen von 1673 und 1675, welche das Recht der Regale über alle Diöcesen ausdehnte, durch den Widerstand zweier Bischöfe, so wie durch den des Pabstes herbeigeführt, vom Könige und von allen Staatskörpern bestätigt. Sie enthält folgende vier Grundsätze: 1) Daß Petrus, seine Nachfolger und die ganze Kirche nur Macht haben in geistlichen Dingen; daß also Könige und Fürsten in weltlichen Dingen seiner kirchlichen Gewalt untergeordnet sind; 2) daß, so vollkommen die Macht des apostolischen Stuhles in geistlichen Dingen auch sey, doch die Beschlüsse des Conciliums von Constanz, die von jenem Stuhle bestätigt und von der gallicanischen Kirche befolgt worden sind, in ihrer vollen Giltigkeit verbleiben; 3) daß also diese Beschlüsse die Macht des apostolischen Stuhles beherrschen und folglich die Regeln, Gebräuche und Verfassungen des gallicanischen Reiches und der gallicanischen Kirche ihre volle Kraft behalten; 4) daß, obgleich dem Pabst in Glaubenssachen ein größerer Einfluß zukommt und seine Dekrete alle Kirchen angehen, seine Entscheidungen doch nicht unverbesserlich (*irreformabiles*) sind, wenn nicht die ganze Kirche damit zustimmt.

Nur diese Lehren durften von jetzt an auf den hohen Schulen vorgetragen werden,

und dem Papste selbst wurde die *Déclaration du clergé de France* mit einem Schreiben von Bossuet zugesandt. Vergebens annullirte Alexander VIII. die Declaration und suchte in einem weitläufigen Schreiben den französischen Klerus eines bessern zu belehren; der Klerus beharrte auf seiner Erklärung und es verblieb bei derselben, obgleich Ludwig XIV. selbst sich zu einem Schritte herabließ, der als eine Rücknahme betrachtet worden. Als nämlich im Verlaufe der Streitigkeiten mit dem römischen Stuhle die Lage der französischen Kirche sich also gestaltete, daß im Jahre 1691 beinahe fünfundsreißig Bischofs-sitze ohne Oberhirten waren, erlaubte der König den zwölf Unterzeichnern der Declaration von 1682, die er zu Bischöfen ernannt hatte und die der päpstlichen Anerkennung bedurften, zu erklären, daß sie Alles, was darin dem Papste mißfiel, zurücknahmen. Der König selbst erklärte, er habe Befehl gegeben, daß sein Erbiß vom 22. März 1682, welches die damaligen Zustände erfordert hätten, keine weitere Folgen haben sollte. Daß er aber auf die vier Maximen nicht im Geringsten verzichtete, legte er in einem weitläufigen, an den Cardinal La Tremouille gerichteten und dem römischen Stuhle bestimmten Schreiben vom 7. Juli 1713 dar, durch welches er die Anerkennung des Abbé de Saint-Aignan, der die vier Sätze in seiner These von 1705 vertheidigt hatte, als Bischof von Beauvais erzwang. Noch leichter machte sich die Sache das Conseil de régence im Jahre 1718 durch die Erklärung, es bedürfe der päpstlichen Einsegnungsbullen für die Bischöfe nicht, „da die Sorbonne entschieden, die Nationalkirchen könnten das durch das Concordat suspendirte Recht sich wieder aneignen.“

Eine große Ungunst fiel auf den Gallicanismus durch die Ereignisse von 1790 bis 1800, besonders durch die *Constitution civile du clergé*, die Manche als einen leidenschaftlichen, revolutionären Sieg der gallicanischen Kirche über die römische betrachteten, so sehr auch die Synoden von 1795 und 1797 sich dem päpstlichen Stuhle unterwarfen. Die strengen Gallicaner dagegen fanden, das Concordat von 1801 habe dem reinen Gallicanismus nicht Rechnung genug getragen, und sie bebauerten um so mehr die gewaltthame Beseitigung des in ihrem Sinne einlenkenden Concordats von 1813. Unmöglich ist es uns, in diese Polemik hier einzugehen, und zwecklos wäre es, die Geschichte jener vier Maximen auch in diesen revolutionären Erscheinungen oder in jenen contrarevolutionären zu verfolgen, an welchen Joseph de Maistre, Louis de Bonald und François de Lamennais sich theiligten. In welchem Sinne an denselben auch hin- und hergezerrt worden ist, sie sind die Grundregeln des Staats unter allen Regierungsformen, Republik, Kaiserreich und unter der restaurirten Monarchie geblieben; sie sind von der neuen Universität wie von der alten angenommen, und so oft es passend schien, in den Vorder- oder Hintergrund gestellt worden (s. d. Art. *Französisch-kath. Kirche*). Zum Gesetze sind sie durch das kaiserliche Dekret vom 25. Hornung 1810 erhoben worden, und so gerne die Augen bisweilen über dieselben geschlossen werden mögen, an eine Abschaffung derselben hinfert ist doch durchaus nicht mehr zu denken. Bei dem so tief und innerlich geänderten Stande der Dinge bedarf es hinführo ebensowenig einer Aufhebung als einer Aufrichtung derselben. Aber sollte in unsern Tagen Unmögliches zurückkehren, so würde der gegenwärtige Staatsrath eben so bestimmt die vier Maximen hervorheben, als der Staatsrath von 1766 (*arrêt du conseil d'état* du 24. Mai), welcher erklärte, daß die Rechte und Privilegien, welche die geistliche Macht im Reiche genießt, „sont des concessions des souverains dont l'Eglise ne peut faire usage sans leur autorité“, welche Erklärung die *Constitution civile du clergé* 1790 faktisch bestätigte.

Schon anderwärts ist gesagt worden, daß dieselben Maximen noch Grundgesetz der französisch-katholischen Kirche wie des französischen Reiches sind, und nur die Bemerkung ist hier noch beizufügen, daß, wenn der Gallicanismus als Opposition gegen Rom nur noch in Minorität sich vorfindet, dies eben dadurch sich erklärt, daß auch der frühere Ultramontanismus aus der römischen Curie durchaus verschwindet. Der politische Ultramontanismus ist nämlich ganz erloschen, und kein vernünftiges Oberhaupt der Kirche ließe sich von nun an beifallen, irgend eine Gewalt oder Hoheit über die Königs- oder

Kaiserkrone in Anspruch zu nehmen. Ebenso ist der pecuniäre verschwunden: an die alten Schatzungen ist nicht mehr zu denken. Der hierarchische kann nie ersterben, denn so lange das Papstthum seinen Charakter behauptet, und so lange die französische Kirche eine katholische ist, muß der Supremat des römischen Stuhles erhalten werden, und es kann demnach, da der beliebte Ausdruck Nationalkirche nur in beschränktem Sinne richtig ist, von einer eigentlichen Nationalkirche, nämlich im Sinne der Unabhängigkeit, nicht die Rede seyn. Es hat auch der Gallicanismus nur in Augenblicken hoher Anregung von einem eigenen, selbstständigen, unabhängigen Patriarchate gesprochen. Ueber den liturgischen und selbst den dogmatischen Ultramontanismus wird von vielen Seiten in Zeit- und Flugschriften, ja auch von Bischöfen geklagt und gegen denselben der alte Gallicanismus aufgeboten, aber mit um so weniger Anklang und Erfolg, als man geneigter ist, sich in Dogma und Liturgie an Rom anzuschließen um so enger, je weniger man von Rom rechtswidrige Eingriffe befürchtet, und je mehr man von dieser innern Einheit sich Stütze und Auctorität, Befestigung gegen außen, kirchliche und hierarchische Selbstständigkeit verspricht. Darum ist dem Gallicanismus wie dem Ultramontanismus zuvörderst die Spitze gebrochen. Daß aber die französische Nation je den Charakter der italienischen, oder der französische Episcopat und Clerus den Charakter der italienischen annehmen, oder auch nur der französische Cultus dem italienischen conform werden dürfte, dies hofft wohl jenseits der Berge irgend Jemand ebensowenig als irgend Jemand es diesseits befürchtet. Noch immer gilt, was Bossuet an den Cardinal d'Estres schreibt: *Trois points peuvent blesser les Romains: l'indépendance de la temporalité des rois; la juridiction épiscopale immédiatement de Jésus-Christ, et l'autorité des conciles. Vous savez bien que sur ces trois choses on ne disais point en France.* Dies ist der ächte Gallicanismus, alles Uebrige hat nur Bedeutung in der Hype der Conflicte. Die Hauptschriften sind die von Pitheu (Pierre), Dupuy, Commentator von Pitheu, und Bossuet; dazu kommen: *Maimbourg*, *Traité historique de l'Eglise de Rome*, Paris 1686, 4. *Histoire du droit public français ecclésiastique*, (angebl.) Londres 1737; *J. de Maistre*, *De l'Eglise gallicane*, 1 vol. in 8°. Derselbe, *Du Pape*, 2 vol. 8°. *Dupin* (André), *Défense de la loi organique du concordat*. Derselbe, *Les libertés de l'Eglise gallicane*, Paris 1824, 12. *Bordas-Demoulin*, *les pouvoirs constitutifs de l'Eglise*, Paris 1855, 8°. *Fr. Huet*, *Le Gallicanisme, son passé, sa situation présente dans l'ordre politique et religieux*, ibid. 1855. — Auch *Fleury*, *Discours sur les libertés de l'Eglise gallicane*. *Grégoire*, *Essai historique sur les libertés de l'Eglise gallicane* (zwei Ausgaben). *Fraxsinous*, *les vrais principes de l'Eglise gallicane*, in drei Ausgaben und *Claudel de Montale*, *Effets probables des disputes sur le Gallicanisme*, 1853; *Portrait fidèle de l'Eglise gallicane*, 1854, sind einzusehen. Zuletzt führen wir noch an das für den Episcopat bestimmte *Mémoire* (anonyme) sur la situation présente de l'Eglise gallicane et ses maximes vengées contre les attaques de Mr. le Comte de Montalembert.

Matter.

Gallienus (P. Vicinius), Sohn und Nachfolger des Kaisers Valerianus (260 bis 268). Er war ein Mann von keineswegs geringen Eigenschaften, aber gleichwohl seiner Zeit nicht gewachsen. Mit der Zeit seines Regierungsantritts beginnt die mit dem Namen der dreißig Tyrannen in der Geschichte bezeichnete Zeit der allgemeinen Verwirrung und Auflösung im römischen Reiche, welche Dionysius von Alexandria mit dem abwechselnden Erscheinen und Verschwinden der Sonne an Regentagen vergleicht. Gallienus selbst führte mitten unter diesen Unordnungen seines Reichs ein behagliches und ärgertes Wohlleben, war übrigens auch den edleren Genüssen der Künste und Wissenschaften nicht fremd, wie er denn an Plotins Philosophie Gefallen fand und selbst dichtete. Vielleicht war es der Einfluß des genannten Systems, welcher ihn die Politik seines Vaters gegen die Christen aufzugeben bestimmte. Für die christliche Kirche ist seine Regierung dadurch von Bedeutung, daß er gleich im Anfang Schonung gegen sie befohl. Um die Erhaltung der Staatsreligion viel weniger als Valerian bekümmert, erließ er ein Edikt,

in welchem er den Christen freie Ausübung ihrer Religion gestattete, und gebot, daß die ihren Gemeinden zugehörenden Begräbnißplätze und andere Häuser und Grundstücke, welche unter der vorigen Regierung confiscirt worden waren, ihnen zurückerstattet würden. Er erkannte also zum ersten Mal die christliche Kirche als religiöse Corporation (religio licita), da nur eine solche nach römischer Staatsverfassung ein gemeinsames Gut besitzen konnte. Da aber Macrianus sich im Orient und in Aegypten zum Kaiser aufgeworfen hatte, so konnte in diesen Provinzen erst nach dessen Niederlage im J. 261 das Toleranzedikt Galliens in Ausübung treten. Dieses hierauf bezügliche Edikt theilt Eusebius VII, 13. mit. Gallienus wurde am 20. März 268 bei der Belagerung von Mediolanum von seinen eigenen Soldaten ermordet. Die Nachrichten über diesen Kaiser sind unvollständig und meist aus späteren Schriftstellern, so daß eine chronologisch genaue Erzählung der Begebenheiten unter ihm unmöglich ist.

Dr. Pressel.

Gallim ist der Name einer Ortschaft, die nach Jes. 10, 30. auf dem Wege der Assyrer nach Jerusalem, hiemit nördlich von dieser Stadt, aber nicht sehr weit von ihr, im Stamme Benjamin gelegen haben muß. Damit stimmt auch die Angabe 1 Sam. 26, 44. vgl. mit 2 Sam. 3, 16., welche in dieselbe Gegend weist, überein. Wenn dagegen die LXX. zu Josua 15, 60. einen Ort *I'alim* oder *I'allim* zum Stamme Juda rechnen, so ist damit eine andere Lokalität gemeint, die von Euseb. im Onomast. als in der Nähe von Ekron gelegen angeführt wird, vergl. Jos. 15, 43. Da das Wort „Quellen“ bedeutet (z. B. Ps. 42, 8.), oder auch „Ruinen“ (Jerem. 9, 10.), so begreift man leicht, daß es als Eigenname mehreren Lokalitäten beigelegt werden konnte. Aufgefunden ist übrigens bis auf den heutigen Tag weder die eine noch die andere derselben. S. Keland, Paläst. S. 781 f. 784.

Mütschl.

Gallion (*I'állion*) römischer Landvogt, Prokonsul in der Provinz Achaia mit dem Sitze zu Korinth, unter Kaiser Claudius in den Jahren 53, 54 n. Chr. Sein eigentlicher Name war Markus Annäus Novatus. Da er aber durch Annahme an Kindesstatt in die Familie des Redners Junius Gallio aufgenommen wurde, so erhielt er den Namen Junius Annäus Gallio (Plin. hist. nat. 31, 33.). Er war ein Bruder des bekannten Philosophen Lucius Annäus Seneca (Tac. ann. 15, 73. 16, 17.), der ihm auch seine Bücher vom Zorne widmete. Auf Befehl Nero's wurde er, der seine Stelle in Achaia nach Seneca's Briefen (104) freiwillig abgegeben hatte, wie sein Bruder hingerichtet. In der Sache des Apostels Paulus benahm er sich, ganz entgegengekehrt dem Wesen des Pilatus, als ein Mann von Festigkeit, Ehre und Charakter, indem er sich die Streitigkeiten über Glaubenssachen, als nicht vor den weltlichen Richterstuhl gehörig, standhaft verbat.

Bathlinger.

Gallus, Vibius Trebonianus, römischer Kaiser von 251—253. Bei seinem Regierungsantritt schien es anfänglich, als ob die von seinem Vorgänger Decius so grausam verfolgten Christen ruhigere Tage zu erwarten hätten. Aber eine noch und noch im ganzen römischen Reich sich verbreitende verheerende Pest, die unter der vorigen Regierung schon ausgebrochen war, Dürre und Hungernoth in manchen Gegenden, erregten, wie gewöhnlich, die Volkswuth gegen die Christen (vgl. Dionys. Alex. ap. Euseb. VII. 1. Cyprianus epist. 57. 58. et lib. ad Demetrianum). Es erschien ein kaiserliches Edikt, wodurch alle römische Untertanen angefordert wurden, den Göttern zu opfern, um eine Rettung aus jenem großen öffentlichen Unglück auszuwirken. Da nun die Christen von diesen Opfern sich zurückhielten, brachen neue Verfolgungen aus. Cornelius, der mit Lebensgefahr noch unter Decius sein Bischofsamt in Rom angetreten, wurde zuerst verbannt, dann zum Tode verurtheilt. Lucius, sein Nachfolger auf dem Bischofsstuhl, wurde bald auch sein Nachfolger in der Verbannung und dann im Märtyrertod. Doch die Kriege und Empörungen, mit welchen Gallus beschäftigt wurde, verhinderten ihn, eine allgemeine Verfolgung in den Provinzen kräftig durchzusetzen, und diese Begebenheiten, welche mit des Kaisers Ermordung im Sommer des J. 253 endeten, gaben endlich den Christen überall Ruhe und Frieden wieder.

Dr. Pressel.

Gallus. Der Mann, dem von der Mitte des 8. Jahrh. an dieser Name gegeben wird, hieß eigentlich Gallon oder Gallun oder Gilian. Er wurde um das J. 560 in Irland geb. und gehörte einer vornehmen Familie an. Zeitig wurde er in das Kloster Bangor gebracht und dem Columbanus (s. d. Art.) zum Unterricht und zur Erziehung übergeben. Mit seinem Lehrer und elf anderen Schülern, Mönchen von Bangor, verließ er im Jahre 590 sein Vaterland, um sich durch das Frankenreich in den fernsten Osten zur Bekehrung von Heiden zu begeben. Sie blieben aber bei den Franken und Burgundern, und Columbanus begann von seiner Niederlassung Luxeuil aus eine erfolgreiche mönchische Thätigkeit. Im Jahre 610 wurde dieselbe unterbrochen. Columbanus sollte auf Betrieb der Königin Brunhild zur Rückkehr in sein Vaterland genöthigt werden. Er fand aber im Reiche Neustrien eine ehrende Aufnahme und eine willkommenen Gelegenheit, zu missioniren. Er ging nach Alemannien in das Alpenland. Wie war Gallus von der Seite seines Lehrers und Abtes gewichen, aber jetzt erst, auf der Missionenreise, trat er neben Columbanus in den Vordergrund, um ihn sogar zu überstrahlen. Columbanus verstand die Sprache derer nicht, denen er das Christenthum bringen wollte, und hat sie auch niemals ganz erlernt. Gallus aber bemühte sich darum und wurde der deutschen Sprache bald so mächtig, daß er dem Volke predigen konnte. Columbanus hatte immer die Gründung von Kolonien des irischen Mönchthums unter seiner obersten Leitung im Auge. Gallus konnte zwar seine mönchische Neigung nicht unterdrücken und verleugnete auch sein Verhältniß zu Columbanus nicht, aber sein Hauptziel war die Christianisirung des Volkes und er ließ sich weder vom Mönchthum noch vom Irenthum abhalten, an der Einführung der Helvetier und Rhätier in die römische Reichskirche zu arbeiten. Nachdem in Begleitung des Columbanus hauptsächlich der kähne und beredte Gallus in Tuggen, Arbon und Bregenz das Heidenthum bekämpfte und für das Christenthum gewirkt hatte, kam es zu einer Trennung der beiden missionirenden Mönche. Columbanus sah sich nämlich im Jahre 613 gezwungen, das Frankenreich zu verlassen, und ging zu den Lombarden, bei denen er die später berühmte gewordene Abtei Bobbio gründete. Wie bisher sollte ihn Gallus auch auf dieser letzten Wanderung über die Alpen begleiten. Aber Gallus war krank und blieb zurück. Columbanus glaubte nicht, daß Gallus durch die Krankheit zurückgehalten wurde, sondern nahm ohne Zweifel richtig an, daß Gallus bei dieser Gelegenheit selbstständig werden und sich in jenem Lande eine eigne Wirksamkeit und ein eignes Ansehen erwerben wollte. Columbanus machte nun seine Stellung als Abt geltend und verbot dem Gallus, damit sich derselbe nicht über ihn erhebe, zu Zeiten des Columbanus jemals Messe zu lesen. Gallus wohnte nun beim Priester Willimar zu Arbon, bis er genesen war. Dann fuhr er mit dem Diakonus Hiltibold einen passenden Ort zu einer Zelle, welche zunächst der Stamm eines Klosters, vermittelt desselben aber der Mittelpunkt eines großen unter seinem und seiner Nachfolger geistlichem Einflusse stehenden Kreises werden sollte. Sie fanden einen solchen Ort an dem Fläschchen Steinach, nämlich da, wo dieses einen See bildet. Da steckte Gallus ein aus einer Haselruth gefertigtes Kreuz in den Boden und befestigte die Reliquien, welche er bei sich trug, an dem Kreuze. Dann errichtete er an derselben Stelle eine Kapelle, und aus dieser Kapelle ist von dem alemannischen Volk, dessen heiligstes Gotteshaus sie war, getragen und gehoben, später, nicht ohne Streit mit dem Bisthum von Constanz und nicht ohne Wettkampf mit Reichenau die große, reiche, geistreichste Abtei St. Gallen geworden, welche den Namen des Stifters in allen folgenden Jahrhunderten verherrlicht und in der ersten Hälfte des Mittelalters sich um christliche Religion und Kirche, besonders aber um die Pflege der Wissenschaften in unvergeßlicher Weise verdient gemacht hat. Die Gründung von St. Gallen geschah im Jahre 614. Bald sammelten sich Mönche um Gallus, welcher nach alter Mönchs-Tradition nur selbst unter seiner Leitung vereinigte und ihnen (er selbst der ernsteste Entfasser und fleißigste Selbsteiniger) die strengste Befolgung der Regel des Columbanus zur Pflicht machte. Weiter werden uns einige den Gallus betreffende Geschichten mitgetheilt, über welche

man keine historische Gewissheit erlangen kann. Eine Anzahl von Wundererzählungen macht die vorhandenen Berichte noch weniger glaubhaft. Endlich fehlt es auch an aller Sicherheit über das Jahr des Todes des Gallus. Dene Geschichten sind kurz folgende. Es gab einen Herzog Gunzo von Alemannien. Er residierte in Ueberlingen, hatte Kenntniss von den in seiner Nähe hausenden Mönchen erhalten und war ihnen durchaus nicht günstig. Aber er hatte eine Tochter, Namens Fridiburg; welche mit dem König Siegbert verlobt, doch leider von einem bösen Geiste besessen war, der nur dem Gallus weichen wollte. Nun brauchte Gunzo die Hilfe des vorher verfolgten Gallus. Er gebot dem Willimar, mit Gallus in Ueberlingen zu erscheinen. Aber Gallus verließ eilends seine Zelle und zog sich tiefer in das Gebirge zu einem Diakonus Johannes zurück, wo ihn Niemand kannte. Gunzo erklärte nun feierlich, dem Gallus nicht nur nichts Uebles anthun, sondern ihn sogar zum Bischof von Constanz machen zu wollen. Willimar fand ihn endlich in seiner Zufluchtsstätte und bewog ihn, den Wunsch des Herzogs zu erfüllen. Gallus ging nach Ueberlingen und befreite durch Gebet und Exorcismussomel die Fridiburg von dem Dämon. Fridiburg wurde nach Weß zur Vermählung mit König Siegbert gebracht, aber sie nahm den Schleier und wurde Abtissin zu St. Peter in Weß. Siegbert bestätigte dem Gallus den freien Besitz seiner Niederlassung im Gebirge und befohl dem Herzog, ihn darin zu beschützen. Diese Geschichte ist wahrscheinlich nichts als Sage, welche es glaublich machen sollte, daß St. Gallen schon bei seinem Entstehen einen königlichen Schutz- und Freibrief erhalten hätte. Möglicher Weise hat Siegbert III., König von Austrasien (seit 638) dem Kloster seine Gunst zugewandt. Auch eine solche Heilung, wie erzählt wird, kann von Gallus geschehen seyn. Mehr als diese Elemente kann man aber von der Legende nicht für die Historie in Anspruch nehmen. Es müßten sich noch einige Jüge daran. Gunzo hatte nämlich den Gallus reich beschenkt, für die Erweiterung seiner Zelle Sorge getragen und bot ihm, wie er versprochen hatte, das Bisthum Constanz an. Gallus schlug die dem Wunsche des Herzogs gemäß von einer Synode vollzogene Wahl aus und gab als Hinderniß seiner Annahme die kanonische Bestimmung, es dürfe kein Fremder als Bischof ordinirt werden, und das schon gemeldete Verbot des Columbanus an. Er empfahl aber den Diakonus Johannes zu dieser Stelle. Johannes wurde Bischof von Constanz, ordnete sich aber gern dem Gallus unter und förderte St. Gallen nach Kräften. Die Wahl wird im Jahre 614 oder 615 geschehen seyn, weil das Verbot des Columbanus nur so lange in Kraft bleiben sollte, als Columbanus lebte. Dieser starb aber im November 615 und derselbe Bericht, der uns von der Wahl erzählt, theilt uns auch mit, daß Gallus den Tod seines Lehrers im Momente des Geschehens geoffenbart erhielt. Es ist nur bedauerlich, daß durch die sicher unhistorische Ausführung der ganzen Erzählung auch berechtigte Zweifel gegen die sonst nicht bewiesenen Hauptzüge derselben erregt werden. Die Geschichte scheint zur Erklärung des Umstandes, daß der hochgeehrte Gallus nie Bischof gewesen ist, und zur Unterstützung der Behauptung, daß das Bisthum Constanz zu einer dominirenden Stellung über St. Gallen nicht berechtigt sey, ausgemalt oder umgestaltet oder erfunden zu seyn. Weiter, heißt es, sey Gallus auf den wichtigen und ehrenvollen Posten eines Abtes des großen Munkterklosters Columbanus, des berühmtesten und einflussreichsten Klosters im Frankenreiche, nämlich Luxeuil, berufen worden. Man meinte nach dem Tode des vom Stifter noch selbst eingesetzten Eustasius keinen Besseren zum Abt machen zu können, als den größten Schüler des Columbanus. Aber die Abgeordneten der Mönche von Luxeuil mußten sich mit ihrer Erbanung an den Wunderthaten des Gallus begnügen, sie konnten ihn nicht bewegen, St. Gallen und Helvetien zu verlassen. Wir sehen in dieser Begebenheit, die wegen des Todes des Eustasius nach dem Jahre 625 geschehen seyn mußte, nur eine Consequenz aus der Scheidung des Gallus von Columbanus und aus der Trennung der beiden Wirkungskreise. Das zuletzt Erzählte soll nicht lange vorüber gewesen seyn, als den Gallus in Arbon, wohin er sich auf Bitten des Willimar begab, um noch einmal zu predigen, der Tod in seinem 95. Lebensjahre erreicht habe. Da

die Angabe des Lebensalters gewöhnlich auf guter Tradition beruht, so muß man sich im vorliegenden Falle von dem Jahre 625 so weit, als nur immer möglich, entfernen. Walafried Strabo gibt uns mit seiner Nachricht, Gallus sey unter dem Könige Dagobert (— 640) gestorben, noch keinen hinreichend weiten Raum. Mabillon hat sich schon für das Jahr 646 entschieden. Wir gehen mit Rettberg bis zum Jahre 655 vorwärts. Wir finden nur den 16. October als den Todestag des Gallus gemeldet, an welchem Tag auch die Kirche sein Gedächtniß feiert. Rettberg nennt ohne Angabe seiner Quelle den 29. September, an welchem Tage Gallus nach der gewöhnlichen Annahme in Arles zur Abhaltung seiner letzten Predigt angekommen seyn mag. — Das Leben des h. Gallus beschrieben von Walafried Strabo (*Mabillon*, Acta SS. O. S. B. sec. II. p. 227 sqq.) ist nur die Veränderung einer älteren Arbeit, welche vielleicht von Winithar um das Jahr 766 gefertigt worden war. Diese ältere Arbeit mit verschiedenen profaischen und poetischen Umwandlungen und Fortsetzungen hat v. Arx in den *Monum. Germ.* II. p. 5 sqq. herausgegeben. Siehe auch Perz, *Archiv* IV., S. 328 ff. Ferner ist zu vergleichen: Act. SS. Bolland. Oct. VII. p. 860 sqq. n. hauptsächlich Rettberg, *observationes ad vitam S. Galli spectantes*. Marb. 1842. 4. n. *Kircheng. Deutschl.* II. 40—48. **Albrecht Bogrl.**

Samaniel, *Ἰσαακίηλ*, שמעון (im A. Test. nur in 4 Mos. 1, 10; 2, 20, wo der Hauptmann der streitbaren Mannschaft von Manasse also heißt) ist der Name des berühmten Pharisäers, welcher von der christlichen Kirche gleich sehr wie von der jüdischen Synagoge gefeiert wird; von dieser (s. Mischn. Sota 9, 15. Gittin 4, 2. Baba mez. 5, 8. u. A. u. vgl. die Darstellung in den beiden Werken von Dr. Jost über die Gesch. der Israeliten) als der würdige Enkel des großen Hillel (von dessen Sohn Simon), als der beim ganzen Volk in der höchsten Achtung stehende Gesetzeslehrer, von der Kirche dagegen als der frühere Lehrer des Apostels Paulus (Apg. 22, 3.) und als der Urheber jenes weisen Urtheilspruches über das Christenthum (Apg. 5, 34—39.). Das Ansehen dieses Mannes in seinem Volke war so groß, daß man ihn »die Herrlichkeit des Gesetzes« (*כבוד התורה*) nannte, ihm zum erstenmal den Titel Rabbän (unser Lehrer) beilegte, ihm die Feststellung des jährlichen Kalenders, der Neumonde, Schaltmonate, Festtagsberechnung überließ, und daß er unter den Kaisern Tiberius, Cajus und Claudius den Vorsitz im Synedrium geführt haben soll. Als Jahr seines Todes wird das 18. nach der Zerstörung Jerusalems genannt. Ob Samaniel bei jenem Ausspruch über das Christenthum den Sieg oder den Untergang desselben erwartet habe, ist nicht zu entscheiden; dem Texte nach scheint eher das Zweite in seiner Erwartung gelegen zu haben; die Tradition der Kirche inwiefern spricht für das Erstere, denn diese (s. Phot. cod. 171. p. 199 u. Clem. recogn. I, 65. u. vergl. die Darstellung von Wagenfeil I, c. p. 992. v. Schrödh, *Kirchengesch.* IX, 233. 234. u. von Reander *Pflanz.* I, 64. 65.) erzählt, Samaniel sey ein Vetter von Nikodemus gewesen, frühzeitig wie dieser ein heimlicher Anhänger Jesu, habe sich später mit seinem Sohn Abibus zugleich mit Nikodemus von den Aposteln Petrus und Johannes taufen lassen und sey im Glauben an Jesum selig entschlafen. Die Vergleichung dieser Tradition mit der der Synagoge spricht wohl eher gegen die kirchliche als gegen die synagogische; nicht als ob der Talmud eine so zuverlässige Quelle wäre; aber die Bezeichnung Samaniels hätte gewiß jeden Nachglanz seines Ruhmes in der Synagoge ausgelöscht. Wohl aber wird uns jener Urtheilspruch nach der Schilderung des Talmud vollkommen begreiflich; denn derselbe Mann, welcher als die Herrlichkeit des Gesetzes geschildert wird, erscheint zugleich im Lichte einer einen Pharisäer vollends ungewöhnlich auszeichnenden Humanität, wie denn von ihm erzählt wird, daß er kein Betenden getragen, in Ptolemais in einer Hölle zu baden, darin eine Aphroditē aufgestellt war, ferner, daß er ein Siegel führte, darin ein Bildniß gravirt war, und daß er gegen Andersdenkende keine Gewalt anwenden wollte; selbst das Gebet, das er gegen Feinde des jüdischen Glaubens in die Synagogengehekte einschalten ließ, scheint seinen Fluch nur gegen eigentliche Verräther am jüdischen Glauben gerichtet gehabt zu haben.

Der Talmud unterscheidet ihn durch den Beisatz „der Ältere“ (רבי) von seinem Sohn oder Enkel Gamaliel, welcher, nachdem ein Ueberrest der rabbinischen Aristokratie aus der Zerstörung Jerusalems sich gerettet und das kleine Jamnia zu seiner Residenz und zum Mittelpunkt der gesammelten jüdischen Diaspora erhoben hatte, daselbst die höchste Auctorität in sich vereinigte und zuerst den Titel Rasi (Fürst) annahm, bis er in der Verwirrung des Aufstandes unter Bar Cochba verschwand.

Daß רבי גמליאל eine und dieselbe Person gewesen sey mit dem Γαμλιήλ des Neuen Testaments, kann nach dem Gesagten bei'm Blicke auf die Chronologie sowohl, wie auf die Persönlichkeit des Mannes nicht wohl bezweifelt werden. Fl. Perzel.

Ganganelli, s. Element S. XIV.

Gangra (ή Γάγγρα, Gangrae) in der ältesten Zeit bekannt und berühmt als Haupt und Residenzstadt der Könige von Paphlagonien, in der späteren Zeit aber, nachdem hier das Christenthum eingeführt war, nicht minder berühmt und bedeutend als bischöflicher Sitz, vor Allem aber durch die hier gehaltene, gegen Eustathius, Bischof von Sebaste in Armenien gerichtete Synode. Die Zeit, zu welcher diese stattfand, läßt sich nicht genau bestimmen, am richtigsten setzt man sie in die Jahre von 362–370. Ihre Canones hatten in früherer Zeit auch in der protestantischen Kirche eine besondere Wichtigkeit, indem man sie in der Polemik gegen die römische Kirche benutzte und aus ihnen nachwies, daß schon die älteste christliche Kirche die Verdienstlichkeit äußerer Werke, namentlich mönchischer Grundsätze und Anstalten verworfen habe. Dieß geschah von Luther, der das Gangrense Concilium „der besten eines“ nannte, und von dem er sagte, daß es „in einem jeglichen Stücke besser denn alle Concilia, so der Pabst je gehalten hat“ gewesen sey (s. Luthers Vorrede zur deutschen Uebersetzung des Concils von Joh. Kymens, bei Balch, Luth. Samml. Schriften XVI. S. 2533). Seinem Beispiele folgten die magdeburgischen Centuriatoren, Chemnitz, Gerhard u. A. Eustathius, ein Schüler des Arius, trat auf die Seite der Semiarianer und wurde von den strengen Arianern vielfach verfolgt, doch gaben ihm selbst streng orthodoxe Gegner, wie Epiphanius (Haer. LXXV. Cap. 1.) und Basilus (Epist. CCXIII.) das Lob, stets ein ehrbares Leben geführt zu haben. Er gilt als der eigentliche Begründer des Mönchthums in Armenien, jedenfalls ist er für die Ausbreitung und Beförderung desselben sehr thätig gewesen. Die ascetischen Neuerungen, die er in das kirchliche Leben brachte, zogen ihm die Anklage zu, keiserliche Lehrsätze zu vertreten und gegen die kirchlichen Vorschriften zu handeln. Sozomenus (Hist. eccl. Lib. III. c. 14; IV. c. 24.) berichtet über ihn, daß man ihn beschuldigt habe, das Mönchswesen bei den Armeniern, Paphlagoniern und den Bewohnern von Pontus eingeführt und ihnen genau vorgeschrieben zu haben, was sie essen, wie sie sich kleiden, sich betragen und überhaupt einer strengen Lebensart sich befleißigen sollten, wobei Eustathius in manche Excentricitäten gerathen sey und Vorschriften gegeben habe, die von den Vorschriften der Kirche gänzlich abwichen. Seine Lehren, wegen deren er der Ketzerei verdächtig war, betrafen demnach nicht die eigentliche Glaubenslehre, sondern vielmehr nur ascetische gottesdienstliche Uebungen, welche er zur Beförderung einer vorzüglichen Heiligkeit geltend machte. Daraus weist auch das Synodalschreiben des Concils von Gangra hin (bei Mansi, Sacrorum Conciliorum nova et amplius collectio T. II. pag. 1097), in welchem die ascetischen Ausschweifungen des Eustathius und seiner Anhänger speciell angeführt werden. Das Concil stellte 20 Canones (bei Mansi a. a. O. S. 1101 ff.) auf, durch welche es die Verachtung des ehelichen Standes, den Genuß des Fleisches, die Verleitung der Diener zum Ungehorsam gegen ihre Herren unter dem Vorwande der Gottesfurcht, das Verbot von einem verhehlchten Presbyter das Abendmahl zu empfangen, die Verachtung des öffentlichen Gottesdienstes, die Gottesverehrung in Privatversammlungen ohne einen Presbyter, das Weggeben und Annehmen kirchlicher Einkünfte ohne Vorwissen des Bischofs, die Wahl des ehelosen Standes nicht wegen der Vorzüglichkeit desselben sondern nur aus Abscheu gegen die Ehe, die Verspottung Verhehlchter, die Verachtung der Friedhöfe, das Tragen der (unter heidnischen und christlichen Aescelen ge-

bräuchlichen) Philosophenmäntel von Männern und einer Männerkleidung (*amplesse virile*) von Frauen mit dem Wahne, dadurch gerecht zu seyn, die Trennung der Frauen von ihren Männern aus Haß gegen das eheliche Leben, die Trennung der Kinder von ihren Eltern und das Versagen des schuldigen Gehorsams unter dem Vorwande der Keuse, der Gebrauch der Frauen, das Haupthaar abzuschneiden aus vermeinter Frömmigkeit, das Fasten am Sonntage und die Unterlassung der Fasten an den in der Kirche gewöhnlichen Tagen, endlich die Verachtung der den Märtyrern geweihten Oerter und der dafelbst vorzunehmenden gottesdienstlichen Handlungen als asketische Aufschweifungen mit dem Anathem belegte. Man gab den Eustathius und dessen Anhängern auch Schuld, daß sie in den Wohnungen Verhehlter weder beten, noch das Abendmahl empfangen, und daß sie den Reichen die einstige Seligkeit absperrten. Vgl. außer den angegebenen Werken noch *Schelswig*, Exercitt. in conc. Gangrense. Danzig 1771. Christ. Wilh. Franz Walch, Entwurf einer vollständigen Historie der Ketzereien III. Pp. 1766. S. 536—577. Hendrer.

Garasse, Franz, geb. zu Angoulême, seit 1601 im Orden der Jesuiten war ein seiner Zeit vielgenannter Kanzelredner und Schriftsteller. Massenhaft drängte man sich zu seinen Predigten, weil seine außerordentliche Lebhaftigkeit in Geberden und Vortrag die Menge ebenso sehr anzog und fesselte als sein Witz und seine geradezu in's Unschädlliche übergehenden Anspielungen auf die Zeitverhältnisse. Selbst starke Pöbel erlaubte er sich auf der Kanzel, um sein Publikum zu gewinnen. Als Schriftsteller hat er sich, neben einigen unbedeutenden poetischen Produktionen, hauptsächlich der Polemik gewidmet. Hierbei aber trat sein jesuitischer Fanatismus und die böse Art seiner öffentlichen Wirksamkeit in der verwerflichsten Gestalt hervor. Ist Jemand gegen seinen Orden aufgetreten, so hielt er sich dadurch für berechtigt, auch den würdigsten Mann durch seine Pamphlete in der gemeinsten Art anzufallen. Auch die Todten fanden keine Gnade vor ihm. Der treffliche Etienne Pasquier, ein röm. Katholik und längst todt mußte in einer Schrift des P. Garasse die ärgste Beschimpfung, Verläumdung und Mißhandlung erfahren, weil er 1565 die Universität gegen den Jesuitenorden verteidigt hatte. — Die innerhalb der röm. Kirche hervortretende Freigeisterei belämpfte er (z. B. in dem Buche *la Doctrine Curieuse des beaux esprits de ce temps, ou prétendus tels, contenant plusieurs maximes pernicieuses à l'Estat, à la Religion et aux bonnes mœurs, combattues et renversées par le P. François Garassus*. 1623.) in einer so leichtfertigen, unwürdigen Art, daß er nur abstoßen, verstoßen konnte. — Daß die Reformirten vom eifrigen Vater nicht gespart wurden, versteht sich von selbst bei dem unvergleichlichen Haß, welchen der Jesuitismus und überhaupt der Romanismus diesem Theile der Evangelischen widmeten. Eine sehr giftige Schrift gegen sie ließ er unter dem Namen Andreas Scioppins und unter dem Titel *Elixir calvinisticum*. Antw. 1615 erscheinen. Sein *Rabelais réformé* (1622) gehört ebenfalls hieher, ein Buch, welches mehr eine Satyre, als eine Controverschrift ist und von Persönlichkeit strotzt, so wie von groben Späßen, Verläumdungen und Unwürdigkeiten aller Art. Besonders wüthet er gegen den ehrwürdigen reformirten Papst Pierre du Moulin, diesen wirklich bedeutenden, gelehrten und scharfsinnigen Controversisten. — Das ist überhaupt der Charakter der Polemik des P. Garasse, daß er vor Allen den Gegner persönlich verächtlich macht und verspottet und das Publikum durch bedeutige, ganz verwerfliche Mittel besticht. Ernste Haltung, wissenschaftlicher Geist, gründliche Erörterung und Kenntniß des behandelten Gegenstandes mangeln diesen Arbeiten ebenso sehr wie Anstand, Wahrheitsliebe und sittliche Würde überhaupt. Auch von römischer Seite ist dies im ganzen Umfange anerkannt, beklagt und bekämpft worden. Mit den heftigsten Zurechtweisungen traten gegen ihn z. B. der Prior Ogier (*Jesuites et Consens etc.* 1623) und der berühmte St.-Cyran (*La somme des fautes et faussetés etc.*) auf. Will man überhaupt seit Voltaire die grobe Injurie mit einem Worte bezeichnen und personifiziren, so sagt man »Garasse.« Der Orden freilich athet ganz anders. Der Geschichtschreiber desselben stellt Garasse als ein Muster von Bescho-

denheit, Mäßigung und Sanftmuth dar und nennt ihn *modestia, affabilitate, mansuetudine supra modum amabilis*. Dennoch mußte man den so Liebenswürdigen der empörrten öffentlichen Meinung zum Opfer bringen. Er wurde von Paris in die Provinz versetzt und starb am 14. Juni 1631 zu Poitiers im Hospital an einer ansteckenden Krankheit, die er sich durch aufopfernde Pflege der Kranken zugezogen hatte. Endhoff.

Gardiner, zu Edmundsburg in der Grafschaft Suffolc 1483 geb., natürlicher Sohn des Bischofs Lionel Woodvill von Salisbury, des Bruders der Gemahlin Eduards IV., ein Mann von ausgezeichneten Gaben, aber von gemeinem Charakter, studirte zu Cambridge und legte da den Grund zu seinen ausgebreiteten Kenntnissen im kanonischen und im Civilrechte. Auch in der griechischen Sprache und Literatur erwarb er sich bedeutende Kenntnisse, wogegen seine theologische Bildung immer eine beschränkte blieb. Er wurde Sekretär des Cardinals Wolsey, und als solcher Mitglied der Commission, welche Heinrich VIII. in der berühmten Ehescheidungsache an den Papst sandte. Gardiner brachte es dahin, daß dieser Campeggio als päpstlichen Legat nach England absendete, um die schwierige Angelegenheit zu schlichten. Gardiner, der ihn nach England begleitet hatte, warb bald darauf Mitglied des königlichen Staatsrathes (1529) und nahm als solches thätigen und lebhaften Antheil an der Ehescheidungsache, suchte sie auf alle Weise zu befördern, so daß er in Oxford die Entscheidung dafür sogar mit Gewalt erzwang. Dadurch erwarb er sich große Gunst bei dem Könige; dieser ernannte ihn zu seinem Stellvertreter, um der Unterredung zwischen dem Papst und dem Könige von Frankreich in Marseille beizuwohnen (1533), darauf gab er ihm das Bisthum Winchester. Aus Dank dafür wurde Gardiner einer der eifrigsten Verteidiger der königlichen Suprematie in kirchlichen Dingen, und einer der thätigsten Beförderer des Schisma. Daneben aber blieb er für seine Person dem alten Religionsysteme getreu, und nahm sogar Antheil an einem Bunde, dessen Zweck es war, die alten Gebräuche und Traditionen in der Kirche festzuhalten und jede Aenderung zu verhindern. Doch wußte er durch seine Schmeicheleien, durch seine enthuflastischen Versicherungen von Treue und Ergebenheit sich die Gunst des Königs bis in dessen letzten Jahre zu bewahren. Es ruhte auf ihm der Verdacht, mit dem Papste im Bunde zu stehen und im Interesse des römischen Hofes zu arbeiten; denn er suchte wozumöglich Cranmer's Reformationspläne zu durchkreuzen, hals Ermentwell stürzen, verhinderte die Vereinigung Englands mit den deutschen Protestanten, hielt überall seine Spione, welche ihm die heimlichen Protestanten entdeckten und betrieb deren Verurtheilung. Gardiner entging allen Nachstellungen, die ihm dies Verfahren zuzog dadurch, daß er es sich zum Gesetz machte, niemals selbst als der Urheber einer kirchlichen Maßregel aufzutreten, und nichts zu thun ohne die Einwilligung oder den ausdrücklichen Befehl des Königs, dieser hinwiederum holte in den meisten Angelegenheiten seinen Rath ein. Am Ende der Regierung Heinrich VIII. nahm jedoch sein Einfluß ab. Seine Feindschaft gegen Cranmer entspremdete ihm dem Könige; seine Verbindung mit dem niederträchtigen London zum Sturze des vom König sehr geschätzten Erzbischofs von Canterbury setzte ihn in der öffentlichen Meinung herunter; sein sichtbares Streben, durch Ränke und boshafte Einflüsterungen die Königin zu verderben, erbitterte ihren Gemahl. Es kam dahin, daß der König seinen Namen aus der Liste der Commission von 16 Räten, welche nach seinem Tode unter der Minderjährigkeit seines Sohnes das Reich regieren sollte, ausstrich; der katholischen Partei, die dem Könige deshalb Vorstellungen machte, erwiderte dieser: „Gardiner würde euch Alle in Unruhe und Verwirrung setzen, denn er hat einen ränkevollen und unruhigen Geist.“ Nach dem Tode des Königs bekämpfte er eifrig die neuen reformatorischen Maßregeln und zog sich dadurch eine mehrwöchentliche Haft zu; seine Oppositionsstellung leidet Weber a. a. O. mehr aus Verdruß über seine Zurücksetzung als aus Gewissenhaftigkeit und Ueberzeugungstreue ab. Richtiger ist es zu sagen, daß Beides zusammenwirkte. Freilich würde ein höchst ungünstiges Licht auf ihn fallen, wenn die Angaben bei Weber, II, 295, völlig erwiesen wären, daß er ungeachtet seiner Opposition gegen die Neuerungen von dem katholischen Lehrbegriffe in so weit abgegangen

war, daß er dem Abendmahl den mysteriösen Charakter entzog und es als Gedächtnismahl unter beiderlei Gestalten administrieren lassen wollte, daß er das Sühnopfer der Messe nach dem Opfer am Kreuze für überflüssig erklärte, daß er die Entfernung der Gnadenbilder und Reliquien aus den Kirchen und die Aufhebung der Cantoreien und Legate zu Seelenmessen billigte, ja selbst das common prayer-book nicht verwarf. So viel ist gewiß, daß er durch fortwährende Opposition sich 1551 die Absehung und neue Verhaftung zog. Unter Maria Tudor spielte er bei der Restauration des Katholicismus eine Hauptrolle. Die Königin befreite ihn aus der Gefangenschaft, erhob ihn zum Kanzler des Reiches und setzte ihn in sein Bisthum wieder ein. So betrieb er denn mit verfolgungsfüchtigen Eifer den Sieg des Papstthums. Doch rieth er der Königin, noch eine Zeit lang die Rechte des Oberhauptes der Kirche in Anspruch zu nehmen, um besser an der Restauration des Katholicismus arbeiten zu können. So wie er merkte, daß das blutige Geschäft ihm gar zu große Unpopularität zuziehen könnte, übergab er das eigentliche Inquisitionsgeschäft dem Bischof Bonner, dessen rohe Sinnesart vor dergleichen Strampeln ihn sicher stellte. Gardiner arbeitete freilich noch immer gegen die Reformation, er machte zugleich vergebliche Versuche, um die Befestigung der Alienation der Kirchengüter durch den Papst zu bewirken. Er erlebte noch die Freude der Einrichtung Patimer's und Ribles's und starb im Okt. 1555. S. Weber, Geschichte der katholischen Kirchen und Sitten in Großbritannien, 1. Th. 1845. 2. Th. 1853.

Garizim.

Garizim (גִּרְזִים) ist der Name des höchsten Gipfels (Jos. Antt. 11, 8, 2.) im Gebirge Ephraim; derselbe erhebt sich als eine steile Felswand von etwa 800 Fuß unmittelbar aus dem Thale von Sichem, das er im Süden begrenzt, während ihn am Nordrande desselben die ungefähr gleich hohe Spitze des Ebal gegenübersteht; zwischen beiden liegt in einem etwa 1600 Fuß breiten Thale die Stadt Sichem, das heutige Nablus (s. d. Art.) vgl. Richt. 9, 7.; Jos. Antt. 11, 8, 6. Der Garizim, nach Schubert (Reise in's Morgenl. III. S. 146) 2500, genauer nach Lynch (Expedit. nach dem Jordan, übers. v. Meißner, S. 332) 2398 par. Fuß über dem Spiegel des Mittelmeeres erhaben, ist in der Geschichte Israels dadurch von Bedeutung geworden, daß gemäß der Anordnung 5 Mos. 11, 29 f.; 27, 11—13. nach dem Einzuge in's gelobte Land aus ihm die Segensprüche über das Volk, so lang es das Gesetz Gottes halt, ausgesprochen werden sollten, während vom gegenüberliegenden Ebal die Flüche über die Uebertreter der Gebote erschallen, s. Josua, 8, 30 ff.; Jos. Antt. 4, 8, 44. Der Grund, warum Segen und Fluch gerade so auf beide Gipfel verlegt wurden, lag schwerlich in der fruchtbaren und anmuthigen Naturbeschaffenheit, die der Garizim vor Ebal voraus haben soll (Hamelsveld, bibl. Geogr. I. S. 371 ff.), da nach dem Zeugnisse Robinson's (Paläst. III. S. 316 ff.) beide Berge ziemlich gleich nackt und unfruchtbar sind, nur daß am Garizim sich eine Schlucht mit Quellen und Bäumen befindet und dessen gegen die Sonne geschügter nördlicher Fuß besser angepflanzt werden kann als der, der Ebene zugekehrte, sonnverbrannte, südliche Abhang des Ebal (vgl. Mandrell's Reise S. 82 v. deutsche Uebers.). Die Ursache jener Anordnung lag vielmehr in der Lage des Lagers und der Stellung der 10 Stämme bei jenem feierlichen Austritte: am Ebal wurde im Thale eine Abschrift des Gesetzes (5 Mos. 4—26.) auf Kalkfelsen aufgestellt und ein Altar errichtet zur Bundeserneuerung Jehovah's mit Israel und zur Darbringung des ersten Dankopfers für die Besitznahme des Landes der Verheißung; die Priesterchaft stand bei dem Altar, das Angesicht gegen Morgen gerichtet (Jos. Antt. 4, 8, 44), links von derselben am (גִּרְזִים = e regione, gegen den Ebal hin, am Abhange desselben) Ebal die einen sechs, rechts am Garizim die sechs andern, und zwar offenbar die wichtigeren und immer bevorzugten, Stämme; diese letztern, als auf der bevorzugten und Glück verheißenden rechten Seite des Altars stehend, nahmen die vom Altar ausgesprochenen Segnungen mit ihrem Amen auf, während die ersten sechs Stämme von der Linken her die Verwünschungen beantworteten und besahnten, vgl. Keil, Comm. 1. B. Josua S. 150 ff. An eine schon damals vorausgesetzte größere Heiligkeit des Garizim

him vor dem Ebal ist schon deshalb nicht zu denken, weil ja gerade am Ebal, nicht am Garizim, der Altar erbaut wurde (5 Mos. 27, 4 f.), und der Fluch nicht dem Berge eher den auf ihm Stehenden, sondern den Uebertretern des Gesetzes galt. In der nachchristlichen Zeit aber erbauten die Samariter auf dem Garizim einen Tempel und richteten dort ihren eigenen Cultus ein, wofür sie sich außer auf die uralte Heiligkeit der Pöge von Sichem (s. diesen Art.) besonders auf 5 Mos. 11, 29; 27, 4. beriefen, in welcher letztern Stelle ihre Textesrecension des Pentateuch durch unlösliche Corruption geradezu den Ebal mit Garizim vertauschte s. Gesenius, de Pentat. Samarit. p. 61. Es mag seyn, daß diesem Berge schon früher irgend welche religiöse Bedeutung im Volksglauben zugeschrieben wurde, was dessen Auswahl durch die Samariter veranlaßte, noch ehe sie den Pentateuch von den Juden zu Jerusalem empfangen, den sie dann hintendrein ihrem Glauben und ihrer Sitte conform machten, s. 2 Matt. 6, 2.; Jos. Antt. 11, 8, 2; 12, 5, 5; 13, 3, 4. Ehe indessen 300 Jahre vergangen waren, wurde dieser Tempel durch Johannes Hyrcan zerstört (nach dem J. 129 v. Chr.) s. Jos. Antt. 13, 9, 1.; B. J. 1, 2, 6.; allein der Berg blieb nach wie vor die heilige Stätte der Anbetung für die Samariter (Joh. 4, 20. Jos. Antt. 18, 4, 1. — B. J. 3, 7, 32.), und noch heutzutage besuchen die wenigen noch in Nablus vorhandenen Ueberreste jener Sekte den heil. Berg zur Zeit der vier jährlichen Hauptfeste, wenn nicht türkischer Fanatismus sie daran hindert, und richten beim Gebet ihr Angesicht nach demselben. Auf dem jetzt Djebel-el-Tür genannten Gipfel, den unter andern auch Robinson bestiegen hat, genießt man eine schöne Aussicht auf die anmuthige Gegend und die umliegenden Ortschaften und erblickt selbst in weiter Ferne den Hermen. Robinson fand auf dem Berge Ruinen eines ungeheuren Banwerkes von behauenen Steinen wie von einer großen und starken Festung, wie wirklich die heutigen Samariter es schlechthin el-Kalah = das Castell nennen und auch in alten Zeiten der Berg den Anwohnern bisweilen zum Zufluchtsorte diente und nicht ohne förmliche Belagerung zu erobern war, Jos. Antt. 14, 6, 2. Robinson schreibt übrigens diese Burgtrümmer dem Kaiser Justinian zu. Etwas weiter gegen Süden liegt die nackte Area einer sanft gegen Westen zu nach einer Cisterne geneigten Felsfläche, welche der samarit. Führer als des Berges heiligste Stelle nicht anders als haarsfuß zu betreten wagte und wo schwache Spuren von Mauern das einstige Daseyn eines Tempels vermuthen lassen. Noch weiter südlich befinden sich ausgebreitete Grundmauern wie Ruinen einer vormaligen Stadt und viele jetzt trodrene Cisternen.

Bgl. außer dem bereits Angeführten noch den Art. „Samaritaner“ und Roland, Dissert. miscell. I. Nro. 3; Lightfoot, disquis. chorogr. ante ev. Joh. cap. IV, §. 3.; v. Pengerke, Kenaan I. S. 38, 641 f.; Ewald, Gesch. Isr. III. 2. S. 243 ff.; Ritter's Erdkunde XVI. S. 638 ff.

Mütsch.

Garnier, Johann, wie Petavius und Sirmond eine Pterde des Jesuitenordens, wurde 1612 zu Paris geboren. Er trat schon sehr früh, erst sechszehn Jahre alt (1628) in den Orden der Gesellschaft Jesu. Bald zeigte sich seine vorzügliche Befähigung für die Pflege der Wissenschaft, besonders der Theologie als Lehrer wie als Gelehrter. In jener dankbaren, bewährten und gesegneten Weisheit schaffte sein scharfsichtiger Orden zur rechten Zeit den so offenbaren, großen Gaben das angemessene Feld der Thätigkeit. Hierzig Jahre hindurch bekleidete Garnier Professuren der alten Sprachen, der Rhetorik, der Philosphie, der Theologie. Dazu gewährte man seinen gelehrten Forschungen, seinem unge nach kritisch-historischer Gelehrsamkeit und Nachsuhungen an den verschiedensten Orten jeden nur möglichen Vorschub. In solch unausgesetzter, strenger, sich selbst verpfändender Arbeit ging das ganze Leben des P. Garnier dahin. Er veröffentlichte nach nander eine Reihe bedeutender Arbeiten, deren Werth und Bedeutung zuletzt auch die einde und Gegner des Ordens nicht verkennen konnten. Allerdings sind die Organi filosophiae rudimenta (1651) und die „Regeln des kath. Glaubens über die Gnade Gottes“ (Regulae fidei cath. de gratia Dei per Christum 1655) — mehr oder weniger ungenüßschriften. Die letztere leidet überdem sehr an den bekannten traurigen Mängeln

der jesuitischen Gnadenlehre. Doch ist es wohl grade dem Interesse Garniers für die Gnadenlehre zuzuschreiben, daß er sich mit so vielem Eifer der Geschichte des Pelagianismus zugewandt hat. Nachdem schon von anderer dem Jesuitismus keineswegs holden Seite auf diesem Gebiete Ansehnliches geleistet worden war, gelang es dennoch seinem umfassenden Wissen, seiner theologischen Befähigung und seinem bedeutenden Scharfsinn, hier Vorbeeren zu erringen. Seine Arbeit über den bekannten pelagianischen Bischof Julian von Eclanum (*Juliani Eclanensis episcopi libellus notis illustratus 1668*), so wie vornehmlich seine Ausgabe der Schriften des Marius Mercator, welche er im Jahre 1673 mit seinem Commentare und Abhandlungen über den Pelagianismus (*Marii Mercatoris — opera cum notis et dissertationibus. Paris. fol.*) herausgab — sind ausgezeichnete Leistungen von bleibendem Werthe. Cardinal Noris war als augustinischer Theologe und Bearbeiter derselben Materie nicht besonders angesetzt, die Verdienste eines jesuitischen Schriftstellers schnell und leicht zu erkennen. Garniers Marius Mercator indes hat diesen trefflichen Kenner der Geschichte des Pelagianismus so umgestimmt und gewonnen, daß er erklärt haben soll, sein Werk über die Geschichte der pelagianischen Ketzerei würde ungeschrieben geblieben seyn, wenn er diese Dissertationen zuvor gelesen hätte. Garnier entschiedener Vorliebe für dogmengeschichtliche Studien verdanken wir noch zwei schätzenswerthe Schriften. Im Jahr 1675 gab er ein geschichtliches Werk des sechsten Jahrhunderts über die nestorianischen und eutychianischen Streitigkeiten heraus, nämlich des carthagischen Archidiacons Liberatus *Breviarium sive historia controversiarum Nestorianae et Eutychianae*. Wiederum sind Garnier's eigene Untersuchungen in den gelehrten Notizen und Abhandlungen niedergelegt, welche dem Werke beigegeben sind. Andere historische Fragen von entschiedenem kirchenhistorischem Interesse behandelt er in den drei großen Dissertationen, welche er seinem im J. 1680 mit histor. Anmerkungen erschienenen *Liber diurnus Romanorum pontificum* hinzufügte. Gleich die erste derselben ist recht beachtenswerth. Er behandelt hier die cause célèbre der Ketzerei des röm. Bischofs Honorius. Leute wie Duphrius, Bellarmin, Gretscher, Baronius suchen in Honorius die päpstliche Unfehlbarkeit dadurch zu retten, daß sie Verfälschung der Akten des sechsten Concils, das Vorhandenseyn falscher dem Honorius untergebener Briefe behaupten und das ganze Factum der Verdammung ihres Schützlings ableugnen. In solchen gefährlichen Gewaltthaten und aller beglaubigten Geschichte Hohnsprechenden Extravaganzen ließ sich freilich Garnier nicht hinreißen. Vielmehr zeigt er, daß Honorius allerdings vom VI. Concil verdammt worden und daß die Akten dieser Kirchenversammlung keineswegs verfälscht seyn. Nur stellt er im Interesse des röm. Systems den ganz unhaltbaren Satz auf, Honorius sey persönlich nicht der Ketzere gewesen, als welcher er verdammt worden sey. Auf einer in Ordensangelegenheiten unternommenen Reise nach Rom starb er in Bologna 1681. Nach seinem Tode veröffentlichte der Ordensgenosse P. Hardouin seine *Supplementa zu Theodoret's Werken* (*Auctarium Theodoretii Cyrensis episcopi seu opp. Tomus V.*). An der Spitze dieses Bandes, welcher hauptsächlich Garniers Arbeiten über Theodoret's Leben und Lehre enthält, steht auch eine Biographie des Autors vom Herausgeber bearbeitet.

Garnier, Julien, gegen 1670 geboren und seit 1689 Mitglied der gelehrten und hochverdienten Congregation der Mauriner. Daß der berühmte Dom Abailon sich Garnier zum Collaborator auswählte, beweiset allein schon die Bedeutung dieses Gelehrten. Seine umfassende Kenntniß der griechischen Sprache und Literatur bestimmte den Orden, ihm die Besorgung einer neuen Ausgabe der Werke des Basilius zu übertragen. Dem Jahre 1701 an widmete er diesem wichtigen Unternehmen alle Zeit und Kraft. Der erste Band erschien zu Paris bei Coignard nach zwanzig Jahren unausgesetzten Fleißes und Fortschritts unter dem Titel *Soci. Patris nostri Basilii — omnia opera quae extant, vel quae ejus nomine circumferuntur, ad manuscriptos codices gallicos, vaticanos, florentinos et anglicos nec non ad antiquiores editiones castigata*. Nur den zweiten Band noch konnte Garnier im folgenden Jahre selbst ediren, denn bald darnach wurde er sehr krank und starb am 3. Juni 1725 aufgegeben durch seine gelehrten Arbeiten. Dem

Prudent Maran besorgte die Herausgabe des noch fehlenden dritten Bandes der Werke des Basilus.

L. Sudhoff.

Gärten (bei den Hebräern) werden in der Bibel oft erwähnt, denn sie waren, wie anderwärts im Morgenlande, so auch bei den Israeliten, sehr beliebt: nicht nur legten Könige bei ihren Palästen dergleichen an (Pred. 2, 5. 2 Kön. 25, 4. Neh. 3, 15. Esh. 1, 5 f.), wobei wir nur an den sogenannten »Königsgarten« bei Jerusalem am Ausgange des sogenannten Tyropoeon erinnern (Thenius, Comm. zu den BB. der Kön., Anhg. S. 23), sondern auch schlichte Bürger hatten Gärten bei ihren Häusern (Susann. 8. 4. Enk. 13, 19.), wie bekanntlich z. B. in Babel sehr viele waren (Jerem. 50, 16. Diod. 2, 7. — s. Band I. S. 645), doch in Jerusalem durften später keine innerhalb der Stadt angelegt werden (*Lightfoot*, centur. chorogr. vor den horis ad Ev. Matth. cap. 21. et horae ad Matth. 26, 36.), vor den Thoren aber waren ihrer, namentlich im Sibenthale, sehr viele (Jos. B. J. 5, 2, 2.). Diese Gärten (גן und עץ eigentlich = umzäunte, verschlossene Orte) waren verschiedener Art; theils Kraut-, Gemüse- (פרי) Obst-Gärten zum Nutzen der Menschen (Deut. 11, 10. Jer. 29, 5. Am. 4, 9; 7, 14. 1 Kön. 21, 2.), theils eigentliche Lustgärten oder Parke (Susann. 7. Hohel. 6, 2.), in denen große Waldbäume und Gebüsche von Cypressen, Lorbeer, Granaten, Feigen, Kufsbäumen u. dgl. mit Wiesen und Blumenbeeten abwechselten. Solche Parke, mit einem nichthebräischen Worte עֲרֵבָה genannt (wohl von Sanskr. *parādēva*, wenn es nicht nach Meier, hebr. Wurzelwörterb. S. 679 f. ein aus dem Chaldäischen zu erklärendes Quadriliterum ist, s. Band III, S. 642, waren erst sehr umfangreich und dienten, z. B. den persischen Großen (Xenoph. Cyrop. 1, 3, 12 (14); Anab. 1, 2, 7; Hellen. 4, 1, 15.), als Jagdreviere, s. fests. Hohel. 4, 13. Pred. 2, 5. Neh. 2, 8. Die darin gepflegten Blumen waren, wenn auch weniger mannigfaltig als in unsern modernen Kunstgärten, immerhin nicht gering an Zahl und Arten, vorzüglich Lilien, Rosen und allerlei wohlriechende Sträucher- und Würzkräuter, wie Kyprien (Alhenna, besonders in Aegypten heimisch, häufig in Hohel. 1, 14.), Karden, Balsam, Safran u. dgl., zum Theil auch erotische Gewächse (vgl. das Bild Jes. 17, 10.), s. Hohel. 4, 12 ff.; 5, 1; 6, 2. 11.*). In solchen wohlurdufteten, verschlossenen (Hohel. 4, 12.) Lusthainen befanden sich auch Bassins zum Baden (Susann. 15., vgl. 2 Sam. 11, 2.), wie überhaupt für ihre Bewässerung sorgfältig gesorgt wurde, sey es, daß man sie an laufendem Wasser anlegte, sey es daß durch künstliche Vorrichtungen das Wasser in sie geleitet und vertheilt wurde (Jes. 1, 30; 58, 11. Jer. 31, 12. Hohel. 4, 15. Pred. 2, 6. 4 Res. 24, 6. u. a.). Könige und Begüterte legten sich gern in Gärten ihre Familiengruft an (2 Kön. 21, 18. 26. und dazu Thenius; Matth. 27, 60. Joh. 29, 41.). Aber auch Götendienste wurden in Gärten und Gärten vorzugsweise getrieben (Jes. 1, 29; 57, 5; 65, 3; 66, 17., daher die so häufig wiederkehrende Bemerkung: sie räuchernten unter jedem grünen Baume 1 Kön. 14, 23; 2 Kön. 16, 4. u. a.). Dagegen zieht sich der Herr selbst wie früher so noch am letzten Abende seines irdischen Wandels in einen Garten am Ölberge zum Gebete zurück, Matth. 26, 36. Joh. 18, 1. — S. noch v. Lengerke, Kanaan, I. S. 89 f.; Winer im RWB.; Pauly's Realencycl., III. S. 1506 ff. und Teuffel, ebend., V. S. 1158 f.; Tobler, Denkl. aus Jerus. S. 94 ff.

Alterschl.

Garbe, Karl Bernhard, wie Johann Baptist von Albertini der Genosse Schleiermacher's, eine Piarde der Brüdergemeinde durch seine Leistungen im geistlichen Pede. Der Sohn eines gottesfürchtigen Pächters, welcher in der Nähe der Stadt Hannover wohnte, wurde am 4. Januar des Jahres 1763 geboren und schon als fünfjähriger Knabe der herrnhutischen Erziehungsanstalt zu Jesh in den reformirten Niederlanden anvertraut. Hier und einige Zeit darauf in Neuwied entwickelte die ebenso entschieden christliche als eigenthümliche Erziehungsweise der Brüdergemeinde schöne und oft rührende

* Die Gartenkunst scheint sonach in Israel wie bei den Syrern Plin. H. N. 20, 8 (16) einen nicht geringen Grad der Ausbildung erreicht zu haben.

Geistesblüthen im Umgange mit dem Getrenzten. Im Pädagogium zu Rietzky und im Seminarium zu Warby erhielt er seine wissenschaftliche Bildung. Der junge Mann, dessen große Anlagen und Fähigkeiten die Brüdergemeinde sehr wohl erkannte, erhielt gleich nach Beendigung seiner Studien eine Lehrerstelle. Bis 1797 trug er die philosophischen und historischen Wissenschaften zu Rietzky vor. Sein durchaus wissenschaftlicher, tiefgründiger, irgend welcher bloßen Manier religiösen Anschauens und Lebens gar wenig halber Geist mochte nun wohl herrnhutischer Aengstlichkeit und Art etwas besorglich verkommen. Genug, unserm Garve wurde ein anderer Wirkungskreis angewiesen, und er war jetzt, dem reformirten Tross angehörig, nach einander Aufseher des Unitätsarchivs in Zeitz, Prediger in Amsterdam, Anstaltsinspektor und Prediger zu Eberdors, Geistlicher zu Norden, Arbeiter der Brüdergemeinde und Brüdergesellschaft in Berlin. Ganz besonders segensreich wirkte er am letzteren Orte, während der für Preußens Hauptstadt so sehr schweren Kriegsjahren von 1810 bis 1816. Darauf stand er zwanzig Jahre hindurch an der Spitze der herrnhutischen Gemeinde zu Neusalz an der Oder. Altersschwäche und Kränklichkeit bewogen ihn auf dem Synodus des Jahres 1836 sein Amt niederzulegen. Das liebe Herrnhut wählte sich der Dichtergreis zum Ruheplätzchen für seine alten Tage. Hier setzte auch der Herr seiner vielbewegten und wechselvollen Pilgerfahrt ein Ende. Er starb am 22. Juni 1841.

Die vorzüglichste Begabung hatte dieser ausgezeichnete Mann jedenfalls für die geistliche Dichtung empfangen. Er gehört entschieden zu den hervorragendsten, geistlichen Liederdichtern der neuern Zeit. Seine Diction ist klar und maßvoll, seine Versifikation meisterhaft. Kraft und Innigkeit sind bei ihm auf's Schönste geeinigt und vom eigentümlich Herrnhut'schen wenig zu finden, während seine reformirte Confession leicht aus Liedern wie „Kommt herein, Haupt der Deinen“ zu erkennen ist. Bewundernswürdig ist die reiche Produktivität, welche mit so reicher Formbildung und geziegem Inhalt gepaart ist. Erschienen sind von ihm: „Christliche Gesänge“ Görlitz 1825 mit 303 meist von ihm gedichteten Liedern, und „Brüdergesänge“ Gnadau 1827 mit 65 Liedern. Sein überaus reicher, handschriftlicher Nachlaß befindet sich in den Händen seines Sohnes, des Predigers der Brüdergemeinde, L. F. Garve zu Neusalz an der Oder in Schlesien. Nicht nur eine stark vermehrte Auflage der „Christlichen Gesänge“*) harzt auf Veröffentlichung, sondern auch eine umfassende Sammlung von Liedern, Oden, Sinngerichten, Elegien u. Auch hinterließ Garve der Brüdergemeinde handschriftlich eine vollständige Bearbeitung des Brüdergesangbuchs. — Zu seinen bekanntesten Liedern gehören: Kommt herein, Haupt der Deinen; Ach sey mit deiner Gnade; Gib deinen Frieden uns; Amen deines Orats Frieden; Dein Wort o Herr ist milder Thau; O Tag des Heils, o neues Leben; Jeder Schritt der Zeit; Gott der Macht in deinem Ruhme; Zur Arbeit winkt mir u. s. w. Knapp hat 51 Lieder Garve's in seinen Liederschatz aufgenommen und nennt ihn mit Recht „einen der edelsten, reichsten Kirchendichter.“ R. Subhoff.

Gagner, Johann Joseph, wurde am 20. August 1727 im Dorfe Brany bei Pludenz geboren. Er studirte Theologie zu Innsbruck und Prag, erhielt 1750 die Priesterweihe, 1751 das Amt eines Frühmachers zu Dalas und 1758 die Pfarre zu Althertele im Bisthum Ebur. Nach 15jähriger stiller Wirksamkeit in diesem Amte trat er als Teufelsbanner auf, zunächst bei sich selbst, bald auch bei Anderen. Vielfache körperliche Leiden, besonders nervöser Kopfschmerz, und die vergebliche Anwendung der verschiedensten ärztlichen Mittel führten ihn dahin, seine Krankheit als eine Wirkung des Teufels zu betrachten. Er wurde sein eigener Arzt; er versuchte sich zu heilen vermittelst der durch die Ordination ihm verliehenen Macht, im Namen Jesu Christi Teufel auszutreiben. Der Versuch gelang, die Krankheit wich. Dies ermutigte ihn, auch Andere in ähnlicher Weise von körperlichen Uebeln zu befreien. Bald hatte sich sein Ruf

*) Die Buchhandlung Perthes, Besser u. Mauke in Hamburg ist im Besitz des Manuscripts hiesig und im Stande nähere Auskunft darüber zu geben. D. Reb.

als Wunderthäter verbreitet. Viele Kranke, selbst aus fernen Gegenden, suchten seine Hülfe. Seine Gegenwart wurde an vielen Orten gewünscht. Mit Genehmigung des Bischofs von Ebur begab er sich im Juli 1774 in das Bisthum von Constanz, dem damals der Cardinal und Bischof von Roët vorstand. Allein seine Wirksamkeit dauerte hier nicht lange, ungeachtet der Reichsprälat von Salmandweiler sich seiner annahm; ein Einverständniß beider Bischöfe führte ihn auf seine Warte zu Klösterle zurück. Freilich nur auf kurze Zeit; denn schon im Herbst desselben Jahres lud ihn der Fürstbischof von Regensburg und Probst zu Ewangen nach letzterem Orte ein. Hier feierte er in Krankenheilungen seine glänzendsten Triumphe; immer aufs Neue führten die umliegenden Gebiete ihm Hülfsbedürftige zu, und aller Schutz und jegliche Förderung wurden hier seinem wunderthätigen Treiben zu Theil. Selbst als er um diese Zeit seines Amtes entsetzt wurde oder freiwillig auf dasselbe verzichtete — die Sache läßt sich aus dem, was vorliegt, nicht mit Gewißheit ermitteln —, wurde ihm ein Ersatz durch den Fürstbischof von Regensburg, der ihn zu seinem geistlichen Rathe und Hofcaplan ernannte. Im Jahre 1775 ging er nach Amberg, wo ihn die kurbaierische Regierung zwar aufnahm, aber wegen dieser Ausnahme vom Hofe einen Verweis erhielt; von Amberg nach Sulzbach, wo jedoch der Aufenthalt seinen Wünschen nicht entsprach; und endlich nach Regensburg, wo er mit seinem Exorcismus zwar viel Aufsehen erregte, allein auf kaiserlichen Befehl die Stadt gar bald verlassen mußte. Als dann Kaiser Joseph II. Gahner'n befohl, sich im ganzen römischen Reiche des Exorcisirens zu enthalten, als die Erzbischöfe Anton Peter von Prag und Hieronymus von Salzburg in Hirtenbriefen sich wider ihn erklärten (s. Act. histor. eccl. nostri temporis. T. XIX. p. 315. 337), als von verschiedenen Regierungen selbst der Verkauf seiner Schriften verboten wurde, und endlich sogar Pabst Pius VI. mißbilligend sich über seine Heilungen aussprach, da nahm Gahner's Wirken als Exorcist (1776) ein schnelles Ende. Doch hatte er bis da, wie Zeitgenossen erzählen, an mehr denn 20,000 Menschen seine Kuren versucht, bald mit scheinbar glücklichem Erfolge, bald ganz vergeblich. Der Fürstbischof von Regensburg verlieh ihm nun die eintägliche Dechantenstelle zu Donndorf, wo er am 4. April 1779 in stiller Zurückgezogenheit starb.

Gahner hat bald nach dem Anfange seiner Wunderheilungen der Welt die Grundsätze mitgetheilt, auf die jene sich gründeten. Er hat das besonders in zwei Schriften gethan, von denen die eine unter dem Titel: „Weise, fromm und gesund zu leben, auch ruhig und gottselig zu sterben, oder nützlicher Unterricht, wider den Teufel zu streiten, durch Beantwortung der Fragen: I. Kann der Teufel dem Leibe der Menschen schaden? II. Welchem am meisten? III. Wie ist zu helfen?“ zu Rempten 1774 in erster, und zu Augsburg 1775 in dritter Aufl.; und die andere unter dem Titel: „J. J. Gahner's Antwort auf die Anmerkungen, welche in dem münchenerischen Intelligenzblatt vom 12. Nov. wider seine Gründe und Weise zu exorciren, wie auch von der deutschen Chronik und andern Zeitungsschreibern gemacht worden,“ zu Augsburg 1774 erschien (s. Allg. deutsche Bibliothek. Bd. XXIV. S. 620 f.). Seine in diesen Schriften entwickelten Ansichten sind im Wesentlichen folgende: Es gibt böse Geister, die den Menschen nicht nur der Seele nach anfechten, sondern ihm auch dem Leibe nach schaden und Schmerzen und Krankheiten verursachen können. Die meiste Gewalt hat der Teufel über die schreckhaften, furchtsamen, zorn- und schwermüthigen Menschen. Es gibt drei Gattungen der vom Teufel geplagten Menschen, nämlich: *circum-venosi*, *angestrensi*, *obsessi* oder *maleficiati*, *verzauberte*, und *possessi*, *beseßene*. Dergleichen durch den Teufel erregte Krankheiten können am leichtesten durch den Exorcismus, der im Namen Jesu geschieht, gehoben werden. Der allerheiligste Name Jesu wirkt aber nur bei denen, die übernatürliche Krankheiten haben, nicht bei denen, deren Krankheit natürlich ist. Ob die Krankheit natürlich oder übernatürlich sey, zeigt das *Præceptum probativum* (d. i. der Befehl an den Teufel, die fürchterlichsten Paroxys-

men hervorzubringen); thut dieser seine Wirkung, so ist die Krankheit übernatürlich. Der feste Glaube an die Kraft des Namens Jesu, und ein ebenso fester Glaube, daß der Teufel die Krankheit erweckt habe, muß da seyn, wenn dem Kranken geholfen werden soll. Kinder und Wahnsinnige können aus diesem Grunde nicht in die Kur genommen werden.

Was das Heilverfahren Gagner's anbelangt, so stimmen die Angenzeugen darin überein, daß er bei seinen Operationen dem Kranken starr in's Auge sah, der seinerseits ihn ebenso fest ansehen mußte, daß er mit der einen Hand, in der er ein Kreuz hielt, ihm die Stirne, mit der andern das Genick drückte, und daß er, indem er die Beschwörungsformel über den Patienten ansprach, den ganzen Körper desselben schüttelte. Nach der Angabe Einiger gab er bisweilen den Kranken auch Argeneien und mit dem Namen Jesu gezeichnete Ringe. Bei vielen seiner Heilveruche ließ er ein Protokoll durch gerichtlich beglaubigte Personen aufnehmen; aber trotzdem hat, was dabei Wahrheit, was Betrug gewesen, nicht entschieden werden können. Die Untersuchung ist nie zum Abschlusse gekommen.

Die Zeitgenossen schildern übrigens Gagner als einen Mann ohne tiefere Bildung, ohne reifes Urtheil, jedoch voll großer Einbildungskraft. Von den verschiedensten Gesichtspunkten aus wurde seine Sache zu ihrer Zeit angesehen und vielfach in Schriften von Freunden und Gegnern besprochen. Die Extreme berührten sich auch hier. Während der protestantische Pfarrer Joh. Kaspar Lavater in ihr die Wirkung einer solchen Glaubenskraft sah, fand der katholische Leibarzt des Kaisers Joseph II., Anton v. Haen, die Wirkung des Teufels darin. Die Wechselschriften finden sich angezeigt in der Allg. deutsch. Bibliothek. Bd. XXVII, S. 596 f. Bd. XXVIII, S. 277 f. Bd. XXXIII, S. 285 f. und Anb. 3. Bd. XXV—XXXVI, S. 2491 f. Vgl. im Uebrigen vorzugsweise: (Sterzinger) Die aufgedeckten Gagnerischen Wunderkuren aus authentischen Urkunden beleuchtet und durch Angenzeugen bewiesen. 1775. Semler's Sammlungen von Briefen und Aufsätzen über die Gagnerischen und Schröpferischen Geisterbeschwörungen. Halle 1776. Walch's Neueste Religionsgeschichte. Th. VI, S. 369 f. und Wolf's Geschichte der röm. Kirche. Th. I, S. 464 f. 2. Heft.

Gastfreiheit bei den Hebräern. Diese Tugend ward in Israel, wie im ganzen alten und neuen Orient, sehr hoch gehalten und im weitesten Umfange geübt; sie war um so nothwendiger, als es in jenen Ländern an Herbergen entweder gänzlich fehlte, oder, wo sie in spätern Zeiten vorhanden waren, dieselben wenigstens sehr mangelhaft waren und sind. Sobald daher ein Fremdling sich einem Nomadenzelte oder einer Stadt betrat, so wurde er in's Zelt oder Haus einzutreten geladen, denn als Schmach für die ganze Ortschaft galt es, wenn Einer im Freien übernachten mußte (Richt. 19, 15.), wie es als Zeichen schmutzigen Geizes angesehen wurde, einem Wanderer die Aufnahme zu verweigern (Hiob 31, 32.). Sofort wurde dem Gaste Wasser zum Fußwaschen gereicht, bei der morgenländischen Fußbekleidung mit bloßen Sandalen ein höchst nöthiges Geschäft, s. Lul. 7, 44. 1 Tim. 5, 10. Robinson, Paläst. III, S. 234. Je nach Stand und Vermögen des Wirthes und des Gastes wurde letzteren eine Mahlzeit vorgesetzt, während auch seine Reit- und Kaskthiere die erforderliche Nahrung und Streue erhielten, Gen. 18, 2 ff.; 19, 1 ff.; 24, 25. 31 ff. Exod. 2, 20. Richt. 6, 18 f.; 13, 15; 19, 20 f. Das Gastrecht ward durchaus heilig gehalten, und der Gast genoß den sichern Schutz seines Wirthes, Gen. 19, 5 ff. Richt. 19, 23. Jesaja 2, 1 f. Zur Zeit Jesu waren diese Verhältnisse noch ziemlich gleich; die Rabbinen erheben wiederholt den Werth der Hospitalität, sie verheißen ihr als Lohn das Paradies und setzen die Aufnahme eines Wanderers höher als eine Erscheinung der Schechinah zu haben, s. Wettstein und Schöttgen ad Matth. 25, 35., und auch die Essener machten die Gastfreundschaft ihren Angehörigen zur heil. Pflicht, Jos. B. J. 2, 8, 4. Dagegen war das Verhältniß gegenseitiger Gastlichkeit zwischen Juden und Samaritanern durch religiösen Haß gestört: nur im Nothfall und jedenfalls nicht geschenktweise nahmen die Juden

Nahrungsmittel von Samaritanern an, obwohl es keineswegs schlechthin verboten war, vgl. Joh. 4, 7 ff. und dazu Pightsoot; deßhalb vermieden sie auch möglichst die Reise durch Samaria, wie man von jeher ungern in Ortschaften übernachtete, die nicht von Stammesverwandten bewohnt waren, Richt. 19, 12.; sie machten, obschon die Galiläer und so auch Jesus (Luk. 17, 11. vgl. Pightf. ad Joh. 4, 4.) in der Regel durch Samaria zogen, öfter lieber den Umweg über Peräa, um von Galiläa nach Judäa zu gehen. Auch die Samaritaner ihrerseits wiesen namentlich festbesuchende Juden ungastlich ab, Luk. 9, 52 f., und beleidigten sie mitunter sogar thätlich, Jos. Antt. 20, 6, 1. vita s. 52.

Das Evangelium gebietet den Christen wiederholt und nachdrücklich die Uebung der Gastfreundschaft und lehrt uns in dem Fremdling vor unserer Thüre den Heiland selbst (Matth. 25, 35. 43; 10, 40 ff.) oder seine Engel (Hebr. 13, 2. vgl. Genes. R. 18. u. 19.) erkennen, s. Luk. 14, 13 f. Röm. 12, 13. 1 Petr. 4, 9; namentlich ist Gastfreiheit eine unerläßliche Eigenschaft für Gemeindevorsteher, Bischöfe und Wittwen (d. i. Presbyterinnen), s. 1 Tim. 3, 2; 5, 10. Tit. 1, 8. 3 Joh. 5 ff. Wirklich waren die Christen lange Zeit darin musterhaft (Apostelgesch. 16, 15; 17, 7; 21, 8. 16; 18, 26 f. u. a.), was selbst die Heiden anerkannten, wie unter andern auch aus der Darstellung des Spötters Pasion, de morte Peregr. c. 12 sq. hervorgeht. Die Gäste wurden zur Fortsetzung ihrer Reise ausgerüstet, mit dem Nothwendigen versehen und oft noch eine kleinere oder größere Strecke weit begleitet, s. Genes. 18, 16. 3 Joh. 6. Tit. 3, 13 f. Röm. 15, 24. 1 Kor. 16, 6. 11. Apostelgesch. 15, 3; 20, 28; 21, 5. (προπέμπειν). Es ist gewiß nur zu bedauern, daß diese schöne Tugend, eine spezielle Erweisung der christlichen Bruderkiebe, in unsern Tagen, wo freilich bei ganz veränderten socialen Verhältnissen, dieselbe theilweise auf andere Art geübt werden mußte, so wenig mehr angetroffen wird, so daß der reiche geistige Segen, den sie bringen kann, in dieser selbstsüchtigen und bequemen Zeit fast unbekannt geworden ist; s. Schleiermacher's Predigt über die christl. Gastfreundschaft in seinen „Predigten üb. d. christl. Hausstand“ Nr. 8. und Vinet, théol. pastorate p. 196 (Paris 1850).

Daß noch im heutigen Morgenlande, soweit dessen Sitten nicht durch europäische Touristen verderbt sind, besonders unter den Arabern, die Gastfreiheit im weitesten Maße, oft sogar auf eine für den Reisenden lästige Weise geübt wird, davon berichten beinahe Alle, die jene Gegenden besucht haben, um hier nur auf Volney, Reise (deutsche Uebers.) I. S. 314, Russell, Naturgesch. von Aleppo I. S. 328 ff., Burckhardt, Reise in Syrien, übers. v. Gesenius, I. S. 69, 331, 459; II. S. 651 ff. 739 und Robinson, Paläst. II. S. 331, 335, 603, 698; III. S. 187 — zu verweisen. Miketshi.

Gastmähler bei den Hebräern. Die einfachste Form eines Gastmahles finden wir wohl in der Patriarchenzeit, wo beim Besuche von Gästen „Abraham in die Hütte zu Sarah eilte und sprach: Hole eilends drei Maß Semmelmehl, knete und backe Kuchen. Er aber lief zu den Kindern und holte ein zart gut Kalb und gab es dem Knaben; der eilte und bereitete es zu. Und er trug auf Butter und Milch und von dem Kalbe, das er zubereitet hatte, und setzte es ihnen vor.“ 1 Mos. 18, 6—8.; und gleicher Weise machte Loth den bei ihm einkommenden Engeln „ein Mahl und auch ungesäuerte Kuchen.“ 1 Mos. 19, 3. Sonach ist also bei diesen einfachen Mahlen das Backen von Brodkuchen, und zwar der Eile wegen von ungesäuerten, so wie das Schlachten eines Thieres der Heerde (hier wie Luk. 15, 23. eines Kalbes, anderwärts eines Schafes, 2 Sam. 12, 4. Tob. 7, 9.) die Hauptsache, gerade wie es noch heutigen Tages bei den Beduinen der Fall ist; bei vorbereiteteren und für eine größere Anzahl von Gästen bestimmten Mahlen nimmt aber das Trinken einen fast noch höhern Rang ein, wie aus der Benennung des Gastmahles *חמץ*, potatio, und *חמץ חזק* ein Gastmahl veranstalten (wörtlich: ein Trinken machen), und aus Schilderungen wie 1 Sam. 25, 36. 2 Sam. 13, 28. Esth. 1, 7. 8. 1 Raff. 16, 16. Dan. 5, 1. Jes. 5, 12. 13. 22. Amos 6, 6. hinlänglich hervorgeht. Brod, Fleisch und Getränk werden auch 1 Sam. 25, 11. 2 Sam. 6, 19. 1 Chron. 16, 3. ausdrücklich als Hauptbestandtheil der Mahlzeit aufgeführt. Bei noch

größerer Ausdehnung und bei zunehmendem Luxus kamen dann natürlich weitere Thaten hinzu, so daß die Vorbereitungen zu einem solchen Gastmahle vielerlei Arbeit verursachten, 2 Makk. 2, 28.; und welche äußere Pracht bei königlichen Gastgelagen einfaltet wurde, bezeugt die Beschreibung in Esth. 1, 6. 7., woher auch 1 Sam. 25, 3. „ein Königsmahl“ als allgemeine Bezeichnung eines glänzenden Gastmahles erscheint. Bei solchen größeren Schmausereien genügte dann auch nicht ein einziger Tag, sondern sie dehnten sich über mehrere aus; so dauerte Simsons Hochzeitsschmaus sieben Tage, Richt. 14, 12. 17.; der des Tobias 14 Tage, Tob. 8, 19., und König Absalon gab seinen Großen ein Mahl „viele Tage lang, nämlich 180 Tage“ und dann noch sieben Tage dem Volke, Esth. 1, 3. 5. Die Tageszeit, an welcher Gastmähler gegeben wurden, richtet sich wohl nach der Gelegenheit, Abendmahlszeiten werden Tob. 8, 1. Joh. 12, 2. Mark. 12, 39. erwähnt, doch wird 2 Sam. 3, 35. das Mahl auch „da es noch hell Tag war“ gehalten. Was den Ort betrifft, so werden besondere Speisezimmer erwähnt 1 Sam. 9, 22. (מִסְכָּה) und Esth. 7, 8. (מִן הַמִּסְכָּה). Zu einem Gastmahle hat eine Einladung statt, Sprüche 9, 3. Tob. 8, 21. Matth. 22, 3 ff. Joh. 2, 2. Im Auf bei der Ankunft (Tob. 9, 8. Ps. 7, 45.), so wie das Fußwaschen (Ps. 7, 44) ist wohl kaum als etwas Wesentliches und den Gastmählern Eigenthümliches zu betrachten, wie Winer anzunehmen scheint, wohl aber die Rangordnung der Plätze, welche theils durch die Würde des Geladenen, Ps. 14, 8. Mark. 12, 39., theils durch das Alter, 1 Mos. 43, 33., theils durch die Ehre, die der Hauswirth dem Gaste erzeigen will, 1 Sam. 9, 22., theils durch das freundschaftliche Verhältniß zum Gastgeber, Joh. 13, 23. bestimmt wird. Die Anordnung lag mitunter dem ἀρχιπρωτοσ *archiprotos* ob, Joh. 2, 8. W. besondere Ehrenbezeugung gilt es auch, wenn einem Theilnehmer des Mahles ein besonders gutes Stüd, 1 Sam. 9, 5., oder eine mehrfache Portion, 1 Mos. 43, 34. vorgelegt wird. Zur Ertheuerung des Mahles dienen Musik und Gesang, Amos 6, 1. Jes. 5, 12. Ps. 69, 13. Sir. 32, 5—9., auch wurden die Gäste zur Erhöhung des Genusses wohl mit duftenden Oelen gesalbt, Ps. 7, 38. 46. Joh. 12, 3. Ps. 23, 5. Amos 6, 6. Weish. 2, 7.; die bei den Gastmählern der Griechen eine so große Rolle spielenden Kränze scheinen bei den Hebräern nicht unbekannt zu seyn, Weish. 2, 8. Joseph. Ant. XIX, 9, 1., doch ist es auch möglich und mir sogar wahrscheinlich, daß dies erst spätere Nachahmung griechischer Sitte ist. Nach der freieren Weise der Hebräer, der zu Folge die Frauen nicht in Harems abgesperit lebten, waren bei gewöhnlichen bürgerlichen Gastmählern Männer und Frauen gemischt, Ps. 12, 3., nur bei dem königlichen Gastgelage, Esth. 1, 9., speidten die Frauen abgesondert von den Männern. Ueber das Verhalten bei einem Gastmahle gibt Sir. 31, 12—32, 17. beachtenswerthe Einschriften. Die Veranlassung zur Veranstaltung eines Gastmahles gaben, wie überall auch zu allen Zeiten, theils der Besuch lieber Freunde und geehrter Gäste, 1 Mos. 18, 6—8. 19, 3. 2 Sam. 3, 20; 12, 4. 2 Kön. 6, 23. Tob. 7, 9. 1 Makk. 16, 15. Ps. 15, 23. Joh. 12, 2., theils Familienereignisse, wie Geburtstage, 1 Mos. 40, 20. Matth. 14, 5. (Mark. 6, 21.) Hes. 7, 5., nach manchen Auslegern auch Hieb 1, 4. Hochzeit, 1 Makk. 29, 22. Richt. 14, 10. Esth. 2, 18. Tob. 7, 17; 8, 1. Matth. 22, 2 ff. Joh. 2, 17. Entwöhnung der Kinder, 1 Mos. 21, 8., und auch wohl die Beschnitzung, obwohl dessen keine ausdrückliche Erwähnung in der Bibel geschieht; Reidenbegängnisse, 2 Sam. 3, 35. Jerem. 16, 7. Tob. 4, 18. Joseph. Bell. Jud. II, 1, 1.; theils häusliche Feste wie Haubebau, Sprüche 9, 1. 2., Schaffschur, 2 Sam. 13, 23. 1 Sam. 25, 2. 36., Einklese, Richt. 9, 27.; überhaupt freudige Ereignisse und frohe Botschaften, Esth. 8, 17. 9, 17., oder die Absicht Jemandem eine Ehre zu erweisen, Esth. 5, 8. Ps. 5, 2. (Matth. 9, 16.); doch geschieht dies mitunter nur zum Schein, um den Geladenen unsicherer zu betrügen, Sir. 13, 8. Andere Veranlassungen sind mehr allgemeiner und öffentlicher Art, wie Festtage, 5 Mos. 16, 10 ff. Tob. 2, 1., Opfer, 5 Mos. 12, 5—12. 17—19; 14, 22—29. 1 Sam. 9, 13. 22. 1 Kön. 1, 9; 3, 15. Jerp. 1, 7.; Weihen von Bändnissen u. s. w. 1 Mos. 26, 30; 31, 54. u. dgl. Eine besondere Art von Gast-

mählern waren die *καμαί* zur Zeit der Apostel, Röm. 13, 13. Gal. 5, 21. 1 Petr. 4, 3., eine von den Römern angenommene Sitte, bei welchen junge Leute sich zu Schmausereien bloß um des Essens und des geselligen Vergnügens willen versammelten, die dann leicht in Völlerei und Unfug aller Art ausarteten. — Vgl. *Buxtorf*, de convivii Ebraeorum, in *Ugolini Thes.* Vol. XXX. *Geier*, de vett. Ebr. ratione coenandi in *Biblioth. Lubec.* V. 1 sq. und besonders die Nachweisungen zur Vergleichung der Gebräuche bei andern Völkern des Alterthums und der neuern Zeit in *Winers* Artikel im *Dict. Realwörterb.* I. S. 391—393. Aufl. 2. Arnold.

Gathon, Ordensritter, s. Antoniusorden.

Gath, גַּת (Kelter) auch גַּת, *Thra* und *Thry* (Jos.), *Ἰθ* (LXX), *Ἰθθα* (Euseb.), der Name von vier verschiedenen Ortschaften in Palästina.

1) Die berühmteste derselben ist die Philisterstadt Gath (ohne Beisatz), eine von den fünf Hauptstädten (Jos. 13, 3. 1 Sam. 6, 17.) und Heimath des Riesen Goliath (1 Sam. 17, 4.); sie bekommt von Ahdod aus die eroberte Bundeslade und schafft sie nach Ekron (1 Sam. 5, 8—10.), wird unter Sammel von den Israeliten erobert (1 Sam. 7, 14., wo der Ausdruck גַּת־אֶרֶץ auf eine noch frühere und unbekannt gebliebene Eroberung und Entreißung hinweist), ist zur Zeit Sauls wieder die Residenz eines diesem feindlichen, also abgefallenen Philisterkönigs, des mit David befreundeten Achis (1 Sam. 21, 10—15; 27, 1—7.), wird von David später erobert (1 Chron. 18, 1.) und bleibt bei Israel unter Salomo (1 Kön. 2, 39. ist ohne Zweifel von Achis als von einem Vassallen Salomo's zu verstehen), unter Rehabeam (2 Chron. 11, 8.) und den folgenden Königen von Juda, bis es unter Joas von Jachaz erobert (2 Kön. 12, 17.), dessen Nachfolger Benhadad vom israelitischen König Joas wieder entriß (2 Kön. 13, 25.), eine kleine Zeit wieder in die Hand der Philister kommt, denen Ussia es eist wieder abnimmt und an das Reich Juda bringt, durch Niederreißung seiner Mauern aber es nun zu einem offenen Orte macht (2 Chron. 26, 6.), der keine Bedeutung mehr hat und also seinen philistäischen Einwohnern fortan ruhig überlassen werden kann (daraus scheint Amos 6, 2. und Mich. 1, 10. zu deuten). Die Lage dieses Gath erhellt zunächst im Allgemeinen aus 1 Sam. 5, 8—10., wemach es den beiden Philisterstädten Ahdod und Ekron benachbart gewesen seyn muß; daß es aber zwischen ihnen gelegen hätte, folgt keineswegs aus jener Stelle, da nicht die geographischen Verhältnisse, sondern die Berathung sämmtlicher Philisterfürsten den Ausschlag gegeben, wohin die Lade von Ahdod aus gebracht werden sollte; diese voreilige Folgerung, welcher noch Ewald (Jsr. Besch. II, 427.) das Wort redet, hat auch Raumer und Stülpnagel bei ihrer trefflichen Karte irregeleitet und Robinson veranlaßt, in jener Gegend, aber freilich ganz vergeblich, nach Spuren dieser Philisterstadt zu forschen. Man achte doch nur, was die nähere Bestimmung anlangt, auf die Angaben des Hieronymus, und man wird nicht im Zweifel bleiben können; dieser sagt (zu Mich. 1.): „Geth una est de quinque urbibus Palaestinae, vicina Judaeae confinio, et de Eleutheropoli euntibus Gazam hunc usque vicus vel maximus“, und (zu Jerem. 25.): „Geth vicina atque confinis est Azotho“; hiernach lag also Gath 1) der Grenze von Judäa besonders nahe, ebenso aber auch 2) Ahdod besonders nahe, also wohl zwischen diesen beiden mitten inne, wiewohl so, daß es auch Ekron noch benachbart war, wozu 3) stimmt, daß es nicht weit von Eleutheropolis lag, in der Nähe des Weges von hier nach Gaza. Die Wahrheit ist somit, daß wir die Philisterstadt Gath da zu suchen haben, wo Raumer und Stülpnagel Gath Rimmon verzeichnet haben, und daß Ewald Recht hat, wenn er (S. 785 f.) die Vermuthung ausspricht, daß die Philisterstadt und Gath Rimmon identisch seyen, nämlich da'sjenige Gathremmon, wovon Eusebius in seinem Onomaast. sagt, es sey „hunc vitta praegrandis in duodecimo milliario Diospoteos pergentibus ab ea Eleutheropolin.“ Der Beisatz des Eusebius (Rimmon) ist, wo alle alten Angaben also zusammentreffen, um so unerheblicher, als wir uns die Philisterstadt Gath, um deren Besitz so viel gestritten wurde, doch gewiß als eine besetzte „Festung“ (גַּת) denken dürfen und dieser Ausdruck so häufig von solchen

Punkten in Palästina gebraucht wird, ohne daß er deswegen zu dem Namen Gath von jeher hinzugefügt worden wäre.

2) Ein zweites Gath, welches auch im A. T. den Beisatz גֶּת führt, war nach Jos. 19, 45., eine Grenzstadt des Stammes Dan und nach Jos. 21, 24. zugleich Levitenstadt. Zu diesem Gath paßt denn auch die Bestimmung jenes zweiten Gath im Onomast., das Ensebius 1:99a nennt und zwischen Antipatris und Jamnia setzt (obwohl irthümlich für das in 1 Sam. 5. erwähnte hält); ebenso die Angabe des Dominikaners Brechart, der es (im 13. Jahrh.) als ein parvum casale, 4 franz. Meilen von Jaffa beschreibt, und die Angabe von Arvieux, der (Ende des 17. Jahrh.) ein Gath rechts auf dem Wege von Jaffa nach Ramla liegen ließ; so daß wir den Punkt erhalten, an welchem auf der Karte von Berghaus ein Gath, auf der Karte von Kummer und Stülpmagel das damit ohne Zweifel identische, nach Neh. 11, 3. nach dem Exil von Benjaminiten besetzte Githaim verzeichnet ist.

3) Ein drittes Gath, gleichfalls im A. T. schon mit dem Beisatz גֶּת , war nach Jos. 21, 25. eine Levitenstadt des Stammes Manasse (aber nicht in Ostmanasse, wie Kummer [in seinem Paläst. S. 190], der Ordnung der dortigen Aufzählung der Levitenstädte jureiter behauptet). Da die LXX in Jos. 21, 25. statt Gath-Kimmon בִּיאֵימֹן haben und in B. 24. schon ein Gath-Kimmon der Daniten genannt ist, wollten Winer (bibl. R.W.B. S. 394) und Welte (Kirchenlex. IV, 312.) das Gath-Kimmon in B. 25. für einen Schreibfehler ansehen, sie sind aber keineswegs dazu berechtigt und eher anzunehmen, daß die LXX schon den vermeintlichen Schreibfehler zu verbessern, eigenmächtig בִּיאֵימֹן setzten, da in dieser Gegend ungefähr (nach der Vergleichung mit der andern Manasse-schen Levitenstadt Thaanach zu schließen) jenes Gath-Kimmon zu suchen war.

4) Ein viertes Gath, mit dem Beisatz Ghepher (גֶּת גִּפְתִּי oder גֶּת גִּפְתִּי) hielt keine Schwierigkeiten in der Bestimmung. Es war nach Jos. 19, 13. eine Grenzstadt des Stammes Sebulon, nach 2 Kön. 14, 25. der Geburtsort des Propheten Jonas, und lag nach Angabe des Hieronymus (Prooemium in Jonam) 2 m. p. von Cephrois nach Tiberias zu; man zeigt das Grab des Jonas in einer Moschee. W. Preßel.

Gaudentinus, Bischof von Brigia, d. i. Brescia gegen das Ende des 4. Jahrhunderts. Ueber sein Vaterland, seine Geburtszeit und seine sonstigen Lebensverhältnisse fehlen uns alle Nachrichten. Nach dem Tod des Philastrinus wurde er durch die Aukunglichkeit des Volks zum Bischof in Brescia erhoben, nachdem er anfänglich diese Würde aus Bescheidenheit abgelehnt hatte. Obwohl er das Amt in noch jugendlichem Alter (ungefähr 387) antrat, lag er allen Pflichten seines hohen Berufs mit aller Treue und Eifer ob, er zeigte sich der Freundschaft eines Ambrosius werth. Im Jahr 406 n. Chr. nahm sich Gaudentinus aufs Eifrigste der Sache des vertriebenen Chrysostomus an, wie wir dieses aus einem von Diesem an Jenen gerichteten Brief (Aro. 184) ersehen. Um's Jahr 410 muß Gaudentinus noch am Leben gewesen seyn, da um diese Zeit Rufinus die Uebersetzung der Recognitionen des Clemens veranstaltet zu haben scheint, die er an Bischof Gaudentinus richtete. Das Jahr seines Todes läßt sich nicht sicher ermitteln; von Labbi und Ughilli wird es, wohl zu spät, auf 427 angesetzt. Die Gebeine des Bischofs ruhen in der Kirche des Evangelisten Johannes zu Brescia; im römischen Martyrologium steht sein Name auf den 25. Oktober eingetragen. Seinem Namen tragen zehn Festpredigten (Paschales decem sermones), denen Gaudentinus noch vier andere Predigten über evangelische Texte (von ihm *tractatus* genannt) und eine fünfte über das Märtyrertum der Massabäer beifügte. Dazu kommen noch mehrere andere, nach Inhalt und Form ähnliche Reden, darunter auch eine über das Leben und Wirken seines Vorgängers Philastrinus. Mit Unrecht hat man ihm die einer spätern Zeit angehörige Schrift: Rhythmus de Philastrio od. liber de singularitate Clericorum zugeschrieben. Ueber alle diese Schriften urtheilt Dupin in seiner Nouvelle Bibliothéque des auteurs ecclésiastiques T. III. p. 84 sehr geringschätzend. „Seine Reden,“ sagt er, „sind trocken, wenig belehrend und lassen das Herz ganz kalt; sie haben weder die Kraft, noch die

Bereitsamkeit, Schönheit und Bestimmtheit der griechischen Redner.“ Wenn auch zugegeben werden muß, daß dieselben eine Vergleichung mit den ähnlichen Reden der griechischen Kirche nicht aushalten, so wird dennoch jenes Urtheil zu hart seyn, wie insbesondere der neueste Herausgeber Galeardi in seinem Werk: *Veterum Brixiae Episcoporum*, S. Philastrii et S. Gaudentii opera (Brixiae 1738. Fol.) Gaudentius in Schutz zu nehmen bemüht war. Seine öfters in's Spielende fallende Anwenndung von Allegorien dürfte mit dem entarteten Geschmack seiner Zeit entschuldigt werden. Dagegen ist in seinen Reden aber der einfachere Styl und die schlichtere Darstellungsweise, die Klarheit und Verständlichkeit des Ausdrucks rühmend anzuerkennen. — Ein anderer Gaudentius, Märtyrer, wird von den römischen Antiquaren als der Erbauer oder Baumeister des Colosseums betrachtet. Vgl. Bähr in *Christlich-römische Theologie* S. 164 und in *Ersch und Gruber* (Art. Gaudentius.)

Dr. Pressel.

Gaulonitis, f. Palästina.

Gauzbert (Autbert), Apostel der Schweden, s. Ansgar und Schweden.

Gaza, *Ḡẖ*, eine der ältesten Städte Palästinas, 1 *Nos.* 10, 19. als Grenze der Kanaaniter angegeben, zuerst von dem Urvolke der Kanaaner, *Ḡẖ*, bewohnt, welche „bis Gaza wohnten,“ 5 *Nos.* 2, 23. und nach *Jos.* 13, 3. die ganze Gegend des späteren philistäischen Landes „vom Bache Aegyptens bis Ebron,“ jedenfalls also die fruchtbarste Ebene von Gaza inne hatten und von den einwandernden Philistern verdrängt wurden. Die Etymologie des Namens *Ḡẖ* ist semitisch, mag man denselben mit den meisten Erklärern als Feminin von *ḡ* „die Starke“ auffassen, oder mit *Hizig* (*Urgesch. der Philistäer* 5. 3—5.) an das Feminin von *ḡ*, Ziege, denken und den Namen von der Frau des Erbauers ableiten, was aber gegen jene Ableitung bei Weitem das Unwahrscheinlichere ist (s. dagegen *Stark*, *Gaza*. S. 46—48). Bei der Eroberung Kanaans durch die Israeliten heißt es, *Jos.* 10, 41., daß Josua die Könige des Landes schlug „von Kades Barnea bis Gaza“ und 11, 21., daß „keine Enatiter übrig blieben im Lande der Söhne Israel; nur zu Gaza, zu Gath und Asdod blieben sie übrig.“ Hieraus läßt sich mit ziemlicher Sicherheit folgern, daß diese Städte von Josua nicht erobert wurden, sondern in den Händen der Ureinwohner blieben, ja für die aus Hebron und dem Gebirge vertriebenen Enatim eine Zufluchtsstätte abgaben. Wenn dagegen *Jos.* 15, 47. Ebron, Asdod und Gaza mit ihren Töchtern und Dörfern bis an den Bach Aegyptens und das große Meer als zum Gebiete des Stammes Juda gehörig aufgeführt werden, so gilt dies nur von dem idealen Besitze, beweist aber gar nichts für eine wirkliche Besitznahme, und wenn *Richt.* 1, 18. gesagt ist, daß Juda Gaza, Asalon und Ebron und ihr Gebiet genommen habe, so gibt sich dies durch den Widerspruch mit dem folgenden Verse, in welchem berichtet wird, daß Juda das Gebirge in Besitz nahm, die Bewohner der Ebene aber nicht vertreiben konnte, weil sie eiserne Kriegswagen hatten, als Einschießel eines Ordners zu erkennen, welcher die sonst nicht erzählte und doch ideal angenommene Besetzung jener Küstenstädte hier begründen wollte (vgl. *Stark* a. a. O. S. 129). In diese Zeit der israelitischen Eroberung des gelobten Landes fällt aber wahrscheinlich die Besitznahme der Küstengegend durch die Philister (s. diesen Art.), und Gaza tritt von nun an als eine der fünf Hauptstädte derselben bedeutend hervor. Durch die verheerenden Nomadenzüge der Midianiter zur Zeit Gideons scheint auch Gaza's Gebiet gelitten zu haben, *Richt.* 6, 4. In Gaza verrichtete Simson eine seiner Heldenthaten, *Richt.* 16, 1—3., und hierher wurde er nach dem Verrathe der Delila gefangen geführt und fand in Dagon's Tempel sein Ende, *R.* 16, 21—31. David machte zwar der Herrschaft der Philister über Israel ein Ende und brachte sie in ein gewisses Abhängigkeitsverhältniß, 2 *Sam.* 8, 1. *Sir.* 47, 8., ja er eroberte sogar Gath, 1 *Chron.* 18, 1.; an eine eigentliche Unterwerfung ist aber nicht zu denken und Gaza mit den drei übrigen Hauptstädten blieb selbstständig und unabhängig. Ein ähnliches Verhältniß scheint unter Salomo fortbestanden zu haben, 1 *Kön.* 5, 1. 4. 1 *Chron.* 9, 26. Nach der Theilung des Reiches traten die Philister wieder vollkommen selbstständig auf, und es mögen auch wieder die

alten Feindseligkeiten zwischen ihnen und Israel ausgebrochen seyn, wenigstens verstanden die Propheten mehrfach Gaza's Untergang: Amos 1, 6. 7. Jerem. 2, 4. Zachar. 9, 5. Jerem. 25, 20; 47, 1 ff. Historisch wird eine Unterwerfung der Philister und Gaza's durch Hiskia im ersten Jahre seiner Regierung, also bald nach 728 v. Chr., berichtet, 2 Kön. 18, 8. Joseph. Ant. V, 2, 4. Zur Zeit des Jeremia wurde Gaza (nach R. 47, 1.) von einem Pharao erobert, und zwar ist dieser nach der allgemeinen Annahme Pharao Necho, womit die Notiz bei Herodot II, 159., daß Necho nach der Schlacht bei Megdolos »die große syrische Stadt Rabytis« erobert habe, übereinstimmt, wenn eben Rabytis mit Gaza identisch ist, wie nach den neueren scharfsinnigen Untersuchungen von Hitzig (Do Cadyti urbe Herodotea dissert. Götting. 1829) und Stark (Gaza S. 218 ff.) wohl als feststehend angenommen werden kann. Doch blieb diese Eroberung keine dauernde; bald folgte die Niederlage Necho's bei Karbemis und damit der Verlust aller Eroberungen der Pharaonen in Asien (2 Kön. 24, 7.); auf die Eroberung Gazas, Ascalens, Ekron's und Asdods durch Nebuchadnezzar bezieht sich Jerem. 25, 20. Nach dem Untergange Babels gehörte Gaza nach der entscheidenden Schlacht bei Pelusium (525 v. Chr.) zum Verbands des persischen Reiches, bis Alexander der Große sie nach zweimonatlicher Belagerung zu Ende November 322 v. Chr. eroberte und zerstörte, s. Droysen, Leben Alexanders. S. 322. Stark, Gaza. S. 237—244. In die verödete Stadt wurden dann von den *περίοικοι*, d. h. den Landbewohnern, wahrscheinlich aus den kleinern Städten und Ortschaften (die »Töchter Gazas« in der Bibel. Jos. 15, 47.), aus den offenen Dörfern und auch aus den benachbarten Städten, die keinen Widerstand geleistet hatten, Bürger in Gaza aufgenommen und so ein neues Gemeinwesen gegründet, in welchem, wie in Tyrus, eine macedonische Besatzung einen hellenischen Stod der Bevölkerung bildete, von welchem die spätere gänzliche Hellenisirung ausging. Nach Alexanders Tode fiel bei der ersten Theilung des Reiches unter Perdikkas Gaza mit ganz Syrien dem Laomedon aus Mitilene zu; bald aber nahm es Ptolemäus diesem weg und legte eine Besatzung hinein. Von hier an gehört Gaza abwechselnd den Ptolemäern und Seleuciden an (über das Einzelne verweisen wir auf die ausführliche Darstellung bei Stark S. 349—406), bis durch die Belagerung und Eroberung Gazas im J. 200 durch Antiochus III. den Großen Stadt und Land als dauernder Besitz in die Hände der syrischen Könige kam. In den Kämpfen der Makkabäerzeit erscheint Gaza zuerst, weil es treu zu Demetrios hielt, von Jonathan belagert und sein Gebiet verheert; es wird auf Bitten der Gazäer ein Friede geschlossen und die Söhne der Obersten (*ἄρχοντες*) werden nach Jerusalem als Geiseln geführt, 1 Makk. 11, 60 f. Joseph. Ant. XIII, 5, 5. Daß die darauf 1 Makk. 13, 41 erwähnte Belagerung Gazas durch Simon Makkabäus nne durch falsche Lockart für die von Gazara stehl, hat Stark S. 494 f. unwiderleglich nachgewiesen. (Der Verwechselung von Gazara mit Gaza macht sich auch Winer, Realwrb. I. S. 394. 2. Ansg. schuldig, wenn er 1 Makk. 9, 52; 14, 7; 15, 28; 16, 1., wo von Gazara die Rede ist, auf Gaza bezieht.) Weiter hin belagert Alexander Jannäus Gaza ein Jahr lang, erobert die Stadt, brennt sie nieder und zerstört sie von Grund aus, Joseph. Ant. XIII, 13, 3. B. J. I, 4, 2. Die Stadt blieb öde (*ἔρημος*), bis sie von Prokonsul Gabinius im J. 58 v. Chr. neu gegründet wurde, Joseph. Ant. XIV, 5, 3., nachdem sie 4 Jahre vorher schon von Pompejus das Privilegium einer freien (*ἀνεξέφερα*) Stadt erhalten hatte, Jos. Ant. XIV, 4, 4. B. J. I, 7, 7., weshalb die Gazäer späterhin auf ihren Münzen auch von da an ihre Ära datiren (s. Stark S. 514). Diese neue Stadt (*ἡ νέα Γάζα*) wurde etwas südlich von den Ruinen der alten (*ἡ παλαιὰ*) angelegt, deren Trümmer immer mehr und mehr zerfielen, so daß sich zu Hieronymus Zeit kaum noch Spuren der Grundmauern voranden. Auf diese *ἔρημος Γάζα* bezieht sich, wie Stark S. 510 ff. wahrscheinlich gemacht hat, auch der Ausdruck Apostelgeis. 8, 26.: *αὐτῇ ἐστὶν ἔρημος*, während Andere, wie Robinsen, Paläst. II. S. 747 und v. Raumer, Beiträge zur bibl. Geogr. S. 78 ff. Palästina. Neueste Aufl. S. 173—176. Winer, Realwrb. I. S. 395, ihn auf den Weg (*ὁδός*) beziehen. Gaza wurde mit den andern von Pompejus

und Gabinus zur Autonomie erhobenen Städten der römischen Provinz Syria zugetheilt. So schenkte es dann Octavian Herodes dem Großen, Joseph. Ant. XVII, 11, 4. B. J. II, 6, 3. Beim Ausbruche des großen jüdischen Krieges nach dem Blutbade in Cäsarea wurde Gaza von den Juden überfallen und niedergebrannt, Joseph. B. J. II, 18, 1. 2.; daß dies aber keine völlige Zerstörung sey, geht schon daraus hervor, daß Gaza bei dem Marsche des Titus aus Aegypten gegen Jerusalem als fünfte Station genannt wird, Joseph. B. J. IV, 11, 5. Unter den römischen Kaisern hoben sich die philistäischen Städte und besonders Gaza als Vermittlerin des indischen und ostarabischen Handels immer mehr und mehr, vorzüglich durch die Gunstbezeugungen Hadrians im Jahr 129 n. Chr., er einen eigenen Sklavenmarkt, verbunden mit einer regelmäßigen Festfeier (πανάγυρις Ἀσπυρί) dort einrichtete, sowie durch diejenigen der Antonine, s. Stark S. 550 f., so daß Gaza im 4. Jahrh. von Ammianus und Marcellinus XIV, 8. unter den egregiae civitates Palästinas aufgeführt, von Hieronymus (Onom. s. v. Gaza) usque hodie insignis civitas, und von Antonius Martyr (Itin. c. 33.) am Ende des 6. Jahrhunderts civitas splendida, deliciosa genannt wird. Ueber die Gründung einer Gemeinde berichtet die pätere Tradition (Chron. Pasch. II. p. 129), daß Philemon, von welchem Paulus schrieb, er erste Bischof von Gaza gewesen sey. Historisch sicher wird zuerst in der diokletianischen Christenverfolgung ein Bischof von Gaza, Silvanus (stirbt 285 n. Chr. den Märtyrertod), genannt (Euseb. Hist. Eccl. VIII, 22. 25.), und auch auf dem Nicänischen Concil erscheint ein solcher, deren überhaupt bis zum Jahre 536 in den Concilienlisten aufgeführt werden. S. Reland, Palästina. Wenige Jahre darauf wird von Constantin in eigener Bischofsstift im Hafenorte von Gaza gegründet (Sozom. Hist. Eccl. V, 3.), er sich fortwährend selbstständig neben dem von Gaza erhält. Dieser Hafenort wird zuerst von Strabo XVI, S. 759 erwähnt; nach diesem lag er 7 Stadien, nach Arrian 10 Stadien von Gaza entfernt; der Name desselben Majumaß (Μαίωμα das nach Jantremère Sultans Maulouks. II. p. 229. Rovers Phönizien II, 2. S. 178 ägyptisch, nach Hübner, Urgeschichte. S. 62. arabischen Ursprungs ist. Vgl. Ritter, Erdkunde. XVI, 1. S. 60 f.) wurde von Constantin, der dem Orte auch ein eigenes Stadtrecht gab, nach dem Namen seines Sohnes in Constantia verwandelt; seit Kaiser Julian verlor der Ort seine politische Selbstständigkeit wieder, s. Ritter a. a. O. S. 62. n. der Nähe von Gaza gründete Hilarion die erste Einsiedelei, und von hier aus verbreiteten sich das Mönchswesen und die Klostergründungen über ganz Palästina, Hieron. t. Hilarion. Ep. 56. Sozom. Hist. Eccl. III, 13. Dem Christenthum gegenüber erhielt aber gerade in Gaza das Heidenthum mit besonderer Zähigkeit mächtig, und unter Julian waren die Bewohner von Gaza besonders eifrig in der Verfolgung der Christen. Erst unter dem Kaiser Arkadius erhielt das Christenthum den vollständigen Sieg, als Kaiserin Eudoxia i. J. 401 den Bischof Porphyrius ermächtigte, das Mararian, den Tempel des Maraas, der Hauptgöttheit von Gaza, zu zerstören und an seiner Statt eine achtvolle christliche Kirche auf ihre Kosten zu erbauen. So blieb die Stadt christlich, als sie von den Muhammedanern im J. 13 d. H. (634 Chr.) von 'Amr ben el-'As erobert wurde und bei ihnen bald eine gewisse Berühmtheit durch die Annahme erhielt, daß Muhammeds Uroßvater, Haskem ben 'Abd Monäs dorthin seinen Handel getrieben und dort auch begraben seyn soll, s. d'Herbelot, Bibl. Orient. unt. d. W. Gazza und arabischen Geographen. Im Jahre 672 ward die Stadt durch ein Erdbeben zerstört. In den vielen den Kreuzzügen vorausgehenden Kriegen zwischen den muhammedanischen Herrschern scheint sie stark gelitten zu haben, denn die Kreuzfahrer fanden sie öd und die Ruinen über die Anhöhe und die anliegende Ebene ausgebreitet. Sie richteten hier im Jahr 1152 unter König Balduin III. eine Festung, die den Templern als Lehen ertheilt und von diesen mit Tapferkeit gegen feindliche Angriffe behauptet wurde (Willen, Gesch. d. Kreuzzüge III, 2. S. 10). Aber schon im J. 1170 wurde die Stadt und Burg von Saladin niedergebrannt (Ibn el Aibir Chron. Vol. XI. ed. Tornberg. p. 240. Willen a. a. O. S. 133); späterhin erleiden die Kreuzfahrer in der Nähe

von Gaza zwei Niederlagen im J. 1239 und 1244 (Wilken VI. S. 580 ff. 641 ff.). Von nun an ist die Stadt in der Geschichte ohne Bedeutung. Eine Periode der Blüthe hatte die Stadt in der Mitte des 17. Jahrhunderts, wo sie die Hauptstadt von Palästina und Residenz eines von der ottomanischen Pforte ziemlich unabhängigen Paschas war, dessen Herrschaft sich über 160 Ortschaften ausbreitete. In neuester Zeit war sie bei Robinsons Besuch 1838 Sitz eines Gouverneur oder Scheichs, dessen Gewalt über Joppen durch die peträische Halbinsel bis zum Wadi Musa reichte. Die jetzige Stadt liegt eine Stunde vom Meere entfernt, unter $31^{\circ} 27' 20''$ N. B. und $30^{\circ} 25' 56''$ L. v. Paris auf einer niedrigen runden Anhöhe von beträchtlicher Ausdehnung, nicht mehr als 50 oder 60 Fuß über die umliegende Ebene terrassenartig hervorragend. Diese Anhöhe kann als der Kern der Stadt angesehen werden, obgleich jetzt nur die südliche Hälfte in Häusern bedeckt ist; der größere Theil der Stadt liegt unten nördlich und östlich über die Ebene in einer Art von Vorstädten ausgebreitet. Die Häuser auf der Höhe sind von Stein, die der Vorstädte dagegen ganz aus Lehm oder ungebrannten Backsteinen gebaut. Die heutige Stadt hat keine Thore und gleicht einem offenen Dorfe, doch zeigt man am Fuße der Anhöhe die Stelle der frühern Thore, deren eines von der S. L. Seite als Thor seyn soll, dessen Thüren und Riegel von Simson fortgetragen wurden, und nicht dabei ist ihm zu Ehren ein Metan erbaut, welcher nach der Meinung der Muhammedaner auch sein Grab ist. Alle Spuren der alten Mauern und Befestigungen sind nach Robinson verschwunden, doch glaubte Kinnear (Cairo, Petra and Damascus in 1839. Lond. 1841. p. 209) dergleichen noch nachweisen zu können; andere Spuren des Alterthums finden sich in antiken Architekturstücken, die zum Neubau der 7 Moscheen und einzelner Häuser verwendet sind. Um die Stadt in Süden und Norden sind zahlreiche, von Kaktushecken eingezäunte Gärten, deren Boden äußerst fruchtbar und ergiebig ist. Die Angaben über die Bevölkerung sind verschieden; nach Robinson beträgt die Einwohnerzahl e. 15000 Seelen, womit Dr. Barth's neueste Angabe (bei Ritter S. 50) stimmt, wozu nach in Gaza 4000 steuerpflichtige Muhammedaner und 100 Christen in 57 dort ansässigen Familien auf eine Gesamtbevölkerung von 15—16,000 Seelen führen. Die Einwohner leben theils vom Handel, dessen Blüthe durch die Stellung Gaza's als Durchgangsort der Karawanen zwischen Syrien, Palästina, dem peträischen Arabien und Aegypten bedingt ist, theils von Fabrikaten, besonders von Baumwollenzugzeugen und Seifenarten, theils von Garten- und Ackerbau.

Ausführlicheres über Gaza s. in: Kelland, Paläst. S. 787—800. Rosenmüller. Bibl. Alterthumsk. II, 1. S. 384—390. Histoire des Sultans Mamelouks de l'Egypte écrite en Arabe par Taki-Eddin Ahmed-Makrizi, traduite en français etc. par Quatremere Paris 1837. Tom. I. Append. p. 228—239. Robinson, Palästina II. S. 634—648. Ritter, Erdkunde XVI, 1. S. 45—64. Für die alte Geschichte bis zur Eroberung durch die Muhammedaner vor allen Stark, Forschungen zur Gesch. u. Alterthumskunde des hellenistischen Orients. Gaza u. die philistäische Küste, eine Monographie. Jena 1852. Eine schöne Ansicht von Gaza findet sich in David Robert's Vues et Monuments de la Sainte Terre. Bruxelles 1845. fol. Lavr. VIII. nr. 45.

Arasch.

Gazelle. Gazelle, ein aus dem Arab. stammendes Wort **غزال**, das dem hebräischen **צב**, weiblich **צבה** entspricht und von Luther stets durch Reh übersetzt wird, in dessen Geschlecht die Gazelle gehört, obgleich sie mit dem Reh nicht zusammenfällt. Auch der Araber hat den hebräischen Namen **ظبي**. Er bezeichnet ihm aber das männliche und besonders erwachsene Thier, während Gazelle für das junge Thier, bis es die Hörner wachsen, gebraucht wird. Die Siebzig und R. L. Ap. 9, 39. übersetzt durch **δορυκα**. Bei Linne Antilope. Es ist eine zwischen dem Hirsch- und Ziegenfischlecht mitten inne stehende Thiergattung, von welcher es verschiedene Arten gibt. Die in Syrien und Arabien am häufigsten vorkommende Gazelle (Antilope dorcas) wird 5 Fuß hoch und etwa 16 Zoll lang, hat braunrothen Rücken und weißen Leib, schwarz

Hörner, die sie beim Fliehen auf die Schultern zurückbeugt, 6 Zoll lange Ohren und einen etwa zu 8 Zoll langen Schwanz, an jedem Knie einen kleinen Haarbüsch und schöne, feurige, schwarze Augen. Sie kann 2–3 Ellen hoch springen und äußerst schnell laufen, weshalb sie als Bild des angenehmen Behenden, 2 Sam. 2, 18. 1 Chr. 12, 8., flüchtig Gewandten, Spr. 6, 5., und scheu Entfliehenden, Jes. 13, 14., gewählt wird. Sie ist den Mesopotamiern namentlich das Bild weiblicher Anmuth und Lieblichkeit, Job. 2, 7. 9. 17; 3, 5; 4, 5., weshalb auch zum Frauennamen geradezu gestempelt, 2 Kön. 12, 2. 2 Chron. 24, 1. Apg. 9, 36. Luther hat das Wort גִּבְיָה, welches die weibliche Gense bezeichnet, Spr. 5, 19., ebenfalls durch Rehe übersetzt, und allerdings gehört diese zu der gleichen Thiergattung, wie auch der aschfarbige גִּבְיָה, 5 Mos. 14, 5., welchen Luther durch Zendler übersetzt. Das Thier gehörte zu den reinen und zum Essen erlaubten, und sein wohlgeschmeckendes Fleisch mußte regelmäßig auf Salomo's Thron erscheinen, 1 Kön. 4, 23.

Wahinger.

Geba oder Gaba, גָּבָא (Höhe), LXX Γαβα, Jos. Γαβα, Stadt im Stamm Benjamin (Jos. 18, 24.), an die Leviten abgetreten (Jos. 21, 17.); von Geba bis Gazer hin schlug David die Philister (2 Sam. 5, 25.)^{*)}; an Geba vorüber zog das Heer der Assyrer von Ai und Michmas her bis vor Jerusalem (Jes. 10, 29.); König Assa von Juda ließ Geba und Mizpa zusammen von den nach Baesa's Plan zur Befestigung von Rama bestimmten Werkstätten besetzen (1 Kön. 15, 22.); Geba galt fortan als östliche Grenzstadt des Reiches Juda (2 Kön. 23, 8.); bei der Zählung der aus der babylonischen Gefangenschaft Zurückgekehrten werden die Bürger von Geba mit denen von Rama zusammengerechnet (Esra 2, 26. Nehem. 7, 30.). Geba ist wohl zu unterscheiden von den verschiedenen Gibeas, von Gebim und von Gibeon; es ist weder in der etymologischen Verwandtschaft (wie wir ja im Deutschen zahlreich genug gleicherweise haben), noch in der geographischen Nähe (wie im Deutschen auch sich dabei findet), noch in dem Schwanken in der Benennung bei Eusebius (siehe den Artikel Gibeas), ein gültiger Grund zu erkennen, daß auch im Texte des A. Testaments hierin ein solches Schwanken zu vermuthen und Geba mit jenen andern Ortschaften hin und wieder zu erwechseln wäre. Geba ist nach obigen Stellen dicht bei Rama, an der Straße von Ai und Michmas nach Jerusalem, etwa eine deutsche Meile nordöstlich von Gibeas Saul zu suchen, wo auf der Raumer-Stälpnagelschen Karte irrthümlich Gibeas, in der neuen Költerschen Karte aber richtig Geba angegeben ist. Bei den heutigen Arabern wird im Unterschied von El Djab (Gibeon) und von Tell el Jul (Gibeas Saul) unser Geba Djeba genannt (s. Robinson).

H. Preßel.

Gebal, der Name 1) einer Völkerschaft in Arabia Petraea (nach Ps. 83, 6. גִּבְלִים) und 2) einer phönizischen Seestadt (nach Ezech. 27, 9. גִּבְלִים). Letztere war ausgezeichnet durch ihre Zimmerleute, wie denn schon Salomo sie vorzüglich beim Tempelbau in seine Dienste nahm (1 Kön. 5, 32.) und die reichen Kaufleute in Tyrus sie ihre Schiffe zimmern ließen (Ezech. 27, 9.). Die Stadt scheint schon sehr frühe ein bedeutendes Gebiet gehabt zu haben (Joh. 13, 5.), das nach Gottes Willen von den Israeliten noch hätte erobert werden sollen. Nach diesen Angaben können wir das alte Gebal nicht in dem in der Nachbarschaft von Boadicea befindlichen جَبَلَة (Abulf. Syr. p. 109. 59.), sondern nur in dem bekannten Byblos wiedererkennen, das Sitz eines Adonis cultus (Strabo 16, 755.) war, unweit des mittelländischen Meeres auf einer Anhöhe, 24 Meilen von Byblos östlich Sidon und dem Vorgebirge Γεῶ πρόσωπον (Plin. 5, 17. Mel. 1, 12. Eustath. 1 Dion. perieg. 912.), nach Ptolem. (5, 15. 4.) 67° 40' und 33° 56' lag und bei den Arabern noch jetzt جَبَلَة, جَبَل (vgl. Abulfed. tab. Syr. p. 94., daher Zephelér bei Jacobi) genannt wird.

^{*)} Daß in 1 Chron. 14, 16. gesagt wird: „von Gibeon bis Gazer hin“, beweist keine Verlesung des Namensortes, doch ist es ein Schreibfehler, wie Biner sagt, da Gibeon nur 1 1/2 Stunden von Geba lag und der Streit zwischen Geba und Gibeon sich entsponnen haben mochte.

Die Völkerschaft Gebal kommt unter diesem Namen in der genannten Palmfelde vor als Aüirter der Edomiter und Israeliter, Moabiter und Hagariter, Ammoniter und Amalekiter, Philister und Tyrus und Assur wider das Volk Gottes, ebenso wie Joseph. Antt. 9, 9. 1. die *I'abalrai* neben den Amalekitem und Idumäern genannt werden. Vergleichen wir dazu 2 Kön. 14, 7. 2 Chron. 25, 11., so sehen wir schon daraus, daß die Gebaliter neben oder unter den Edomitern gewohnt haben müssen, jedoch nicht als eine und dieselbe Völkerschaft. Dazu stimmen vor Allem unsere Nachrichten über Oren und Seir in 1 Mos. 36, 20. 23. 29., wo zwar kein Stamm Gebal genannt ist, wohl aber ein Sohn des Seir, Namens Sobal (סבאל), und ein Sohn dieses Sobal, Namens Ebal (עבאל). Ein Syria Sobal wird daher auch Judith 3, 1. nach dem Text der Vulgata und der luther. Uebersetzung neben Syrien, Mesopotamien, Ophien und Ellicien erwähnt; in den Geschichtschreibern der Kreuzfahrer kommt derselbe Name öfters vor als von einer im Süden von Palästina gelegenen, einen Theil von Arabia Petraea ausmachenden Landschaft, ja als von einer besetzten Stadt Ebal (s. Guilielm. Tyr. p. 181. 812. 834.). Die Kinder des Horiten Seir aber waren die Ureinwohner des Landes Edom gewesen und von den Edomitern besiegt, wiewohl nicht ganz verdrängt worden, gleichwie die Cananiter von Israel (1 Mos. 12, 6; 36, 25. 5 Mos. 2, 12.). Besiegt und Sieger wohnten nun unter oder doch nebeneinander; hielten auch oft gegen Auswärtige zusammen, wenn sie auch lange immer wieder sich gegenübertreten, verschmelzen endlich dann doch sowohl thatsächlich als dem Namen nach, so daß Edom und Seir nicht nur, sondern auch, *pars pro toto*, Gebal dafür als gleichbedeutend häufig gebraucht wird. Josephus nennt einen idumäischen Distrikt *I'abalrai*, Eusebius (im Onom. unter *Idumaea*) *I'abalrai* (vgl. auch Steph. Byz. p. 253. 265); Euseb. beschränkt zunächst den Namen auf die Umgegend von Petra, wie auch heutzutage noch dort ein Distrikt, der durch das Thal El Ahsa von dem Distrikt Kerak getrennt wird, D'ebal جبال genannt wird (Seetzen XVIII. 390. Burckh. R. II. 674. 678 und dazu Gesen. Ann. S. 1066. Robinson III. 103 f. 806 f.); indeß scheint doch schon bei Euseb. Gebalene für Idumäa überhaupt gesetzt zu werden (vgl. Reland S. 84.); das Targ. Jonath. substituirt daher für עבאל immer עבד, עבד (vgl. 1 Mos. 14, 6; 33, 16; 36, 8. 4 Mos. 24, 18. 5 Mos. 1, 2; 2, 1. a.), eben so das Targ. hieros. und Targ. Chron., endlich auch die samarit. Uebersetzung (5 Mos. 1, 2; 2, 1; 33, 2. 1 Mos. 32, 3; 33, 14. 16; 36, 8. 9.).

W. Fessel.

Gebet, im Allgemeinen: Das Gebet ist das wesentliche Ereigniß und das sichere Zeugniß, der Heerd und Brennpunkt alles religiös-geistlichen Lebens, also jeder Religion als solcher eigen, so lange sie irgend Religion ist. Denn »wenn ich Religion suche, so muß ich etwas suchen, das über mir und nicht unter mir ist« (*Beecher Stowe in Uncle Tom's Cabin*), und jede Religion hat das Streben, mit dem geahnten, geglaubten oder gewußten höheren Wesen sich in Gemeinschaft und Verbindung zu wissen, wiewohl ihr zugleich das Bewußtseyn einer Störung dieser Gemeinschaft zu Grunde liegt, welches insbesondere durch widrige Erfahrungen des Weltbewußtseyns noch vertieft seyn kann. Hiernach gestaltet sich schon das Gebet nach seinen Hauptarten, der Bitte um Herstellung und Bethätigung der Gemeinschaft durch göttlichen Trost und göttliche Hülfe, und des Dankes für Erfahrungen solcher Heilsgemeinschaft, sey es in einzelnen besonderen Fällen, sey's im Ganzen des Lebens und der Weltordnung (Lobgebet). Da aber jede Religion zugleich ein Ausdruck eines Gemeinschaftsbewußtseyns ist, so gesellt sich zu diesen als weitere Grundart des Gebets, sey's in Bitte, sey's in Dank, die Fürbitte. Alle diese sind der natürliche Ausdruck jeder Religion: nur der Atheist kann nicht beten, denn er hat kein höheres Wesen, und der Pantheist in der modernen Weise, der sich selbst als einen Theil der Gottheit, wo nicht als den Gott anbetet. Solcher Ausdruck der Religion setzt aber voraus, daß das höhere Wesen, zu dem sich der Geist in Beziehung weiß, einerseits nicht unnahbar hoch sey, andererseits ein lebendiges und geistiges, kein todtel Schicksal, keine Weltseele, ein Ich, zu dem der Mensch, bei allem Gefühle seiner Abhängigkeit und seines Abstandes, 1 Mos. 18, 27., Du sagen kann: was in höchster Weis-

das Christenthum mit dem Bewußtseyn, zu „unserem Vater“ zu beten, der Menschheit gebracht hat. So ist das Gebet ein Gespräch des Herzens mit Gott, Jes. 19, 15. Röm. 8, 26. — Dies ist nun aber weiter in's Auge zu fassen nach zwei Seiten. 1) Das Herz muß beim Beten seyn, das Herz, das überhaupt allezeit auf Gott gerichtet seyn soll, „immer in Gedanken mit ihm umgehen, das größte Verlangen nach ihm tragen, das größte Wohlgefallen an ihm haben.“ Solche Gebetsstimmung muß der Grundton des christlichen Lebens seyn, der durchklingt, auch wenn er nicht ausdrücklich ausgesprochen wird. Das ist das Anhalten am Gebet, Col. 4, 2., das Beten ohne Unterlaß, 1 Theß. 5, 17., das den Menschen auch mitten in die Gesellschaft, selbst der Freude begleitet, Phil. 4, 4., das im Gedanken lebt, der freilich im eminenten Sinne Jesu allein zulam, Joh. 8, 16. 29., „ich bin nicht allein, sondern ich und der Vater, der mich gesandt hat“, das auch im thätigen Leben des irdischen Berufs den Menschen in der rechten Fassung und in der Verbindung mit Gott erhält, 1 Kor. 10, 31. Wenn somit der Christ im Herzen allezeit beten soll, auch unter der Arbeit, so ist damit doch nicht ausgeschlossen, 2) daß er bete mit Mund und Hand zu bestimmten Zeiten, Matth. 12, 34. Das ist dann erst das Gebet im eigentlichen und engeren Sinne des Wortes, und es ist noth, sich und Andere schon von Kind auf zu gewöhnen, daß dieses Gebet seine bestimmte Zeit haben müsse, wie in gesunder Zucht auch Essen, Trinken, Schlafen seine bestimmte Zeit hat, daß dadurch der Mensch auch äußerlich an seine Pflicht zu beten gewohnt wird, und nicht eine „Geistlichkeit der Engel“, Col. 2, 18., Platz greife, die in falschem Spiritualismus unter dem Vorwande, immer zu beten, gar nie zur eigentlichen Sammlung des Herzens vor Gott kommt: was der Sonntag für die Woche, das sind die bestimmten Gebetszeiten, die sich durch die Natur darbieten, beim Aufstehen, Essen, Schlafengehen, für den einzelnen Werktag. Indes wird die Gewöhnung an solches Gebet bei den Kindern und bei sich selbst mit großem Unrecht und noch größerem Schaden gar zu häufig bloß unter den Gesichtspunkt der Pflicht gestellt, wodurch das Leben an die mohamedanischen Minaretrufe und die katholischen Hören erinnert: der Hauptgesichtspunkt für den Christen ist vielmehr im Sinne Christi der, daß er das Recht, das köstliche Recht hat, zu beten, ein Vorrecht, dem Gläubigen von Christo selbst eingeräumt, Joh. 16, 26. 27., da er sich getröstet darf, daß der Vater von selbst, ohne von irgend einer Mittelperson, Christum selbst nicht ausgenommen, besonders angegangen zu werden, ihn lieb hat, daß der Geist Gottes ihn vertritt, Röm. 8, 26., auch da, wo er zu rechtem Gebete, sey's aus Mangel an Bildung, sey's in Folge körperlicher oder geistlicher Bebrängniß, nicht geschickt ist, daß er selbst der Priester seyn darf, der in solchem Geiste freien Zutritt bei dem Vater hat, Eph. 2, 18., und Alles, „was von außen und von innen stündlich seine Seele brüdt“, auf ihn werfen darf, 1 Petr. 5, 7. — Für solche Art des Lebens erheben sich aber nun die Fragen: a) Was soll man beten? Hierfür ist einfach das Vaterunser Mustergebet, das Alles enthält, sowohl Bitten „um Gebung des Guten, als um Abwendung des Bösen, sowohl im Leiblichen, als im Geistlichen“; ein Mustergebet aber soll und will es nicht bloß in dem Sinne seyn, daß wir uns seiner durch den Mund des Herrn geheiligten Worte in der gegebenen Fassung bedienen, sondern vornehmlich dazu, daß wir an ihm selbst für uns und aus uns heraus, „aus dem Herzen“ beten lernen sollen, in welcher Richtung die durch das „Unser“ angezeigte Fürbitte, die Stellung des Göttlichen vor dem Menschlichen, die Betonung des Geistlichen vor dem Leiblichen, die Hervorhebung der Sünde in ihrer Schuld, in ihrer Gefährlichkeit, in ihren Folgen, der Schluß im Lob und Dank, besonders beherzigenswerthe Winke sind. b) Die Frage: wie soll man beten? erhält besonders durch die Stellen Matth. 6, 6. 11. Joh. 16, 23. Luk. 18, 1—11. und das Vorbild Christi selbst Matth. 16, 39—44. ihre Antwort. Das Gebet muß vor Allem andächtig seyn, denn durch den Mund soll das Herz sprechen, daß es kein Plappern werde, und das Herz soll sich sammeln aus der Welt Zerstreuung, eingedenk dessen, an den es sich jetzt eben wendet, Ps. 5, 2; dieser Gedanke, wie ihn der Eingang des Vaterunsers nahe legt, treibt zur Demuth

im Bewußtseyn, daß wir zu unserem Vater, dem Herrn Himmels und der Erde treten, wir als schwache, kurzichtige Menschen, ein Bewußtseyn, das sich bescheidet, Gott Mühe und Wege vorschreiben, Gott gleichsam etwas „nehmen“, ihm etwas abzwängen und abtrotzen zu wollen, und das sich zur Bußfertigkeit steigert, da wir dem heiligen Gott uns als Sünder gegenüber wissen, sey's, daß er das ausdrücklich durch seine Züchtigungen uns nahe gelegt, Ps. 51., sey's, daß er in unverdienter Güte uns gesegnet hat, Ps. 58. Das Gebet ist dringend und anhaltend, Matth. 7, 7., weil uns Gott in die Schule des Gebetes nehmen will, voll gläubiger Zuversicht, Joh. 1, 6., aber auch voll Ergebung (dritte Bitte, Jesus in Gethsemane). Nur ein solches Gebet ist im Namen Jesu Christi (siehe den Art.), d. h. im Vertrauen auf die von Jesus gegebene Vermacht, im Dienste seiner Sache, Matth. 6, 33., und im Sinne seines Geistes.

Solches Gebet ist aber auch der von Christo ihm zugeschriebenen Kraft gewiß. Es hat eine Bedeutung für unser inneres und für unser äußeres Leben. 1) Dem inneren Leben ist es in gleicher Weise der Gottesliebe natürliches Bedürfniß, eine nothwendige Stärkung. a) In erster Hinsicht ist es die Probe unseres Lebens, der Zeiger an der Uhr unseres inneren Wesens, der „innere Puls des geistlichen Lebens“ (Josader), der den Stand der Gesundheit und ihres inneren Menschen anzeigt, sey's, daß er gar nicht geht, oder intermittirend, oder schleichend, oder kräftig, voll und stetig sey; ob wir gerne beten, bloß aus Wählern und dem Gedächtnisse, als auch aus dem Herzen, ob wir zum Beten uns zwingen müssen oder es ganz unterlassen, ob das Leibliche immer das erste und letzte Wort habe, ob Bitten unser Ein und Alles sey, oder ob wir uns auch zum Dank erheben, ob wir nur an uns denken und thun, „als ob nur wir Kinder Gottes, alle andern aber Gottes Vieh und Hausgesinde wären“ (Alban Stolz, Baternunser), oder ob wir in der Fürbitte unser Herz erweitern: alles das sind untrügliche Symptome für den Zustand unseres geistlichen Menschen. b) Auf der andern Seite aber ist das Gebet auch die beste Arznei für unser Herz: es ist ein Tugendmittel und dient zur Stärkung und Bewahrung unserer Seele, Matth. 26, 41.; es ist ein Hauptstück der geistlichen Waffenerüstung des Christen gegen innere und äußere Feinde, Eph. 6, 16—18. Ps. 22, 43. — 2) Auch im äußern Leben des Christen ist aber dem gläubigen Gebete Erhöhung zugesagt, und es wäre grundlose Willkür, die allgemeine und öfters wiederholt, ja mit einem Amen bekräftigte Verheißung Christi, Joh. 16, 23., einseitig beschränken zu wollen, wenn gleich, wie natürlich, das Geistige vorangeht, Ps. 11, 13. Das ist durch viele wunderbare Gebetserhörungen bestätigt und dagegen versangen alle Einmündungen einer entchristlichten Wissenschaft nichts, wie a) es sey ein Hochmuth des sterblichen Menschen, sich mit dem Gebete in Gottes Rath eindringen zu wollen, und (Kant) „durch die pochenste Zudringlichkeit des Bittens zu versuchen, ob Gott nicht von dem Plane seiner Weisheit zum gegenwärtigen Vortheil für uns abgebracht werden könne“; zu solcher Kühnheit hat uns Christus ausdrücklich ein Recht gegeben, vorausgesetzt aber, daß wir es in seinem Sinne und nach seinem Vorbilde in Demuth gebrauchen; b) es sey ja doch Alles schon durch Gottes Vorhersehung im Voraus bestimmt: dann ist aber eben das auch von Gott verordnet, daß das Gebet der Hülfe vorangehen müsse, da gerade die rechte Fassung und Stimmung des Gemüthes, in der Gott die Hülfe eintreten lassen will, nur die seyn kann, die sich in einem frommen, gottgegebenen Gebete ausdrückt. c) Gott lenne ja nach seiner Allwissenheit alle unsere Raths schon zum Voraus; „daß Beten sey darum ein abergläubischer Wahn, ein Fetischmachen, ein bloß erklärtes Wünschen gegen ein Wesen, das keiner Erklärung der inneren Gesinnung des Wünschenden bedarf, wodurch also nichts gethan, mithin Gott selbst nicht wirklich gebient werde.“ (Kant, Relig. innerh. der bloßen Vernunft.) Aber gerade darauf hat Matth. 6, 8. Christus die Nothwendigkeit des Gebets begründet und will damit, daß wir im Leben Gott die Ehre geben, seinem Willen den unsern unterwerfen, und was wir haben und erhalten, als seine Gabe erkennen, „daß er es uns erkennen lasse und wir mit Dankung empfangen unser täglich Brod“ (Luther). d) Viele unserer Anliegen seyen für Gott

zu klein — aber Klein und Groß entscheidet sich nach dem Auge und dem Augeneinzel, unter dem es erscheint, und selbst das uns am kleinsten Erscheinende stellt Christus ausdrücklich unter die Ordnung des göttlichen Waltens, Matth. 10, 29. 30. Nur wird es freilich gerade hier am meisten darauf ankommen, daß wir im Bewußtseyn der Kleinheit auch des größten Menschengesistes Alles Gott anheimstellen, stille sind und warten wollen, wie es auch kommen mag, so wie des Wortes uns getrösten: »die Gewährung folgt also bald, die Erhöhung aber zu seiner Zeit« — und in seiner Art. G. Bed.

Gebet bei den alten und bei den heutigen Hebräern. Es gibt wohl keinen Artikel, welcher sowohl die bleibende Eigenthümlichkeit wie die zeitweise Umgestaltung der alttestamentlichen Religion so getreu abspiegelte, als die Lehre vom Gebet. Der Hebräer ist zwar von Anbeginn bis auf diesen Tag auch hierin Orientale, soweit nicht die Erkenntniß und Verehrung des wahren Gottes ihn von allen andern Völkern absondert: er steht und kniet nicht nur (1 Sam. 1, 26. 1 Kön. 8, 22. Dan. 9, 20. 2 Chron. 6, 13. 1 Kön. 8, 54. Ezer. 9, 5. Dan. 6, 10.) beim Gebet, Beides mit zum Himmel erhobenen (1 Kön. 8, 22. Neh. 8, 7. Klagl. 2, 19; 3, 41. Ps. 28, 2; 134, 2. 2 Raff. 3, 20.) oder ausgebreiteten (Jes. 1, 15. Ezer. 9, 5.), wohl auch die Brust bedeckenden, die Brust schlagenden (Zul. 18, 13.) Händen; er senkt auch in der Trauer das Haupt auf die Brust (Ps. 35, 13.), legt es im Jammer sogar zwischen die Kniee (1 Kön. 18, 42.), ja er wirft sich zumeilen mit dem ganzen Körper zur Erde (1 Mos. 24, 26. Nehem. 8, 6. Judith 9, 1.); er betet mit bedecktem Haupte, denn der Hut ist sein Turban auch unter abendländischem Himmel; er liebt vor andern Zeiten des Gebets die des Untergangs oder Aufgangs der Sonne (1 Mos. 24, 63. Ps. 55, 18. Dan. 9, 21. auch 6, 11. Tract. Bernehoth per. l.); er verrichtet sein Gebet besonders gerne im Freien (1 Mos. 24, 63. 1 Kön. 18, 42. Matth. 14, 23. Mark. 6, 46. Zul. 6, 12. Apg. 16, 13.), oder auf dem Dache, wo der Säuler oder ein einfaches Zelt ihn verbirgt (Dan. 6, 11. Judith 8, 5. Tob. 3, 12. Matth. 6, 6. Apg. 1, 13; 10, 9.); später auch in einem der Tempelvorhöfe (Jes. 56, 7. Zul. 18, 10. Apg. 3, 1.), noch später in der Synagoge (siehe weiter unten das Nähere hierüber). Der Hebräer richtet sich aber in seiner Gebetsstellung nicht wie die übrigen Orientalen nach dem Aufgang der Sonne (er vermeidet es vielmehr wo möglich, um nicht den Sonnenanbetern sich gleichzustellen), sondern nach der Lage des heil. Landes, in diesem selbst nach der Lage des Tempels und im Tempel nach dem gegen Abend gebauten Allerheiligsten (Dan. 6, 11. 2 Chron. 6, 34. 3 Ezer. 4, 58. Ps. 5, 8. Mischn. Berach. 4, 5. 1 Kön. 8, 38. vgl. auch 2 Sam. 22, 7. und Ps. 18, 7.), denn er weiß von einem Wohnen Gottes unter seinem Volke, wiewohl noch mit der Beschränkung auf eine einzige Stätte, an welcher Gott angebetet seyn wollte (vgl. Joh. 4, 20—21.), und damals nur erst mit leiser Ahnung, daß diese Stätte in Wahrheit Ihn nicht zu fassen vermöge (1 Kön. 8, 27. 2 Chron. 2, 6; 6, 18.). Doch nicht nur die Richtung des Betenden ward demzufolge eine andere vor allen Morgenländern: — das Gebet selbst mußte, wo der Mensch der Nähe Gottes so gewiß seyn durfte, den Hebräer auszeichnen vor allen Völkern, denen diese Offenbarung mangelte der Heidenwelt und den Anhängern Muhammeds; das Gebet des Hebräers ist nicht mehr nur einseitige Anbetung, bei welcher der Mensch in's Ungewisse nach Zeichen seiner Erhöhung greift, in bloßen Ahnungen der Gnade oder des Zorns der Gottheit sich bewegt, es ist, was es seyn soll, das Zwiegespräch des Menschen mit Gott; der Fromme des Alten Bundes weiß, daß er beten darf, daß er beten soll, daß der Herr der Welt auf sein Gebet achtet, und er vernimmt die Antwort seines Gottes darauf, bald mehr äußerlich, bald mehr innerlich, immer aber, wo er anders recht betet, mit dem gewissen Eindruck des göttlichen Willens in seinem Herzen (vgl. das Exempel der Erzpäter, Mose's, Samuels, David's und der Propheten, wie die Praxis aller wahren Frommen in Israel bis auf diesen Tag, ferner Aussprüche der heil. Schrift Alten Bundes wie 1 Mos. 32, 28. 2 Mos. 22, 23. 27. 5 Mos. 4, 7. 1 Kön. 18, 37. Ps. 50, 19; 65, 3; 81, 8; 91, 15; 145, 18. Jerem. 29, 12. Klagl. 3, 57. Judith 4, 11. Sir. 3, 6.). So hoch aber demnach das Gebet des Hebräers

über dem des Heiden und Muhammedaners steht, so untergeordnet bleibt es gegenüber dem Gebet des Christen, der durch Jesum in Gott seinen Vater und den Vater aller Menschen erkannt hat und darum unabhängig von äußerlichen Verhältnissen und als sein liebes Kind im Geiste und in der Wahrheit mit Ihm umzugehen weiß, während selbst bei den vertrautesten Freunden Gottes im Alten Bunde (2 Mos. 33, 11. 4 Mos. 12, 8. 5 Mos. 34, 10.) das Gebet nur die Stellung des Knechts zum Herrn zu erkennen gibt (1 Mos. 18, 3. 5. 27; 32, 10. 2 Mos. 34, 6—8. 2 Sam. 7, 20. 1 Chron. 18, 18. 19. Ps. 66, 2. 4. 16; 90, 13; 116, 16; 119, 125; 143, 2.), und in den Zeiten, da der Alte Bund sich überlebt hatte und das Walten des göttlichen Geistes von seinem widerstrebenden Volke gewichen, das Gebet mit wenigen Ausnahmen zu einem geistlosen *opus operatum* und zum Gegenstande der raffiniertesten Casuistik herabgesunken ist. Den Wendepunkt dieser Behandlung oder Mißhandlung des Gebets bezeichnet in der Literatur der Schrift des alttestamentlichen Kanons; ja die Lehre vom Gebet ist gerade derjenige Artikel der alttestamentlichen Religion, welcher den Unterschied der kanonischen und der apokryphischen Literatur am ehesten zu fühlen gibt. Das Gebet des Hebräers verräth bis auf jenen Zeitpunkt noch den Charakter der Freiheit vom Zwange vorgeschriebener Satzungen oder selbsterwählter Heiligkeit; der Betende ist nicht gebunden weder an eine gewisse Zeit, wenn sich auch eine Vorliebe (s. oben) für einzelne Stunden zu erkennen gibt; noch an einen gewissen Ort, wenn auch (s. oben) die Richtung nach der Gegend, in welcher der Tempel und das Allerheiligste stand, zur frommen Sitte wurde; noch an eine gewisse Gebetsformel, wenn auch eine Ermahnung zum Dankgebet nach genessener Mahlzeit (5 Mos. 8, 10.) und sogar 2 Gebete, welche, das eine die Darbringung der Erstlinge (5 Mos. 26, 5—15.), das andere die Darbringung der Zehnten (5 Mos. 26, 13—15.) begleiten sollten, von Mose vorhanden waren: — der größte aller Gesetzgeber hatte zwar die ergreifendsten Motive zu einem bußfertigen und gläubigen Gebet seinem Volke vor Augen gestellt, das Leben seiner Erzpäter und die bisher bewiesene wunderbare Treue seines Gottes, er war auch selbst mit dem Exempel eines außerordentlichen Veters vorangegangen, aber er hatte das Gebet nicht zum Gegenstande förmlicher Verordnung gemacht, sondern hierin auf die Opfer, diese Gebete ohne Worte, sich beschränkt; aus den Prophetenschulen Samuels erwuchs zwar unter David und Salomo ein die Opfer begleitender liturgischer Gebets- und Gesangs-Gottesdienst, welchem das Volk wohl zumeist in schweigender Andacht anwohnte, zuweilen wohl auch durch ein lautes Sings oder ganze Antiphonien (vgl. einzelne Psalmen) zustimmte; die öffentlichen Gebete fanden immer größere Theilnahme (Jes. 1, 15.), gegen das Exil hin gab es sogar schon ordentliche Vorbeter (1 Chron. 23, 30. vgl. Neh. 11, 17. Berach. f. 26, 1.); immer aber ist von einem kirchlichen Zwange oder einer selbsterwählten Gebetsheiligkeit noch keine Spur zu bemerken. So wanderte das Volk in die Gefangenschaft; hier mag nun der Zustand der Demüthigung, unter dem das Volk seufzte, nicht nur Manche ungewohnter Weise in's Gebet getrieben, — hier mag das Volk zuerst begonnen haben, den Mangel an altem Opferdienste zu lindern durch die Vereinigung zu entsprechendem Gebetsdienste, wie wir dies nach dem Aufhören aller Opfer in Folge der Zerstörung des andern Tempels in aller Vollständigkeit und Uebereinstimmung als kirchliche Ordnung antreffen. Die Versuchung, aus dem Gebet wie aus dem Fasten ein *opus operatum* zu machen, lag nun ungleich näher denn zuvor, und einzelne apokryphische Stellen (Tob. 12, 9. Judith 4, 12 ff.) verrathen dies bereit. Einen kirchlichen Zwang aber vermittelte erst die Periode des Pharisäismus und der beginnenden Schriftgelehrsamkeit, welche hiefür Beide einander in die Hände arbeiteten: denn der Pharisäismus in seinem Streben, den Vorbildern der Frömmigkeit aus früheren Zeiten es gleich zu thun, sie wo möglich noch zu übertreffen, machte sich, je mehr der Geist von oben ihm mangelte, desto mehr die Nachahmung der Aeußerungen ihrer Frömmigkeit zur Pflicht, und die Schriftgelehrsamkeit in ihrem Streben, den fremdartigen Richtungen im Buchstaben des väterlichen Gesetzes einen Damm entgegenzusetzen, schloß darüber das Leben in Fesseln, welche zwar elastisch genug waren, aller jener traditionellen

Frömmigkeit Raum zu gestatten, aber den letzten Rest wahrer Religiosität in dem Banne ihrer Kirchlichkeit ersticken. Die Frucht davon war die Casuistik des Thalmud; die Lehre vom Gebet insbesondere nimmt darin eine so wichtige Stelle ein, daß sogleich der erste von seinen 61 Traktaten dem Gebet gewidmet ist und daher den Namen Berachoth führt. Drei Punkte daraus finden wir in ihren Grundzügen bereits bei den Zeitgenossen Jesu und der Apostel: das dreimalige tägliche Gebet, die langen Gebetsformeln, und den Gebrauch der sogenannten Denktettel und Kleiderfäume beim Gebet. Was bei Daniel wohl noch freiwilliger Gebrauch gewesen, war nun schon kirchliche Ordnung geworden: die dritte (Apg. 2, 15.), sechste (Apg. 10, 9.), und neunte (Apg. 3, 1; 10, 30.) Stunde galten nun allgemein für die Stunden des Gebets, die dritte (Morgens 9 Uhr) als die Stunde des Morgenopfers, die neunte (Nachmittags 3 Uhr) als die Stunde des Abendopfers (vgl. Jos. Antt. 14, 4. 3.).

Daß die Pharisäer bereits zur Zeit Jesu mit langen Gebetsformeln sich besaßen, schon einen besondern Werth darauf legten, theils, um desto mehr in die Augen zu fallen, theils, weil sie meinten, Gott werde dadurch zum Erhören desto geneigter gemacht (Talm. Jerusch. Taanith f. 67, 3. bab. Berach. 32, 2. 54, 2: *prolixa oratio vitam protrahit etc.*), erhebt aus den Strafreden Jesu über sie (Matth. 6, 7. 8; 23, 14.); es ist nicht unwahrscheinlich, daß es bereits, wenigstens in der Hauptsache, dieselben Formeln waren, welche Mischn. Berachoth enthalten sind (vgl. Pirke aboth 2, 13.). Daß sie die sogenannten Denktettel und Kleiderfäume bereits für unentbehrlich zum Gebet gehalten haben, ist zwar Matth. 23, 5. nicht ausdrücklich gesagt, nach der Art aber, wie sie hienach dieselben recht augenfällig breit und lang machten, wahrscheinlich. Es ist bemerkeuswerth, daß gerade diese 3 Punkte, welche Jesus an den Pharisäern besonders rügte, im Thalmud als die wichtigsten Stücke des Gebets erscheinen und hier die vollendetste casuistische Behandlung erfahren haben. Wir geben die Schilderung dessen, was hienach von einem orthodoxen Juden zu beobachten ist, mit dem Bemerken, daß unsere moderne jüdische Bevölkerung zwar angefangen hat, manche Einzelheiten auch dieses Rituals fallen zu lassen, daß aber, so weit noch die Orthodoxie der Alten reicht, diese ganze Gebetsordnung bis heutzutage beobachtet wird.

In der orthodoxen Judengemeinde geht (nach der Verordnung R. Elieser des Großen zu Anfang des 2. Jahrhunderts christl. Zeitrechnung) zur Zeit, da die Nächte lang sind, eine Stunde vor, zur übrigen Jahreszeit, mit Sonnenaufgang der Klopper von Haus zu Haus und weckt die Bewohner zum Gebet durch 3 Schläge mit hölzernem Hammer an die Hausthüre; Tag und Nacht sollen (mit Berufung auf Ps. 57, 9.) durch Gebet miteinander verbunden werden. Hat der Jude alsdann nach genauester Vorschrift sich ausgerichtet, angekleidet, die Kammer verlassen, seine natürlichen Bedürfnisse befriedigt, sich gewaschen (ja nicht ungewaschen beten! die Folge davon wäre Erblindung, Taubwerden u.), so spricht er erst: „Gelobt seyst Du Gott, unser Gott, ein König aller Welt, daß Du uns geboten hast, die Hände zu waschen!“ und legt nun seinen kleinen Gebetsmantel und die Gebetsriemen an. Der kleine Gebetsmantel (wie der große Schulumantel entstanden aus den ursprünglichen, bloßen Lappchen an den Kleidern, welche nach 4 Mos. 15, 37—41. und 5 Mos. 22, 12. erinnern sollten an die Gebote Gottes) oder das ארבע כנפוס (Arba Canphos) ist ein viereckiges, vorn über die Brust und hinten über die Schultern hinabhängendes, einst himmelblaues, nun weißes kleines Mäntelchen von Tuch oder Seidezeug, an den 4 Ecken mit Franzen von wollenen Fäden und über den Achseln die beiden Hälften mit zwei Bändern zusammengebunden; es wird beim Gebet über das Oberkleid geworfen, sonst unter der Weste getragen, muß bei Nacht abgelegt werden, da es heiße: „Ihr sollt sie ansehen!“ und ist den Frauen verboten; die Franzen oder ציצית (Zizia) bestehen aus 8 gewirnten, doppelten Fäden von weißer Wolle, welche mit fünf Knöpfen (nach der Zahl der Bücher Mo'se's) verschlungen sind und eine halbe Elle herunterhängen (die Pharisäer hefteten auch Pergamentstückchen, welche mit den Worten der Denktettel beschrieben waren, sogar Dornen daran, um an das Ge-

seß erinnert zu werden). Die Gebetsriemen (entstanden aus der einfachen Ermahnung 5 Mos. 6, 6—8. und 11, 18.) oder **שָׁרֵיץ** und **שָׁרֵץ** (Theophilin ascher [abgef. W] Ierosch und Teph. asch. lejad.) sind breit, von schwarzem Kalbsleder, jene mit vier Fächlein nebeneinander, diese mit einem einzigen; in jeue kommt in das rechte Fächlein ein Zettel mit den Worten aus 5 Mos. 11, 13—21., in das nächste ein Zettel mit 5 Mos. 6, 4—9., weiter 2 Mos. 13, 11—16., links 2 Mos. 13, 1—10.; in das Eine in vier Felder abgetheilte Fächlein der Armthephillin kommen dieselben vier Worte; die Zettel werden mit Pergament umwickelt, mit gereinigten Rüb- oder Rälberschwanzhaaren umbunden und ohne Knopf nur zusammengedreht, sodann das ganze Thephilin mit Oefen- oder Rüb- oder Rälbernerven oder mit zarten Riemen von Kalbspergament zusammengeknäht. Die Stirnthephillin wird mit einem von einem reinen Thiere genommenen, außen schwarzen, innen grünen Riemen also umgebunden, daß der Knoten hinten an den Kopf zu stehen kommt, das rechte Ende des Riemens bis auf den Hals herabhängt, das andere kürzer. Beide Thephilin mit einander tragen den göttlichen Namen **יְוָה** so, daß das **ו** und **ה** an das Kopsthephilin (das **י** an der Seite des Faches, wo die Nähte durchgehen, das **ה** hinten in den Knoten), das **י** aber an den Knopf des Armthephillinriemens zu stehen kommt; die Armtheph. müssen deshalb zuerst umgebunden werden, da im andern Falle die Hälfte **יְוָה** eine Weile allein dastünde, welche für sich auch „Teufel“ bedeute! Die Armtheph. wird auf die bloße Haut des Armes umgebunden also, daß die Worte des Fächleins gegen dem Herzen stehen („zu Herzen nehmen,“ 5 Mos. 6, 6!). die Verlängerung des Riemens noch dreimal um die mittlen Finger geschlungen, gegen den kleinen Finger gezogen und dann hängend gelassen wird; darauf streift man den Ärmel wieder über den Arm. Vor dem Anlegen der Theph. werden sie geküßt und an beide Augen gedrückt; während des Umlegens spricht man: „Gelobet seist Du, Herr, unser Gott, Du König aller Welt, der Du uns mit Deinen Geboten geheiligt und hast uns befohlen, Denkzettel zu tragen!“ Die Theph. sollen heiliger seyn sogar als das Stirnblatt des Hohepriesters, da auf diesem **יְוָה** nur Einmal steht, auf beiden Theph. zusammen aber 23 mal; wer sie auf die Erde fallen läßt, muß mit Allen, die es sehen, den ganzen Tag fasten; sie müssen in einem Säcklein, wenn im Schlafzimmer von Eheleuten, sogar in einem dreifachen Säcklein verwahrt werden; man darf nicht darin schlafen, und muß bei aller eintretenden Unreinigkeit sie ablegen, bis man sich gereinigt hat u. Weiber, Knechte, Bräutigame, Brautführer, Hochzeitgäste, Kranke, nächste Leibtragende (diese einen Tag lang) sollen sie nicht tragen; sie sollen erst vom 13. Lebensjahr (und einem Tag) an getragen werden, nur am Werktag, nur von freien und weiß gesunden Mannspersonen und nicht eher, als wenn man beten will; wer sie einmal angelegt hat, darf sich von keinem Menschen, und wäre es auch ein Kaiser, im Beten unterbrechen lassen; endlich gelten sie auch als Amulette gegen die Dämonen (Targ. Cant. 8, 3.), daher sie im Griechischen auch *φυλακτήρια**) (Matth. 23, 5.) genannt werden.

Hat sich der Jude nun also zum Beten bereitet, so eilt er nach der Synagoge. Beim Verlassen des Hauses (wie beim Heimkommen) berührt er zuvor die Mensa und spricht: „Der Herr behüte meinen Ausgang und Eingang von nun an bis in Ewigkeit!“**) Diese Mesusa (entstanden aus der Ermahnung 5 Mos. 6, 9. und 11, 20.) besteht aus einem Pergament, welches innen mit 5 Mos. 6, 4—9. und 11, 13—24. beschrieben, dann zusammengerollt (unter Hersagen der Worte: „Gelobet seist Du Gott, unser Gott, Du König aller Welt, der Du uns befohlen, die Mesusa anzuhängen!“) außen mit **יְוָה** be-

*) Diese Deutung findet sich schon in der Paschito, welche **שָׁרֵץ** übersetzt.

) Sehr schön sagt M. Wechal im 2. Jahr. christl. Zeitl.: „Die Wälder der Erde meinen, das Glück in den Häusern komme von den Gestirnen her, wir aber, damit wir bezeugen, daß Gott noch über die Gestirne sey und von Ihm aller Segen in die Häuser kommen müsse, schreiben den Namen **יְוָה auf diese Zettel.“

schrieben, in ein Rohr oder rundes Bälchchen gesteckt, und so in eine Oeffnung im rechten Pfosten oder in der Mauer des Hauses oder auch der reinen Zimmer im Hause geschoben wird; man soll auch schreiben auf die eine Seite: יְהוָה אֱלֹהֵינוּ und auf die andere כִּי בְרַחֲמָיו (Cusu, Bemochoas, Cusu), Namen von Schutzengeln. Während des Eintritts in die Synagoge sagt der Jude ellihe schöne Sprüche aus den Psalmen her und erinnert sich, mit wem er nun reden wolle. Auch legt er zugleich einen Pfennig in den Gotteskasten (nach Pf. 17, 15. denn die Worte: „in Gerechtigkeit“ seien am besten erfüllt durch „Almosengeben“). Nach dem Eintritt nimmt der Jude seinen Taltis gedol (טלית) oder Schulmantel hervor, bestehend aus einem viereckigen weißen Tuch, das 4 אָמָּה an seinen 4 Enden hat und aus weißer geschorner Schafs- oder Lammswolle bereitet ist von einer jüdischen Frau, die beim Anfang des Spinnens in hebräischer Sprache zu sagen pflegt: „Jetzt hebe ich an, im Namen Gottes, diesen Faden zu spinnen, der für unsre Mannspersonen seyn soll, um den lieben Gott darin anzurufen.“ Er war einst himmelblau, jetzt weiß zum Zeichen der Unschuld und Reinigkeit; unter den Reichen werden Gold und Silber, Perlen und Edelsteine an seine Kapplein verschwendet und wird die Stelle über dem Haupte mit Seide besetzt. Mit diesem Mantel wird nun Stirne *) und Hinterhaupt verhüllt unter den Worten: „Gelobet seyst Du, Gott, daß Du uns mit Deinen Geboten geheiligt und mit Zizis zu behängen geboten hast!“ Bei den Worten: „ יְהוָה אֱלֹהֵינוּ “ schauen die Betenden hin, küssen die Zizis und drücken sie an beide Augen. Moses selbst soll dieß von Gott erlernt haben, als er Ihm von hinten nachsehen durfte. Wenn der Jude seine Füße am Eisen vor der Synagogenthür gereinigt, stellt er sie zum Gebet in gleicher Linie gegen einander (Ezech. 1, 7.: „und ihre Beine standen gerade“), richtet die Augen gen Jerusalem (der Talmud sagt: „Wer um Weisheit bittet, lehre sich gegen Mittag, wer um Reichthum, gegen Mitternacht“), das Herz gen Himmel, legt die Hände über die Brust und zwar die rechte über die linke, und beugt sich so tief, daß er das Herz und doch nicht mehr Schaam und Füße sehen kann. Vor dem Gebet darf er nichts essen, Niemand besuchen, nicht einmat grüßen; während desselben nicht gähnen, räuspern u. dergl. und wenn er ausspeien muß, nur nach der linken Seite und hinter sich, um die englischen Geister zur Rechten nicht zu treffen. Den Anfang des Betens macht nun das Neigen gegen die Bundeslade und Sprechen der Worte 4 Mos. 24, 5. und Ps. 5, 8.; hierauf folgt das Lesen aus dem Gebetbuch und wer nicht lesen kann, sagt doch auf der Andern Gebet das Amen! nämlich: 1) Das Gebet $\text{הַשְׁמָחָה אֲשֶׁר בְּכָל יוֹם}$; 2) die 100 Dankfagungen **); 3) werden alle Arten der ehemaligen Opfer hergelesen, weil sie zur wirklichen Verrichtung derselben keinen Tempel mehr haben (mit Verufung auf Hosea 14, 3.); 4) eine Erzählung von den Opfern (3. B. „Wo sind die Dexter, da die Opfer geschlachtet werden? die allerheiligsten Opfer werden gegen Mitternacht geschlachtet“ u.) und 5) ein gewisses Gebet; 6) stehen sie auf und singen mit Freudengeschrei eine kurze Dankfagung, ihre Hoffnung auf baldige Zurückgabe des heil. Landes anzudeuten; darauf 7) wieder Niederfallen und Herlesen eines langen Gebets (aus 248 Worten, soviel sie Glieder am Leibe zählen) und einiger Psalmen; 8) Gebet שְׁמַח שְׂמֵחָה , bei welchem sie das יְהוָה (ist ein Einiger Gott) oft eine halbe Stunde ausdehnen und beim י sich gegen alle 4 Himmelsgegenden wenden, weil der Herr ein

*) Die heutigen Juden legen ihn nur noch um den Nacken; und wo keine großen Synagogen sind, wie in Hauptstädten, wird das tägliche Gebet gar nicht mehr in den Synagogen, sondern zu Hause und im kleinen Gebetmänteln verrichtet.

**) Da man früher einer derselben unter den Christen thöricht und gehässiger Weise den Sinn einer Lästung unterlegt hat, nämlich den Worten: „wir danken Dir, daß Du uns nicht hast erschaffen wie die Würmer der Erde, denn sie hängen sich an der Eitelkeit und Thorheit und rufen einen Gott an, der nicht helfen kann!“ ließen die Juden diese Worte im Druck aus und kritzelten sie blutendrein mit der Feder hinein.

Herr auf dem ganzen Erdboden sey; 9) im Gebet שמע ישראל *) heben sie bei den Worten: „Heilig, heilig, heilig ist ic.“ die Augen gen Himmel, bewegen den ganzen Leib und zittern (weil einst dabei die Ueberschwellen gebebt haben, nach Jes. 6, 4.), springen dreimal in die Höhe, als wollten sie sich den Engeln nähern, weichen aber wieder zurück, weil es unmöglich sey, im gegenwärtigen Leben Gott zu begreifen; zuletzt 10) bitten sie: „Der Friede mach' in der Höhe, soll auch über uns und über ganz Israel Frieden machen! Amen!“ Dabei springen sie (da man ja auch vor menschlichen Herrn zurücktreten) drei Schritte rückwärts (selbst der Reiter, der unterwegs betet, muß sein Thier dabei drei Schritte rückwärts thun lassen), bücken sich zur Erde, neigen den Kopf gegen die linke Hand (weil diese der Rechten Gottes correspondirt) und richten sich wieder auf; stehen sie im Gedränge, so müssen sie wenigstens dreimal in die Höhe springen. Viele thun nun noch ein Uebrigcs und beten das שבעים ושתים פסוקים (72 Verse, welche aus den Psalmen genommen sind und welchen die Stelle vom Durchgang durch das rothe Meer (2 Mos. 14, 19. 20. 21.) zu Grunde liegt, worin 216 Buchstaben; diese Zahl nun durch 3 dividirt gibt 72, und formiren sie daraus jedes Engels Namen oder sämmtliche Eigenschaften Gottes) oder auch das שם המפאראש (Schem Hamphorash = der unbegreifliche Name), ein Gebet, das so große Kraft haben soll, daß wer solches zum Beschluß des Morgengebete herfage, sich seiner Seligkeit unfehlbar versichern könne. Die ganze Anbacht wird nun beschlossen mit: „Herr Gott, führe mich durch Deine Gerechtigkeit an derer willen, die auf Dich lauern; mache richtig Deinen Weg vor mir her. Gott behüte meinen Ausgang und Eingang von nun an bis in Ewigkeit!“ Darauf legt man den Schulmantel ab, tritt, um nicht der heil. Lade den Rücken zu kehren (damit Gott nicht sagen möge: „Mein Volk ist durch vieles Beten ermüdet und lehret mir den Rücken zu“), hinter sich aus der Thüre und geht langsam (damit es nicht scheine, als sey man froh, fertig zu seyn) nach Haus; Gott zähle dabei des Menschen Schritte (nach Job 14, 16.) und gebe desto größeren Lohn. Von weiblichen Personen, welchen man im Heimgehen begegnet, soll man wegsehen, sie auch nicht grüßen, um nicht zu sündlichen Reizungen Gelegenheit zu bekommen; zu Haus soll man dann nicht sogleich an die Geschäfte gehen, sondern erst wenigstens eine Stunde im Gesez Gottes oder sonst einem erbaulichen Buch lesen.

Wir haben die Stellen dieses Rituals, worin die rabbinische Casuistik selbst die delikatesten Dinge, welche einem Menschen vom Aufwachen an widerfahren können, in ihrem Bereich zieht, aus Schidlichkeit ausgelassen, im Uebrigen jedoch das Morgengebet so ausführlich gegeben, um an einem Beispiel zu zeigen, was durch diese „Aussäße der Aeltesten“ aus dem Gebet geworden ist**). Die übrigen Gebete sind entsprechend, wir fassen aber das Nöthige darüber in Folgendem zusammen: Die Tephillin werden außer dem Gebet abgelegt, nur das Arba den Tag über anbehalten. Die Mahlzeit ist auch mit Gebet begleitet, obwohl der Mittag nicht mehr als eigentliche Gebetszeit gilt. Wenn das Buch

*) Ein 19. Stück hiezu hat H. Samuel verfaßt, um die Zahl 1770, welche die Anfangsbuchstaben anzuweisen, zu ergänzen, damit die volle Engelszahl 1800 herausträte, sowie die voll Zahl von Geboten 613 (so viele zählen sie in der Schrift) darin enthalten wäre (248 Gebete und 365 Verbote)! Die Juden wollen daher dies Gebet den Geboten Gottes gleich geachtet wissen. Dieses 19. Stück geht gegen die Abtrünnigen und Nichtjuden: „Die Abgetheilten (getaufte Juden) sollen allerdings keine Hoffnung mehr haben; Alle, die einen andern Glauben für sich selbst haben, sollen in einem Augenblick vergehen; alle die Feinde Deines Volkes sollen bald angetreten, und das unthätige Königreich bald angewurzelt, zerbrochen und zerstückelt werden; mache alle Deine Feinde bald zu unserer Zeit uns unterthänig!“ Die jüdische Art zu zählen ist nämlich nach ihrem Alphabet folgende: א = 1, ב = 2, ג = 3, ד = 4, ה = 5, ו = 6, ז = 7, ח = 8, ט = 9, י = 10, כ = 20, ל = 30, מ = 40, נ = 50, ס = 60, ע = 70, פ = 80, צ = 90, ק = 100, ר = 200, ש = 300, ת = 400

**) Eine jüdische Schilderung des Cultus der Juden (von Obernberg und Bregfeld, Wien 1813) macht selbst dazu die Bemerkung: „Möchte dieses Volk die große Lehre fassen: Gott betet, machet nicht viele Worte wie die Heiden!“

versorgt ist, die Hände gewaschen sind, setzt der Hausvater (oder wenn ein Rabbi zugegen, der Rabbi) sich zu Tische, wo zuerst Brod und Salz*) sich finden muß, schneidet das Brod halb durch, legt es nieder, bedeckt es mit beiden Händen, danket (worauf die Andern Amen! sagen) und bricht das Stückerl vollends ab, lacht es in Salz oder Brühe und genießt es still, nachdem er die Andern um Erlaubniß gebeten; dann bricht er Jedem der Andern ein Stük ab und legt es ihm vor; hierauf segnet der Hausvater auch den Wein, wenn solcher da ist und wenigstens drei Gäste sind, ergreift den Becher mit beiden Händen und hält ihn dann mit der Rechten in die Höhe, ungefähr eine Elle hoch unter Dankagung; die Andern sprechen diese Dankagung stille nach und schließen mit lautem »Amen!« Nun spricht der Hausvater den 23. Psalm und die Mahlzeit wird verzehrt, wobei immer ans arme Hungrige gerechnet werden und der zu Tisch Dienende nicht leer ausgehen, Alles reinlich, ordentlich und unter guten Reden geschehen soll. Vor der Dankagung stecken sie die Messer ein, weil den Altar kein Eisen berühren soll (5 Mos. 27, 5.), und tragen Alles ab; darauf beginnt der Vorbeter: »Kabothei (meine Herrn) wir wollen beschön (den Segen sprechen)!« und beginnt eine Antiphonie, die mit lautem Amen! und leisem Hersagen einiger Verse aus Ps. 34. endigt. Ueber das Essen selbst vgl. den Art. »Speisegesetze.« Die zweite Gebetszeit ist die des einstigen Abendopfers, wenigstens zwei Stunden vor Einbruch der Nacht, in großen Städten, wo Synagogen sind, gegen 6 Uhr; da von 1—3 Uhr das Volk Israel das Osterlamm schlachteten, nämlich zwischen zweien Abenden, geht der Abend eigentlich schon um 1 Uhr an, doch rechnet man erst vom Untergang der Sonne**). Nach dem Waschen der Hände eilt man wieder in die Synagoge, sagt das Gebet Aschre (Anfangswort dess.), das Loblied Davids (Ps. 145.) ans Gottes Größe, die 18 Benedicungen, das Gebet Tachnun (dies mit Bedeckung des Angesichts), worauf der Vorsänger das Gebet Schomer Ioraal absatzweise vorsagt und die Gemeinde nachsagen läßt, darauf Alle zusammen um Barmherzigkeit bitten und ein kurzes Schlußgebet die Andacht endigt. Die dritte Gebetszeit ist (zum Gedächtniß des Traumes Jakobs) die des Aufgangs der Sterne (eigentlich von 9 Uhr bis Mitternacht, um der menschlichen Schwachheit willen aber nach einiger Zeit der Pause der Vesperandacht folgend). Das eigentliche Nachtgebet, das nun verrichtet wird, ist nach Analogie des Morgengebets wieder eine Kette von Gebeten. Mit dem Abendessen wird es wie mit dem Mittagessen gehalten. Beim Zubettegehen zieht man den linken vor dem rechten Schuh aus und im Bette darf nach dem Gebet: »Höre, Israel« x. (mit Berufung auf Ermahnungen wie Jes. 30, 15.) nichts mehr gesprochen werden, darum wiederholen sie es, bis der Schlaf sich ihrer bemächtigt. Von dem übrigen Gottesdienste sind nun nur noch folgende Punkte bemerkenswerth: 1) An den zwei Wochentagen, Montag und Donnerstag, werden den gewöhnlichen Morgengebeten noch einige hinzugefügt, weil Moses am Donnerstag zum zweiten Mal den Sinai bestiegen haben und am Montag zurückgekehrt seyn soll; sie berufen sich dabei ferner auf Esra, der in der babylon. Gefangenschaft diese beiden Tage gleichfalls durch öffentliche Lektionen ausgezeichnet haben soll. 2) Die Gebete, welche am Sabbath in der Synagoge verrichtet werden, bestehen aus Gesängen nach verschiedenen Psalmen. Kommen die Eltern aus der Synagoge nach Haus, so legt der Vater den Knaben die Hände auf mit den Worten: »Gott erfreue dich wie Ephraim und Manasse!« Die Mutter aber den Töchtern mit den Worten: »Gott erfreue dich, wie Sara, Rebekka, Rachel und Lea!« 3) Da die Opfer nicht mehr dargebracht werden können, so wird an jedem Festtag dem gewöhnlichen Gebet ein besonderes hinzugefügt, das Gebet מנאפ v. מנא, welches auf die an diesem Festtag einsetzende Verordnen des Opfers Bezug hat und ihre Stelle vertritt. 4) Die

*) »Bei allen deinen Opfern opfere Salz mit« (3 Mos. 2, 13.), vgl. dazu Mark. 9, 49. 50. und Kol. 4, 6.

**) Und da mit Sonnenuntergang die Juden den Anfang des Tages setzen, beginnt der Thalmud in f. Tract. Berachoth nicht mit dem Morgen, sondern mit dem Abendgebet.

Gebete des Versöhnungstages zeichnen sich aus durch die öffentliche Beichte der Gemeinde, indem zwischen denselben das Bekenntniß der Sünden nach der Ordnung des Alphabets nachgesprochen wird; schon unter das Abendgebet, welches den Versöhnungstag eröffnet, ist ein besonderes Fußgebet aufgenommen, das um Gnade für den Sünder bittet, welcher etwa ein Gelübde der Heiligkeit verletzt hätte, und Kol hidro genannt wird; und wer öffentlich büßen will, der legt sich nach dem Vespergebet in der Synagoge mit dem Angesicht auf die Erde, bekennt leise seine Sünden, indem er alle Vergehungen durch's ganze Alphabet hersagt und schlägt nach jedem Worte der Beichte auf seine Brust; der Nächste an ihm versteht dem Knieenden mit einem doppelten, ledernen Riemen auf den hintern Theil des Leibes, zu welchem Ende das Oberkleid über den Rücken geworfen wird, 39 Streiche („40 Streiche weniger einen,“ 2 Kor. 11, 24.); diesen Dienst leisten sie sich gegenseitig; der die Schläge austheilt, spricht aus Ps. 77.: „Er war barmherzig und vergab die Missethat.“*) Wir schließen diesen Artikel mit der Beantwortung der Frage: In welcher Sprache beten die Juden? Diese soll die hebräische sein und ist es noch heutzutage, obgleich die Ungelehrten sie so gut als nicht mehr verstehen; R. Juda sagt: „Wenn schon die Wörter des Gebets unrichtig gelesen werden, ist dieses gleichwohl Gott so angenehm, als der lieblichste Geruch des Altars.“ Insbesondere lehrt der Thalmud, daß man die chaldäische und syrische Sprache zum Gebet nicht gebrauchen soll, weil die heiligen Engel dieselbe nicht verstünden und darum das Gebet nicht vor Gott den Herrn bringen könnten (welches Geschäft den sieben Erzengeln nach Job. 12, 12. 13. im Thalmud zugeschrieben wird). Doch sprechen sie dasjenige Gebet, in welchem sie zu Pfingsten um das staltliche Traktament (mit welchem sie in den Zeiten des Messias bewirthet zu werden hoffen) bitten, in chaldäischer Sprache, gerade um der Engel willen, damit diese sie um ihre künftige Herrlichkeit nicht beneiden mögen; ebenso sprechen sie chaldäisch ein Gebet in der Ofternacht, worin die Stelle vorkommt: „Wen da hungert, der komme und esse!“ damit die Teufel es nicht verstehen und sich dadurch nicht zu Gaste laden lassen. Abweichend von der herrschenden Ansicht erlaubt der berühmte Moses Maimonides, in einer andern Sprache zu beten, wenn man die hebräische nicht versteht, „wenn nur die Meinung der klugen Alten darunter beibehalten werde;“ ebenso der Verfasser des beliebten Buches Mogen Abraham; ja der Baal Chasidim**) gibt, wenn man nicht die hebräische Sprache versteht, den Gebeten in der eigenen Sprache des Betenden sogar den Vorzug mit Berufung auf Jes. 29, 12. 13. Ps. Psell.

Gebet des Herrn. Christus hat seinen Jüngern das „Unser Vater“ gelehrt, als sie ihn beten, er solle sie beten lehren; der Täufer habe seine Jünger ebenfalls dem gelehrt (Luk. 11, 1.). Der Täufer scheint hienach seinen Jüngern eine Gebetsformel gelehrt zu haben, und auch Christi Jünger verlangen eine solche. Was beten sie um was und wie man bitten müsse, war ihnen jedenfalls nicht unbekannt; nicht eine allgemeine Belehrung über das Wesen des Gebets überhaupt kann es gewesen sein, was sie begehrten. Christus gibt ihnen auch keine allgemeine Belehrung, sondern ein höchst concretes formulirtes Gebet, eine wirkliche Gebetsformel, welche aber freilich mehr als eine bloße Formel ist. Einige, wie Hugo Grotius, gingen so weit, zu behaupten, Christus habe gar nicht beabsichtigt, eine Formel zu geben, sondern nur, gleichsam durch ein Schema, die Jünger belehren wollen, welchen Inhalt ein rechtes Gebet haben müsse (Grot. in Matth. 6, 9.. Οὐτως, in hunc sensum. Non enim praecepit Christus verba recitari, quod nec legimus apostolos fecisse, quanquam id quoque fieri cum liceret potest; sed materiam precum hinc promovere. Et sane nihil est dignum oratu, quod non in partes hujus formulae tanquam in locos suos recte digeri possit.) Gewiß will Christus hier die Norm für alles Beten in seinem Namen aufstellen, und wenn er zu

*) Diese Stelle enthält in der hebr. Sprache 13 Worte; da nun bei jedem 1 Streich 39 Schläge und der Sprach dreimal gesagt werden soll, erklärt dies die Zahl 39.

**) S. den Art. Chasidim.

mehreren Stellen verheißt, jedes in seinem Namen gesprochene Gebet werde erhört, so ist die beste Interpretation wohl die, daß ein Gebet dann im Namen Jesu gesprochen sei, wenn es auch seinem Inhalte nach aus dem Inhalte des Herrengebetes oder einer Bitte derselben sich entwickele. (Ein Christ kann z. B. im Namen Jesu um die tägliche Nothdurft, aber nicht um Reichthümer beten.) Trotzdem kann es nicht gegen Jesu Absicht sein, daß das Unser Vater auch wirklich als Formular gebraucht werde. Weil es die allgemeine Norm für alles Gebet (oder wie Chrysostomus sagt, das *μείζον*) enthält, enthält es auch die einfachste, entsprechendste und intensivste Form für alles Beten, und so wird namentlich das kirchliche Gemeindegebet, weil es nicht in's Subjective und Individuelle sich verlieren soll, immer wieder in dieser normativen Urform sich sammeln und concentriren müssen. Dagegen soll und darf das Gebet des Herrn nicht zur Formel im schlimmen Sinne, zum superstitiösen Plapperwerk, mißbraucht werden, was nach Matth. 6, 7. die schreiendste Verlehrung seines Wesens und Zweckes ist *). Es soll nicht geplappert, sondern gebetet werden.

Von geringer Bedeutung ist die früher oft und weitläufig verhandelte Frage, ob Matthäus oder ob (nach der Annahme Calvins und der meisten Neueren) Lukas dies Gebet an der rechten Stelle mittheilen, oder ob (wie nach dem Vorgang von Origenes, Euthymius u. a. Tholud annimmt) Christus bei zweien Gelegenheiten seinen Jüngern dies Gebet gelehrt habe. Diese dritte Ansicht ist die härteste; will man auch annehmen, die Jünger hätten das erstemal aus Mißverständnis das Gebet für keine Formel gehalten, und deshalb später wiederholt um eine solche gebeten: so würde doch der Herr in solchem Falle schwerlich die Formel selbst wiederholt, sondern sie nur über die Natur und Bestimmung derselben in ein paar Worten belehrt haben. — Daß Jesus in der Bergpredigt die Reihe der Beispiele Kap. 6, 1 ff. und 8, 16 ff., worin er zeigt, wie man das Gesetz erfüllen, aus welchen Motiven man das Gute thun müsse, durch die Mittheilung einer Gebetsformel sollte unterbrochen haben, ist minder wahrscheinlich, als daß Matth. diesen Vorgang (nebst dem dazu gehörigen Ausspruch Matth. 6, 14—15.) hier eingeschaltet habe.

Völlig richtig sind die Untersuchungen, aus welchen Quellen der Herr dies Gebet geschöpft und »zusammengestellt« habe. Rhode, Richter, Seyffarth und selbst Herder ließen es ihn aus dem Zendavesta schöpfen. (Vgl. dagegen Geser de orat. domini. p. 19 und de explicat. script. sac. und Tholud S. 384.) Nach Grotius, Capellus, Lightfoot u. a. hat Jesus die einzelnen Bitten aus jüdischen (rabbiniſchen) Gebeten entlehnt. Allein die ganze Ähnlichkeit mit diesen rabbinischen Gebeten reducirt sich darauf, daß auch hier Gott zuweilen (wie 5 Mos. 32, 5. Hiob 34, 36. Jes. 63, 16. Jer. 3, 4. u. 19. Mal. 1, 6.) »Vater« genannt oder das Reich Israel aufzurichten gebeten wird, oder daß gebetet wird »dein Name werde geheiligt durch unsre Werke«; und überdies stammen jene Gebete theils aus dem *מנחה*, einem mittelalterlichen Buche portugiesischer Juden, theils aus dem *קדושה*, dessen Verfasser der um 1500 lebende Rabbi Riaz war! Aus diesen Quellen hat Christus doch wohl schwerlich sein Gebet geschöpft! Die ganze Hypothese steht ungefähr auf gleicher Linie mit der von Erdrör, welcher den Inhalt der Evangelien aus talmudistischen Märchen ableitet. Den besten Gegenbeweis liefert ein Blick auf den völlig selbstständigen Inhalt, den einheitlichen Gedankengang und die unerschöpfliche Tiefe des Gebetes.

»Unser Vater, der in den Himmeln,« so lautet die Anrede an Gott. (Bei Lukas, welcher das ganze Gebet in abgekürzter Recension gibt, bloß: »Vater.«) Vater heißt Gott zwar schon in A. T. (siehe oben), aber nicht als der Vater des Einzelnen, sondern als der des Volks Israel, welcher diesem Volke das Daseyn gegeben (Jos. 11, 1.) und

*) So wird im großen Rosenkranz das Gebet des Herrn 15 Male gebetet, entsprechend den 15 Decaden des Ave Maria. Im anglikanischen Hauptgottesdienste wiederholt sich das Gebet des Herrn an fünf Stellen, was ebenfalls seinem Wesen und seiner Bestimmung zuwider ist.

war als ein Vater ungerathener, abtrünniger Söhne (5 Mos. 32, 5. Hes. 11, 1 ff.), die ihn entweder gar nicht als Vater ehren (Mal. 1, 6.) oder mit Unrecht (Jerem. 3, 4. u. 19.), obwohl er seinerseits stets Vätertreue geübt hat (Jes. 63, 16.). Nur der rüthselhafteste Elihu (Hiob 34, 36.) ein Typus Christi, darf Gott „Vater“ nennen. Im neuen Bunde dagegen ist Gott unser Vater geworden in Christo; weil er Christi Vater ist, ist er auch der Vater derer, die Glieder an Christo, Neben an dem Weinstock sind, die (Joh. 1, 12.) „die Macht empfangen haben, Gottes Kinder zu heißen,“ weil Gott sie wiedergeboren hat. „Unser Vater“ steht daher im graden und ausschließenden Gegensatz zu einem heidnischen Allvater. Der Himmel aber wird als Wohnstätte Gottes genannt nicht im symbolischen Sinne, sondern wie aus der dritten Bitte hervorgeht, im eigentlichen. Der Himmel (oder genauer „die Himmel“ *Caelesti*) bezeichnet den 1 Mos. 1, 1. u. 2. an dasjenige Gebiet der sichtbaren Schöpfung Gottes, wozu die Sünde und der Tod nicht eingebracht sind, wo vielmehr Gottes Wille vollkommen geschieht, die Wohnstätte der heiliggebliebenen Engel und der vollendeten Söhne, wo Gott seinerseits den Glanz und die Fülle seiner Herrlichkeit und Gegenwart schrankenlos zu offenbaren vermag, daher er dort in intensiverem Sinne wohnt, als auf der Erde und dem zu ihr gehörigen Schöpfungsgebiet, von welchem die Sünde ihn scheidet. — Der Zusatz „im Himmel“ erinnert also an die Erhabenheit und Heiligkeit des Gottes, zu dem wir beten, die Anrede „Vater“ an die herablassende Gnade und Treue dieses heiligen Gottes.

Die erste Bitte ist die, daß Gottes Name geheiligt werde, daß Gott die Ehre gegeben werde, die ihm gebührt, soll des Christen erstes und oberstes Verlangen und Sehnen seyn. Gott ist nicht da um des Menschen willen, wie der Pantheismus behauptet; Gott ist auch nicht dreieinig um des Menschen willen, wenn schon er bei Gelegenheit der Erlösung den Menschen seine Dreieinigkeit geoffenbart hat), sondern Gott ist, was er ist, aus und durch und für sich, und wir sind Würmer, die er aus seiner Gnade geschaffen hat. Sein „Name“ ist (2 Mos. 3, 13; 6, 3.) das nomen proprium *יהוה*, das er geoffenbart hat, im Gegensatz zu den Benennungen, womit Menschen ihn etwa bezeichnen. *אני אלהים*, „ich bin der ich bin;“ d. h. ich bin, was ich bin, aus mir und durch mich und nicht erst, weil ihr mich als Gott anbetet (vergl. Drechsler, die Einheit und Aechtheit der Genese, Hamb. 1838, S. 10 ff.). Dieser Name drückt Gottes Wesen, seine Gottheit, aus; diesen Namen heiligen (d. i. nicht heilig machen, sondern als einen heiligsehbenden behaupten, vgl. Tholuck S. 398) heißt: Gott die Ehre geben, daß Er Gott ist von Ewigkeit, und daß er heilig ist und Heiligkeit fordern darf, und daß wir, was wir sind, durch seine Gnade sind. Der Christ erstreckt von Gott, nicht nur daß ihm selbst die Kraft geschenkt werde, Gottes Namen zu heiligen, sondern er spricht es auch als sein Verlangen und Sehnen aus, daß in und vor der ganzen Welt Gott die Ehre möge gegeben werden.

Die zweite Bitte ist: „Dein Reich komme.“ Die *basileia tou Theou* ist weder die subjektive Heilsaneignung, noch die Seligkeit nach dem Tode, sondern das Reich, welches der Herr bei seiner Wiederkunft aufrichten will. Der unmittelbare Sinn dieser Bitte ist also nicht: gib daß ich selig werde, daß ich in Dein Reich komme, sondern: richte Du Dein Reich auf in Herrlichkeit. Es ist das Flehen der Braut: Komm, Herr Jesu (Offenb. 22, 17. u. 20.). Von dem ewigen Urgrund aller Gnade geht der Betende über zur letzten höchsten Verwirklichung des Heilsrathschlusses, und sucht sich nach diesem Endziel der Wege Gottes, nach der Erlösung der Gemeinde aus dem Jammer der Knechtsgefaßtheit, wenn schon in der Schuld Christi. Implicit liegt darin dann freilich auch die Bitte, daß der jedesmalige Weltlauf dem Reiche Christi förderlich sey möge. Das thut der Vater zwar ohnehin; er will aber darum gebeten seyn.

Die dritte Bitte (welche bei Lukas fehlt) wendet sich von dem Endziel der Heilverwirklichung zurück in die Gegenwart. Die Gegenwart ist eine durch Sünde und Schwachheit besetzte; ein solcher Zustand, wo das Reich Christi nicht anders als in

Knechtsgehalt zu existiren vermag, ist aber ein abnormer, und so bildet die Erde als der Schauplatz der Knechtsgehalt Christi und seines Reiches einen traurigen Contrast mit jenem Schöpfungsgebiete, wo die Engel und Seligen Gott in ungetrübter Heiligkeit dienen. Sehnt sich der Christ, daß Gott die Ehre gegeben werde, so muß er sich nach der vollen Verwirklichung des Heils, nach der Aufrichtung des Reiches Christi sehnen; und sehnt er das künftige Reich Christi herbei, so muß er schon in Bezug auf die Gegenwart den schreienden Contrast zwischen der sündigen Erde und dem sündlosen Himmel hinwegwünschen. Dieses Sehnen ist aber kein sentimentales, sondern gestaltet sich zur glaubenskräftigen Bitte. In dieser Bitte nun verlagte der Christ vor allem in tiefer Buße sich selbst (vgl. Matth. 7, 3 ff.) und dann die ganze sündige Erde, und bekennt, daß Gottes Wille da nicht geschehe; dann bittet er um Kraft für sich und um Gnade für die ganze Menschheit, daß Gottes Wille vollkommen (so wie im Himmel) geschehen möge. Wer seine Sünde nicht erkennt, oder wer an seinen Lieblingsünden mit dem Herzen festhängt, kann diese Bitte nicht in Wahrheit beten.

(Unter dem Willen Gottes mit Bez. u. a. nicht die voluntas praeicipiens, sondern die decretans zu verstehen, und die Bitte als einen Ausdruck der Ergebung in Gottes Führungen zu verstehen, ist nicht textgemäß. Die Worte »wie im Himmel« sind dagegen.)

Die drei ersten Bitten enthalten zugleich (vgl. Tholud S. 391) eine Hindeutung auf die Dreieinigkeit Gottes. Gott, dessen Name geheiligt werden soll, ist der Vater Jesu Christi und der Herr und Schöpfer aller Dinge. Sein künftiges Reich ist auch des Vaters Reich, soll aber durch eine That des Sohnes aufgerichtet werden. Und daß Gottes Wille geschehe, wirken Vater und Sohn durch den heil. Geist.

Parallel mit den ersten laufen nun die folgenden Bitten. Die Gegenwart, wo Gottes Wille noch nicht vollkommen auf Erden vollzogen wird, ist ein Previserium, eine Wartezeit, durch die wir hindurchgefristet werden müssen, eine Zeit nicht der Sättigung, sondern der Noth und des Bedürfnisses und Hungers. Da bedürfen wir vor Allem des Brodes, der leidlichen irdischen Nothdurft. Um dieses, um den *agros ἐπιούσιος* bittet der Christ in der vierten Bitte. Schwierig ist das *ἀναζήτει ἐπιούσιος*. Die Einen (wie Grotius, Scaliger, Bengel) leiten es ab von *ἐπιού* scil. *χρόνος* (von *ἔμμι*) nach Analogie von *πρωϊνός*, *μεσσηνία*, oder von *ἐπιούσα* scil. *ἡμέρα*, was in der LXX vorkommt und »der morgende Tag« heißt. »Unser Brod für die künftige Zeit, oder für den morgenden Tag, gib uns heute.« Hierbei wäre nicht so sehr die Bitte für die Zukunft oder den morgenden Tag als solche anstößig (denn Sorgen, Matth. 6, 34., und Bitten ist zweierlei) als das »heute,« welches in solcher Zusammenstellung nothwendig einen Gegensatz gegen das »künftig« bilden und aussagen würde, daß Gott uns das Brod für morgen schon heute beschicken möchte. Dies wäre dann allerdings eine Bitte der Ungebuld und der Matth. 6, 34 verbotenen Sorge.) Besser leitet die Mehrzahl der Ausleger *ἐπιούσιος* von *οὐσία* ab, das zur *οὐσία* nöthige Brod.« Gewöhnlich bilden zwar die substantiva auf *ια* ihr adj. auf *ιος*, doch findet sich auch *ἔξουσιος* von *ἔξουσία*, *πολυγώνιος* von *γωνία* u. a. Daß es aber *ἐπιούσιος* und nicht *ἐπουσιος* heißt, dürfte sich am einfachsten daraus erklären, daß das adj. nicht von einem nomen *ἐπουσία*, sondern von dem nomen *οὐσία* und der Präp. *ἐν* abgeleitet ist (»was ἐν τῇ οὐσίᾳ nöthig ist.«) Uebrigens kommt der gleiche hiatus auch bei *ἐνικτός*, *ἐνλοπος* u. a. vor. Der Sinn ist nun nicht: wesenhaft, wahrhaftig (dies würde *οὐσιώδης* heißen), sondern zum Daseyn nöthig, im Gegensatz sowohl zu *πρωϊνός* »überflüssig,« als zu *ἐλλειπής* »mangelnd.«

Die vorzugsweise oder ausschließliche Beziehung dieser Bitte auf die geistliche Speise des Wortes Gottes oder vollends des h. Abendmahles, welche bei Kirchenvätern u. a. sich findet, ist eine gefälschte. *Σήμερον* und *ἐπιούσιος* erinnern zu deutlich an Stellen wie Matth. 6, 32. Bei der Bitte um das geistliche Brod des Lebens würde es der Restrictionen »heute« und »das zum Daseyn nöthige« nicht bedürfen; denn mit dieser

Bitte darf der Christ ja getrost in die Zukunft hineingreifen und bitten, daß ihm Gott allezeit und in reichem Maße die Gnadengaben seines Geistes verleihen möge.

Die fünfte Bitte richtet sich, ebenso wie die vierte, auf die Gegenwart als auf ein Provisorium und einen Nothstand. Während aber die vierte sich an den Vater als an den Schöpfer und Erhalter der Welt wendet, und ihm die Ehre gibt, daß er das leibliche Leben erhalten möge, so wendet sich die fünfte an den Vater, als an den Vater Jesu Christi, der in seinem Sohne eine Erlösung gestiftet hat; sie läuft also parallel mit der zweiten Bitte. Die zweite Bitte bezieht sich auf die schließliche Aufrichtung des Reiches Christi, die parallele fünfte auf die Gnadengüter dieses Reiches in seinem jetzigen Bestehen, nämlich auf die bereits vorhandene Erlösung von der Schuld, die Verggebung der Sünden; jene auf das objektive Kommen des Reiches, diese auf unser individuelles Kommen ins Reich und Bleiben in der Reichsgenossenschaft. Denn was uns vom Reiche Christi scheidet, sind unsre Sünden; diese Zwischenwand muß nicht neu hinweggeschafft werden durch stets neues Erleben und Ergreifen der ein für allemal durch Christum erworbenen Verggebung.

„Gleichwie wir vergeben unsern Schuldigern.“ Den Kommentar hierzu bildet das Gleichniß vom unbarmherzigen Knecht. Es heißt nicht „weil.“ Nicht durch unsre Ver söhnllichkeit verdienen wir, daß auch Gott uns vergebe, daher enthält der Zusatz *οτι καὶ* auch keine Berufung auf unsre Ver söhnllichkeit als auf ein Verdienst. Da überhaupt nach Verggebung verlangt, kann von einem Verdienst nicht mehr reden; wer bei Gott etwas gutsehen hat, wer mit Gott in Gegenrechnung steht, der bedarf ja der Bitte um Verggebung nicht. Die Worte *οτι καὶ* enthalten lediglich das Bekenntniß einer vorhandenen Gesinnung, welche da sein soll und da sein muß und auch wirklich überall da ist, wo Gott wahrhaft und ernstlich um Verggebung gebeten wird. Wer Gott um Verggebung bittet, der thut dies auf Grund der einstmaligen justification und Schuld-Erlassung. Indem Gott mir die 20,000 Pfen. erlassen hat, bin ich nun mich selbst ihm schuldig, und alles was mein ist, folglich auch alles, was ich bei Anderen gutsehen, was ich an sie zu fordern habe. Ich darf diese Forderungen nicht mehr als die meinen geltend machen; sie sind an meinen Herrn übergegangen, an den Herrn, der nicht fordert, sondern gibt. Daran erinnert sich der Beter, wenn er für sich Verggebung ersucht; er erneuert in diesem Gebetsakte gleichzeitig jene Gesinnung, und bekennt und gelebt dieselbe.

Die sechste Bitte: „Führe uns nicht in Versuchung hinein, sondern errette uns von dem Argen“ (von welcher Luth. nur die erste Hälfte hat) wird von Augustin und Luther. Theologen in zwei Bitten zerlegt, von Chrysostomus und den Reformirten aber als Eine betrachtet. Die Frage ist im Grunde eine rein formelle; denn auch wenn das *πρωτον* Lemma wirklich nur das nämliche positiv ausdrückt, was im ersten Lemma negativ ausgesprochen werden, so bleibt dennoch die Freiheit, formell die Bitte in ihre zwei Glieder zu theilen, und jedes dieser Glieder als eine Bitte zu betrachten. Solche Positionen neben den Negationen sind ja auf dem Gebiete des geistlichen Lebens nie pure Logologien (wie Tholuck S. 443 irriger Weise anzunehmen scheint) z. B. die bloß logische Negation: „laß uns nicht im Grabe bleiben“ sagt noch unendlich weniger aus, als die faktische Negation oder die Position: „verweide uns von den Todten;“ die logische Negation: „strafe uns nicht ob unsern Sünden,“ unendlich weniger, als die Position oder faktische Negation: „sondern vergib uns um Christi willen.“ So ist das: „errette uns vom Argen“ unbedingt mehr, als das negative: „führe uns nicht in Versuchung,“ auch wenn man beide Glieder in die engste Verbindung zu einander setzt und auf die gleiche Sache bezieht.

Daß aber beide Glieder in solch engem gegensätzlichem Verhältniß stehen, zeigt schon das *αλλα*, welches ja nach einer Negation stets die Bedeutung „sondern“ hat, und dasjenige B einführt, was geschehen soll an der Stelle des nicht geschehen sollenden A. Eben hierauf führt der Inhalt der Bitte.

O *πονηρός* heißt in der h. Schrift der Satan, der Arge, der Fürst der gefallenen Engel. Das adj. *πονηρός* bezeichnet nirgends die einfache Sündlichkeit oder Sünde als solche (geschweige denn das Uebel, das *malum physicum*), sondern stets die gegen das Heil und den Heiland sich richtende, christusfeindliche, mithin widerchristliche, Bosheit. (Vgl. Matth. 12, 34 f. wo nicht Sünder und Sündlose, sondern Versteckte, Boshafte und Befehrbare einander gegenübergestellt werden.) Auch Eph. 5, 16. ist ἡ *ἡμέρα* ἡ *πονηρά* nicht »der Unglückstag,« sondern »der arge Tag,« die Zeit, wo das Reich der Finsterniß Nacht hat. Entweder steht das adj. mit einem subst. verbunden (*ἡμέρα πονηρά*, *ἔργον πονηρόν*, *ἄνθρωπος πονηρός* oder wo es absolut steht, steht es in masculinischem, persönlichem Sinn, und bezeichnet den Satan (auch Matth. 5, 37. vgl. 1 Joh. 3, 8.; Ev. Joh. 8, 44.).

Wird nun im zweiten Glied um Errettung vom Satan gebetet, so erklärt sich nun auch das erste Glied. *Πειράζειν* heißt prüfen, dann auch: zu einer Sünde versuchen, ebenso bezeichnet *πειρασμός* die Versuchung in beiderlei Absicht, sowohl in der der Prüfung als in der schlimmen der Verführung. Gott versucht nur im ersten Sinn; er prüft die Seinen durch Leiden, um sie zu bewähren (*δοκιμαζειν*), und diese Prüfungen sind heilsam, gut und nothwendig (Röm. 5, 3. Jak. 1, 2—4. 1 Petr. 1, 6 f.), der Christ kann also unmöglich bitten, daß ihn Gott mit solcher heilsamer Arznei doch lieber verschonen wolle. Der Mensch wird nach Jak. 1, 12. durch seine eigne böse Lust versucht im schlimmen Sinne; aber von dieser Art der Versuchungen heißt es ausdrücklich: Gott versucht Niemand. Daher wäre eine Bitte in diesem Sinn: »Reize uns nicht zum Bösen« eine sinnlose. Wollte man aber erklären: »Führe uns in keine äußeren Lagen, in denen dann unsre eigene Lust uns reizen könnte,« so wäre dies darum verkehrt, weil die Reizung nicht von der Lage, sondern in jeder Lage von der innern Lust kommt. Aber auch der Satan versucht den Christen, wie er Christum selber versucht hat, und zwar mit der Absicht, ihn zu Falle zu bringen. Und soviel an ihm ist, möchte er den Christen schwerer versuchen, als dieser es tragen kann. Vor solchen Versuchungen »über Vermögen« will uns Gott bewahren (1 Kor. 10, 13.), aber er will darum gebeten seyn. Wir sollen es wissen, daß wir nicht bloß mit Fleisch und Blut zu kämpfen haben, und daß wir zu dem Kampfe der Fäuln und Bewahrung Gottes bedürfen, und sollen Ihm dann auch die Ehre dafür geben, und ihn um seine Bewahrung bitten.

Bei dieser Erklärung hat man nicht nöthig, dem *εἰσενεγκῆς* mit Isidor Theophyl u. v. a. einen gekünstelten Sinn zu vindiciren (*aliud est tentari, aliud induci in tentationem*; »so hineinfallen in Versuchung, daß man darin erlänft« u. dgl.).

Der Christ bittet also um Bewahrung vor allen den Satansversuchungen, die ihn von seinem Heilande losreißen könnten, also um Bewahrung im Glauben und in der Kindshaft (und soweit läuft die sechste Bitte der dritten parallel) und dann bittet er um schließliche Erlösung der Gemeinde aus aller Nacht des Satans, also um den letzten Sieg Christi (und dieses Pemma bildet nun einen keineswegs tautologischen Schlußstein, und kann somit ganz wohl als eine stehende Bitte betrachtet werden.)

Die Doxologie »denn Dein ist x.« sammt dem Amen ist entschieden unächt. Sie fehlt in B und D (A hat eine Lücke), ferner bei den occident. Vätern bis auf Augustin herab, sodann bei Orig. und in der Copt. also in der alexandrinischen Familie, ebenso bei den wichtigsten übrigen orientalischen Vätern. Euthymius, wo er ihre Weglassung aus dem Kirchengelbe rügt, nennt sie gleichwohl nur »ein von den Vätern der Kirche (zum liturgischen Gebrauche) hinzugefügtes *ἐπιπρόσθημα*.« Hieraus erklärt sich, wie sie später in einzelne codd. (jedoch nur im Matth.!) interpolirt ward; während, wenn sie ächt wäre, sich für ihre Auslassung in den meisten und besten codd. (bei Luf. in allen) kein Grund denken ließe. Uebrigens ist die Doxologie schön und passend; nur würde sie, wenn die *δύναμις* der *βασιλεία* voranginge, noch mehr den beiden Triaden von Bitten entsprechen.

Einen liturgischen Gebrauch des Gebetes des Herrn finden wir erst am Ende des 3. Jahrh. Just. Mart. apot. I. op. 67 sagt vom Kirchengebet: *παραμύνητον ἡμῶν τῆς εὐχῆς, ἄσπρος προσφέρεται καὶ ὁλνός καὶ ἕδιον, καὶ ὁ προσεὶς εὐχὰς καὶ ἐχχαριστίας, ὡς δ' ἰνὰ μὴς αὐτῶν, ἀναπέμπει*, womit nicht ausgeschlossen, aber noch weniger bewiesen ist, daß die „εὐχὴ ἡμῶν“ das Gebet des Herrn in sich befaßt habe. Erst bei Tert. u. Cyr. erscheint das Gebet des Herrn als die oratio legitima et ordinaria der Gemeinde, und eben damals wurde zum liturgischen Gebrauche jene Schlußbeyloge daranhängt, welche dann in einzelne eodd. überging.

In der röm. Kirche wurde in der deutschen Uebersetzung die wörtliche Lesart „Vater unser“ (unser als gen. plur. von uns, pater nostri) gebräuchlich, welche Luther und Zwingli für den kirchlichen Gebrauch beibehalten haben, obgleich der erstere sowohl Matth. 6. als Luk. 11. „Unser Vater“ übersetzt hat. In der luther. Kirche hat sich jene Lesart bis jetzt, in Zürich bis in's 18. Jahrh. erhalten, die übrigen ref. Kirchen heissen nach Luthers Uebersetzung: „Unser Vater“ Die reformirte Kirche hat ferner die richtigere Uebersetzung der letzten Bitte „von dem Bösen,“ statt des entschieden unrichtigen „von dem Uebel“ (was *πονηρόν* nie und nirgends heißt) recipirt. —

Unter den Erklärungen des Gebetes des Herrn sind folgende als wichtig zu nennen: Origen. *περὶ εὐχῆς*, Opp. tom. 1. p. 126 sqq. Chrysost. hom. 19 in Matth. und hom. de instit. secundum Deum vita. Greg. Nyss. zweite Rede de oratione. Cyr. de orat. dom. Hieron. diabel. c. Pelagianos, lib. 3, c. 15. Sodann die berühmten Erklärungen in Luther's kleinem Kat. und im Heidelb. Kat. Ferner Luther's „Ankündigung des Vaterunsers für einfältige Laien“ (um 1518) und „Begriff und Ordnung aller vorgeschriebenen Bitten,“ und „Predigten“ über Matth. 6. (1530). Chemnitz in der harm. evang. A. 1, c. 51. Polanus im syntagm. theol. lib. IX, cap. 17. Herm. Witsius in den exorciz. sacrac. Tholud, Vergpred. S. 372—449. Dr. Schmid.

Gebet im Namen Jesu. An der Stelle Joh. 14, 13 f. verheißt Christus seinen Jüngern: „Was ihr in meinem Namen bitten werdet, das werde ich thun, auf daß der Vater geehrt werde in dem Sohn. Wenn ihr etwas bitten werdet in meinem Namen, das werde ich thun. Aehnlich Joh. 16, 23. u. 26. An diese beiden Stellen schließen sich noch einige analoge Aussprüche, wo jedoch nicht das Bitten „im Namen Christi,“ sondern statt dessen (Joh. 15, 7.) das Bleiben in Christo“ und (Matth. 18, 19.) das Einmüthigen von Zweien über das zu Erbittende als die Bedingung der Erhörung genannt wird. Endlich sehen die Stellen 1 Joh. 3, 22; 5, 14 f. (wo das Bitten „nach Christi Willen,“ und das Halten der Gebote als Bedingung der Gebetserhörung antritt) deutlich auf jene Aussprüche Christi zurück.

Was unter dem Gebet im Namen Jesu zu verstehen sey, und auf welcherlei und weissen Gebete sich demgemäß diese Verheißung beschränke, und endlich, wie es mit der Erhörung derselben sich verhalte, das sind die drei Fragen, in deren Beantwortung die Ansichten der Theologen auseinandergehen.

Der Ausdruck „im Namen Jesu beten“ (Joh. 14, 13 f.; 16, 26.) ist der reichste und umfassendste; daher diejenigen nicht wohlthun, welche denselben ohne weiteres auf 1 Joh. 5, 14. — *αἰτεῖν κατὰ τὸ θέλημα αὐτοῦ* erklären; denn er umfaßt mehr als dies. Zu leicht macht sich andrerseits Misshausen die Sache, wenn er sagt, der Name Christi sey nichts Anderes, als seine ganze göttliche Wesenheit, und ein Gebet in seinem Namen sey dasjenige, welches in Christi Wesen, Sinn und Geist geschehe und somit die Erneuerung des Sinnes durch die Kraft Christi voraussetze. Aehnlich Meyer zu Joh. 14, 13. Hiernach wurde von der (durch Christi Geist gewirkten) christlich frommen Beschaffenheit des Gebetes die Erhörung abhängig gemacht. Damit stimmt aber nicht die Stelle Joh. 16, 23. *ἂν τι αἰτήσῃτε τὸν πατέρα, δώσει ὑμῖν ἐν τῷ ὀνόματι αὐτοῦ*. Denn hier erklären zu wollen: „er wird es als ein in meinem Namen (scil. in Kraft meiner Wesenheit und meines Geistes) gebetetes euch gewähren, würde gegen alle Regeln der Grammatik verstoßen. Die Worte heißen: „Er wird es euch geben auf

meinen Namen hin, um meines Namens willen« (vgl. den völlig analogen Gebrauch von *ἐν*, Matth. 6, 7. und den ähnlichen Joh. 16, 30.). Die Gewährung selber, nicht die Bitte, wird als eine auf Jesu Namen geschehende dargestellt. Der Name Jesu ist aber überhaupt nicht ohne weiteres gleichbedeutend mit seinem Wesen. Wie der Name Gottes zweierlei in sich begreift, nicht bloß einen Ausdruck für das, was Gott in sich selber, seinem Wesen nach ist, sondern auch den Ausdruck dessen, was Gott in seiner Stellung für den Menschen ist, so ist auch der Name Christi nicht bloß der Ausdruck des Wesens dessen, welcher in sich der mit dem Geiste und der Kraft des Vaters gesalbte ist (Apg. 4, 26—27.), sondern auch der Ausdruck der Stellung dessen, welchen Gott den Menschen hingestellt hat, daß sie an ihn glauben und durch ihn selig werden sollen (Apg. 4, 12. Phil. 3, 9.). Daher denn auch der Name Jesu der Doppelname: Jesus, Seligmacher, und: Christus, Gesalbter, ist. Wo Christi »Name« vorkommt, sind diese beiden Beziehungen stets untrennbar verbunden; im Namen Christi, d. h. erstlich: nicht in ihrem eignen Namen, sondern auf Grund der Mittlerchaft Christi die *déuung* ersiehend, zweitens aber auch: erfüllt von Christi Geist, Kraft und Wesen, thun die Apostel Wunder (Matth. 7, 22; 18, 20. Mark. 9, 38; 16, 17.) in seinem Namen, d. h. erstlich um seines und seiner, nicht unserer Gerechtigkeit willen, zweitens aber auch: in der Kraft, die von seinem Wesen und zutiefst, haben wir das Leben (Joh. 20, 31.); sein Name, d. h. erstlich, was er in seiner Stellung als Mittler für uns geleistet hat, und sodann was er in sich ist und in uns schaffen will, wird den Heiden gepredigt (Apg. 9, 15.); in seinem Namen, d. h. in dem Namen des, der für uns gestorben ist, und in das Wesen und Leben des, der in uns ein neues Leben anfangen will, werden wir getauft (Apg. 2, 38.). So werden auch beim Gebet im Namen Jesu beide Seiten ihr Recht erhalten müssen. Im Namen Jesu beten, heißt vor Allem: nicht in seinem eigenen Namen beten, und nicht um der eigenen Trefflichkeit willen auf Erhörung rechnen, sondern mit Verfassung auf den, der zu diesem Gebete uns ermächtigt hat, und im Vertrauen, daß der Vater um seineswillen uns, die durch ihn versöhnten, von ihm erkaufen, ihm angehörigen, erhören werde. Es ist, wie wenn ein Knecht im Namen seines Herren, irgend eine Bitte an einen Dritten ausdrückt. »Mein Herr läßt Dich bitten.« — Daraus folgt aber sofort auch das zweite, daß die Bitte ihrem Inhalte nach dem Auftrage jenes Herren und seiner Willensmeinung entsprechen müsse, da sie außerdem zur Lüge würde. So wird 1 Joh. 3, 23. von denen, welche die *παράκλησις* der Gebeterhörung haben, vorausgesetzt, daß »ihr Herz sie nicht verläßt« und sie solche Leute sind, welche »Gottes Gebote halten,« und 1 Joh. 5, 14. wird ihr Gebet als ein *αἰτεῖν κατὰ τὸ θέλημα αὐτοῦ* (*χρησθῆναι*) beschrieben, und Ev. Joh. 15, 7. wird als der Gesamtzustand dessen, dessen Gebet erhört werden soll, »das Bleiben in Christo« vorausgesetzt. Und so liegt in dem Ausdruck: »Beten im Namen Jesu Christi« das zweite Moment, daß es ein Gebet in seinem Geiste, entsprechend seinem Wesen, sey. Man darf also das Gebet in Jesu Namen nicht (mit Calov und Älteren) einseitig als ein *procurari per meritum Christi*, und auch nicht (mit Olshausen, Meyer u. a.) einseitig als ein Gebet in der Gesinnung Jesu definiren wollen. Beides, der Glaube, welcher seinen Anspruch auf Erhörung allein auf Christi Fürsprache und Vertretung gründet, und die aus dem Glauben quellende Heiligung, welche den Inhalt und die Absicht der Bitte normirt, müssen untrennbar zusammenwirken, damit das Gebet ein Gebet im Namen Jesu werde.

Damit ist nun — zweitens — schon entschieden, welcherlei Bitten in diese Kategorie fallen. Offenbar jegliche Bitte jeglicher Art, welche ihrer Absicht und ihrem Inhalte nach aus Christi Geist geboren ist. Grotius*), Büchner (in der Concordanz) und Völke beschränken das Gebet im Namen Jesu auf Bitten in Beziehung auf sein Reich; dies ist, wenn es streng genommen und von Bitten um Reichsangelegenheiten

*) Grotius läßt Joh. 14, 13. das *ἐὰν θέλωσιν* höchst gezwungen von *αἰτεσθῆναι* abhängen!

im engeren Sinne verstanden wird, eine Beschränkung, welche sich den Stellen Joh. 15, 7. (ὁ ὧν θέλῃτε) und Matth. 18, 19. (περὶ παντός πράγματος οὗ ἐν αἰσώσκειν) gegenüber in keiner Weise rechtfertigen läßt; nimmt man aber die Beziehung auf Christi Reich in weiterem und umfassenderem Sinne, so hebt die Beschränkung sich selbst wieder auf, da der lebendige Christ alle seine Lebensangelegenheiten und Erfahrungsgrade in ihrer Beziehung zu Christi Reich und seiner Reichsgenossenschaft auffassen wird. Noch weit unstatthafter ist die Ansicht von De Wette, daß die ganze Verheißung Christi auf solche Bitten zu beschränken sey, welche die Jünger »in ihrem Wirken für Christi Reich,« in ihrem speziellen Apostelberufe, thun würden. Zwar Joh. 14, 13. schließt sich die Verheißung an die der μελέζοντα έργα an, welche die Jünger in ihrem Berufe thun würden (und so gehörten die Wunder, welche die Apostel »im Namen Jesu« thaten, freilich unter andern auch zu den ihnen verheißenen Gebetsverhörungen); dagegen wird Joh. 15, 7; 16, 23. 1 Joh. 3, 22; 5, 14 f. die Verheißung der Gebetsverhörung recht augenscheinlich dem Christen als solchem, nicht den Aposteln, gegeben. Sie gilt also jedem Christen, heute noch, und gilt jeder Bitte, welche im alleinigen Vertrauen auf die durch Christum erworbene Gnade, und im Geiste und Sinn Christi geschieht.

Wo ist aber das Kriterium, wonach sich beurtheilen läßt, ob eine Bitte in Christi Sinn geschehen sey? Das beste Kriterium ist der heil. Geist selber; da aber hier Selbsttäuschungen möglich sind, und mancher einen Wunsch, der dem Fleische entspringt, für ein vom heil. Geist gewirktes Verlangen halten könnte, so ist es gut, daß es auch an einem objektiven Kriterium nicht fehlt. Dies ist aber kein anderes, als das Gebet des Herrn. (Siehe den Art. »Gebet des Herrn.«) Jedes Gebet, welches aus dem Gebete des Herrn sich entfaltet, ist ein Gebet im Namen Jesu, und wird erhört.

Nur in einer Beziehung scheint selbst dies Kriterium noch nicht auszureichen. Die Bitte eines in bitterer Armuth seufzenden Vaters, daß Gott seinen hungernden Kindern heute Brod beschereen wolle, entspricht sicherlich dem Gebete des Herrn. Könnte es nun nicht dennoch geschehen, daß Gott ihn unerhört ließe? Wir wagen die Antwort: Nein, wenn er wirklich in festem Glauben gebetet hat: Nein. Und wir können uns dafür unzählige wohlverbürgte Fälle solcher Gebetsverhörungen berufen. Ist ein solches Gebet unerhört geblieben, so müssen wir viel eher auf einen Mangel an Glaubenszuversicht des Betenden schließen, als an Christi klarer Verheißung mädeln. Ein Anderes ist es bei Bitten um Dinge, von denen zweifelhaft seyn kann, ob sie zum ἀγρός ἐπιούσιος gehören, z. B. um Lebensrettung eines kranken Kindes, oder um eigene Lebensrettung in Gefahr. Ebenso wenn ein Christ um eine Wendung der Dinge fleht, welche seiner Meinung nach dem Reiche Gottes förderlich seyn soll. Solche Bitten (welche also nicht unzweifelhaft aus dem Gebete des Herrn sich ergeben) geschehen nur dann im Namen und Geiste und Sinne Jesu Christi, wenn der Betende das: »ist's möglich,« nach Christi Vorbild hinzuzufügen nicht vergißt, wenn er daran denkt, daß Gott weiser ist als er, wenn er namentlich daran denkt, daß Gott aus den περιστροφὰς τοῦ νοῦ σου, welche das Verderben der Seele bezwecken, ihn unbedingt, nicht aber aus den von Gottes Güte verhängten δοκιμασίαις erretten will. Allerdings ist und bleibt also das Gebet des Herrn die Norm für alles Gebet im Namen Jesu. Doch darf nicht vergessen werden, daß auch in solchen Fällen, wo eine spezielle Bitte nicht mit zweifelloser Gewißheit aus den Bitten des H. V. sich ergibt, der heil. Geist in dem gläubigen Beter die Zuversicht und Gewißheit der Erhörlichkeit gleichsam durch eine außerordentliche Erleuchtung wirken kann (wie wenn z. B. Luther um Melanchthon's Leben bat), wo dann das Gebet auch sicher erhört wird. Weil Gott es erhören will, wirkt er im Beter das Muth und die παρρησία zur himmelführenden Bitte. Wer aber damit Mißbrauch treiben will, thut es zu seiner eignen bittern Enttäuschung und Seelengefahr.

Die Erhörung schreibt Christus ebenso sich (Joh. 14, 13—14.) wie dem Vater ꝑ (Joh. 16, 23.).

Dr. Eberh.

Gebetbücher, s. Andachtsbücher.

Gebetverhör, das Abhören, Abfragen von Gebeten Seitens des Geistlichen bei den Pfarrkindern findet sich in der Kirche bei mannigfachen Gelegenheiten, namentlich vor der Taufe bei den Vätern, vor dem Genuße des heiligen Abendmahls, vor der Proclamation oder Copulation der Brautleute (s. d. A. Brautzeugen Bd. II. S. 345) und bei andern Veranlassungen. Die Kirchengesetze schreiben vor, daß derjenige, welcher das Vater Unser, das apostolische Symbol, den Engelsgruß (Ave Maria s. d. Art. Bd. I. S. 632) nicht hersagen konnte, vom Pathenamte, Abendmahl, Abschluß der Ehe zurückgewiesen und folgeweise auch nicht des kirchlichen Begräbnisses theilhaftig werden sollte. Bei der Verbreitung des Christenthums kam es darauf zunächst an, daß die Uebergetretenen diese Gebete auswendig lernten. Daher traf Bonifacius eine solche Anordnung (Statuta Bonifacii a. 745 art. 25. 26. bei Harzheim, Concilia Germaniae Tom. I. Fol. 74), welche seitdem im fränkischen Reiche oft wiederholt wurde. Es sollten die Pfarrer ihre Parochianen unterrichten, der Bischof aber umherreisen und sich von dem Erfolge überzeugen (vgl. Capitulare Karls des Großen a. 769 c. 7. a. 789 c. 69. u. v. a., besonders das Capitulare generale Aquense a. 802 c. 1. 4. 9. 10. 14. 15., in *Pertz, Monumenta Germaniae* Tom. III. Fol. 33. 106.). In einzelnen Diöcesen ergingen darauf ähnliche Erlasse (man vgl. den Nachweis derselben bei Harzheim im Index Tom. XI. sub v. orationem). In manchen Ländern wurde diese Prüfung als eine besondere, kirchliche Institution in eigenthümlicher Weise ausgebildet, wie namentlich in Ostpreußen, Pommern, Schweden, wo sie als stehende Einrichtung der evangelischen Kirche üblich ist und technisch als das Gebetverhör bezeichnet wird. In Ostpreußen ist es durch eine Verordnung des Markgrafen Albrecht von 8. April 1543 (in meiner Geschichte des Kirchenrechts von Preußen I, 2, 35 ff. der Urkunden) in der Art bestimmt worden, daß der Pfarrer jede Dorfschaft seines Kirchspiels wenigstens einmal alle Vierteljahre besuchen und jede Person im Gebet und Katechismus verhören und examiniren, diejenigen aber, welche den Katechismus nicht kennen und verstehen, vom heiligen Abendmahl und Gvatterschaften abhalten solle. Diese Bestimmung wurde späterhin durch mehrere Verordnungen und Visitationdrecesse ergänzt, namentlich durch den Recensus Generalis der Kirchenvisitation des Insterburgischen Amtes von 1638 (Cap. III.), die Instruction zur Visitation vom 5. Januar 1699 §. 15. (*Grube, corpus constitutionum Prutenicarum* (Königsberg 1721. Folio) Pars I. Nro. V. VI.), Erlasse von 1723, 1738, 1757 (Becker, preussische Kirchenregistratur S. 53) u. a. Die Einrichtung ist gegenwärtig diese: der Pfarrer begibt sich jährlich einmal gewöhnlich in der Herbstzeit in jedes zu seinem Sprengel gehörige Dorf, wozu dasselbe die Fuhr zu stellen und sonst Erforderliches zu leisten hat (Regierungsverlässe vom 7. November 1851 und 9. April 1853, in der Berliner allgemeinen Kirchenzeitung 1853 Nro. 40). Die Dorfbewohner haben die Verpflichtung nach der Reihe, in ihrem Hause das Gebetverhör abhalten zu lassen und eine frugale Bewirtung zu gewähren. Obedanzmäßig wird auch eine kleine Kalende (Abgabe in Geld und Naturalien) entrichtet. Alt und Jung, Verheirathete und Unverheirathete, die Wirthe und ihre Dienenden erscheinen in der Versammlung, welche durch Gebet, Gesang, Katechisation u. s. w. erbannt wird. Außerdem wird von dem Pfarrer nach der sich darbietenden Gelegenheit durch Krankenbesuch, Krankenkommunion u. s. w. spezielle Seelsorge getrieben. (Man s. Gebauer, über Gebetverhöre in den preussischen Provinzialblättern, Band XV. (Königsberg 1836) S. 167—181. Leyde, über Gebetverhöre, in dem preussischen Provinzial-Kirchenblt. Jahrg. II. (Königsberg 1840) Heft II. S. 62—63). Ueber die höchst günstigen Erfolge dieser Institution, deren Bedürfnis sich aus dem großen Umfange der Pfarrsprengel in Ostpreußen erklärt, da bis vierzig Dörfer und Abbaue zu einer Kirche eingepfarrt sind, finden sich speciellere Nachweisungen in den: Mittheilungen über Aufnahme und Wirksamkeit der evangelischen Gemeindeführer in der Provinz Preußen. Königsberg 1853 S. 40 ff. (v. Moser, allgemeines Kirchenblatt für das evangelische Deutschland 1853. S. 655 ff.) Berlin 1855 S. 75 ff. — In Schwed-

den sind die Gebetverhöre in sehr ausgedehntem Gebrauche. Sie sind Kirchenverhöre (Kyrkoförhör) für Jung und Alt, nämlich Katechismusverhör, die sich an die Katechismuspredigten schließen; Fastenverhöre nach den Fastenpredigten, Frühpredigtverhöre; ferner Hausverhöre (husförhör), ganz ähnlich den ostpreussischen, inwo die Gemeinde in Abtheilungen, Rotten (rotar, in Finnland rattbol) zerlegt ist, gewöhnlich ein Dorf oder benachbarte Höfe, welche jährlich einmal geprüft werden. Statt des Pfarrers halten bisweilen die Küster solche Verhöre (daher Klockareförhör). (Vergl. F. W. v. Schubert, Schwedens Kirchenverfassung und Unterrichtswesen, Bd. II. [Stockholm 1821] S. 163 ff.). In den russischen Ostseeprovinzen und in Jugelmanland sollen nach der Instruktion für die Geistlichkeit und die Behörden der evangelisch-lutherischen Kirche vom 28. Dezember 1832 §. 14. »die Prediger die dort üblichen sogenannten Gebets- oder Catechisations- oder Total-Visitations- Fahrten zur Belehrung im göttlichen Gesetze und zur Bemerkung der Fortschritte in denselben benützen.« — In der neuesten Zeit hat man angefangen, ähnliche Einrichtungen; theils da, wo sie früher bestanden, mit der Zeit aber eingezogen waren, wieder herzustellen, theils neu einzuführen.

H. F. Jacobson.

Gebhard II., Truchseß, Erzbischof und Kurfürst von Köln, gebürtig aus dem gräflichen Hause der Truchseße von Waltenburg, ein Sohn Wilhelms von Waltenburg und Johanna's von Fürstenberg, ist durch seinen Uebertritt zur evangelischen Kirche, und durch das Schicksal, welches die Verbindung mit der Gräfin Agnes von Mansfeld, Einzeldame in Gerolstein, über ihn brachte, merkwürdig geworden. Geboren am 10. Nov. 1547 ward er durch seinen Vetter, den Cardinal und Bischof Otto von Augsburg dazu veranlaßt, dem geistlichen Stande sich zu widmen. Für denselben bildete er sich in theologischen Anstalten zu Ingolstadt und Dillingen, dann durch seine Studien in Bologna, Padua und Rom aus. Kaum 15 Jahre alt (1562) war er bereits Domherr zu Augsburg, bald darauf (1567) Domherr zu Straßburg und schon 1570 Domherr zu Köln. Rasch stieg er weiter empor, wobei ihm seine Kenntnisse wie sein einnehmendes Wesen behülflich waren; schon 1574 ward er zum Domdechanten von Straßburg und 1576 zum Domprobst von Augsburg erhoben. Damals war der Graf Salentin Erzbischof von Köln wie auch Bischof von Paderborn. Dieser legte jetzt die erzbischöfliche Würde nieder, um sich mit der Gräfin Antonie Wilhelmine von Artemberg zu verheirathen. Bei der dreimonatlichen Vacanz, die eintrat, wendete man zur neuen Besetzung des erzbischöflichen Stuhles das Augenmerk auf den Prinzen Ernst von Baiern, Bischof von Hildesheim, und auf den Domprobst Gebhard. Jeder hatte seine Partei im Domcapitel. Da indeß die Mehrzahl in demselben glaubte, daß es der Freiheit des Capitels mehr theilhaft seyn könnte, einen Prinzen aus einem mächtigen Hause auf den erzbischöflichen Stuhl zu erheben, erhielt Gebhard, besonders auch durch den Einfluß des Grafen Hermann von Ruenar, die meisten Stimmen, als es am 5. Dec. 1577 zum Votiren kam. So wurde er wirklich zum Kurfürsten und Erzbischof von Köln erhoben, darauf als solcher geweiht und am 24. Aug. 1578 legte er zu Koblenz vor dem Erzbischof Jakob von Trier, als Delegaten des päpstlichen Stuhles, den Eid des Gehorsams gegen den Papst ab. Herzog Ernst von Baiern legte zwar Protest gegen die Wahl ein, und Gebhard wurde von der bayerischen Partei wegen seiner zum Protestantismus sich hinneigenden Gesinnung überhaupt schon im Stillen verdächtigt, doch Papst Gregor XIII. wies den Protest zurück und bestätigte die Wahl. In den Streitigkeiten des Königs von Spanien und der vereinigten Niederlande vom Kaiser zum Schiedsrichter bestimmt, kam Gebhard in der 2. Hälfte des Jahres 1579 nach Köln. Hier war ein großer Bußtag und mit vielen Fremden, die sich versammelt hatten, befand sich auch die Gräfin Agnes von Mansfeld, die sich bei ihrer mit dem Freiherrn Ernst von Erichingen verlobten Schwester Maria aufhielt und durch ihre Schönheit allgemeines Aufsehen erregte. Gebhard soll hier mit Agnes durch Hieronymus Scoto aus Parma bekannt worden seyn, nach

Andern hatte er sie schon im Kloster zu Gerisheim kennen gelernt*); die Bekanntschaft mit ihr entschied das Schicksal seines Lebens und selbst eine Reihe von Jahren hindurch das Schicksal seines Landes. Agnes wiederholte die Besuche bei ihrer bald darauf vermählten Schwester in Köln (s. *Jaquet, du bello Colon. Lib. I. pag. 12 seq.*); im Dec. 1579 kam sie in Begleitung von Verwandten nach Briel, Gebhard folgte ihr nach und lud sie dann mit ihrer Begleitung zu sich ein nach Kaiserswerth. Sie begab sich darauf nach Bonn, wo ihre Schwester mit dem Gemahle den Wohnsitz nahm. Gebhard hatte seine Residenz in dem nahegelegenen Poppelsdorf genommen und jetzt fand eine Zusammenkunft Beider öfter statt. Während die Gegner Gebhards dieses Verhältniß zwischen ihm und Agnes in ihrem Interesse ausbeuteten, hatte es auch den Unwillen der Brüder der Agnes, der Grafen Hoyer Christoph, Peter Ernst II. und Jobst II., in hohem Grade erregt; sie forderten von ihm die Vermählung mit der Schwester. Dazu war Gebhard in der That längst entschlossen, aber die Befürchtung, das Erzbisthum zu verlieren, konnte seinen Entschluß nicht zur Ausführung bringen. Nach vielen Mißhelligkeiten trat er, am sich schon zum Protestantismus geneigt, zunächst zur evangelischen Kirche über 1582, suchte zugleich die evangelische Lehre in seiner Diocese zu verbreiten und beabsichtigte sein Land als weltliches Kurfürstenthum zu behalten. Die Stimme des Volkes erklärte sich für ihn, aber der Rath von Köln erhob sich mit dem Domcapitel gegen ihn, ja der König von Spanien wurde gegen ihn aufgerufen und nun erfolgten Beschwerden über ihn bei dem Papste; sie wurden um so energischer betrieben, je mehr Gebhard gerade für die Verbreitung der evangelischen Kirche that. Eben hatte er (16. Dec. 1582) ein Edikt erlassen und erklärt, daß er Niemandes Gewissen beeinträchtigen, vielmehr die katholische und evangelische Kirche in seinem Lande dulden wolle, als ihm (17. Dec.) ein päpstliches Breve zukam, das ihn warnte und zur Rückkehr ermahnte. Auch von dem Kurfürsten von Trier kamen ihm Warnungen und Vorstellungen zu. Gebhard beantwortete sie dadurch, daß er am 11. Januar 1583 ein neues Edikt erließ, durch welches er seinen Unterthanen freie Religionsübung gestattete, dabei befahl er durch ein Ausschreiben (vom 16. Jan.) seinen Beherden ernstlich, jenen keinerlei Beschwerden des Glaubens wegen zu machen. Jetzt vermählte er sich auch öffentlich (am 2. Febr., nach Andern am 4. Febr.) mit Agnes; die Trauung wurde von dem bekannten Zacharias Ursinus vollzogen. Der Kaiser Rudolph II. hatte wiederholt Gesandte an ihn abgefertigt, mit der Erklärung, sich weder in seinen Glaubenswechsel, noch in seine Vermählung mischen zu wollen, aber auch mit der Aufforderung, dem Erzbisthume sofort zu entsagen. Durch einen Beschluß der Stände, die vom Domcapitel einberufen worden waren, wurde er kraft des Religionsfriedens der erzbischöflichen Würde für verlustig erklärt und Rudolph genehmigte die Absetzung. Am 1. April 1583 erfolgte auch die Bannbulle gegen ihn von Gregor XIII., der sie durch den Bischof Franz v. Bercelli in Köln öffentlich vorlesen ließ; die Domherren, die ihm noch anhängen, wurden abgesetzt. Gegen die Bulle erschien: In anathematismum, cui Gregorius XIII. P. P. Romanus illustriss. principem Gebhardum etc. damnavit, Leonhardi Waramundi, Thuringi, admonitio etc. Lagd. Bat. 1583. Gebhard hatte die Folgen seiner bisher gethanen Schritte vorausgesehen; daher hatte er den erzbischöflichen Schatz zu Briel an sich genommen, seinen Bruder Karl zum Beschützer der Besatzung von Köln bestellt und von Arensburg aus, wohin er sich zur Abhaltung eines Landtages mit seiner Gemahlin begeben hatte, eine Rechtfertigungsschrift ansetzen lassen, unter d. Tit.: Ausschreiben und gründlicher, wahrhaftiger Bericht unsers Gebhards, von Gottes Gnaden erwählten und bestätigten Erzbischofs zu Köln u. worum wir uns mit etlichen Soldaten zur Beschützung unserer Land, Leut und eigenen Personen, auch folgende, weitere Kriegsrüstung wider unsere Feinde und Widersärtige zu begeben gemeth-

*) *Brugs, Hist. de 5 Papes Tom. V. p. 39:* Il visitoit si souvent un Couvent de religieuses (Gerisheim), sous prétexte d'y faire les fonctions d'un bon Pasteur, qu'il devint éperdument amoureux d'une Chanoinesse de ce monastère, nommée Agnes de Mansfeld.

drängt, auch aus was christl., rechtmäßigen und nothwendigen Ursachen wir die Freilassung der wahren christlichen Religion Augsb. Confession verstatet, und was uns in ehelichen Stand zu begeben bewegt u. 1583. (Vgl. Köhler, Münzbeufl. t. S. 302). Der Pfalzgraf Joh. Casimir nahm sich seiner mit Hülfsleistung an und erließ für diese ein Ausschreiben; Graf Adolph von Würt trat auch auf seine Seite. Inzwischen schritt aber das Domcapitel zur Wahl eines neuen Erzbischofs; sie fiel jetzt (23. Mai 1583) auf den Herzog Ernst von Baiern, der bereits Bischof von Freisingen, Hildesheim und Lüttich war. Jetzt begann die Waffengewalt die Entscheidungen zu geben; bald waren die wichtigsten Orte des Erzbisthums von Gebhard's Gegnern besetzt und nur noch Bonn in seiner Gewalt, aber auch diese Stadt fiel (Jan. 1584), ja Gebhard's Bruder, Karl, kam selbst in die Gefangenschaft des neuen Erzbischofs. Gebhard flüchtete mit seiner Gemahlin nach Delft zum Prinzen von Oranien, fand aber keine Hülfe bei demselben; zwar kam Bonn noch einmal in seine Gewalt, doch bald hatte er die Stadt wieder verloren. Stets vertraute er auf die Hülfe der Protestanten; mit dem thätigen Beistande derselben würde er seine Sache glücklich durchgeführt haben, aber leider waren sie unter einander uneinig. Der Kurfürst August von Sachsen hätte ihn retten können, aber er wollte, in der Hoffnung auf die Erbschaft der Henneberg'schen Herrschaft dem Kaiser nicht entgegen seyn, dazu kam noch der Gedanke, daß er auch den ihm verhassten Calvinisten Hülfe bringen würde. Der Pfalzgraf Joh. Casimir wurde durch die Bedrohung mit der Reichsacht von fernern Beistande abgeschreckt. Der Bld Gebhard's, der seit 1589 wieder in Deutschland war, wandte sich jetzt nach England; er suchte Hülfe um thätige Unterstützung bei der Königin Elisabeth, die ihm aber nur eine kleine Geldsumme auszahlen ließ, eifersüchtig und ärgertlich darüber, daß Agnes bei ihrem Lieblinge, dem Grafen von Essex sich aufhielt; den Rathungen mit demselben wollte sie keinen politischen Beilegen. Gebhard zog sich darauf nach Straßburg zurück, lebte hier als Domdechant und starb daselbst am 21. Mai 1601 an Kolik und Steinschmerzen, ohne Kinder zu hinterlassen. Sein Denkmal mit fast erloschener Inschrift steht im Dome zu Straßburg. Agnes überlebte ihn; ihr Todestag ist unbekannt. Vgl. Joh. Dav. Kider, Diss. de actis et fatis Gubhardi, Truchsessi Archi-Episcopi et Electoris Coloniaensis, infausti mariti. Altdorfi 1723; Barthold, im Hist. Taschenbuch von Kaumer. Neue Folge, 1. Jahrg., Pp. 1840.

Reuber.

Gebote Gottes, die zehn, s. Dekalog.

Gebote der Kirche, die fünf. Durch die kirchliche Praxis der letzten drei Jahrhunderte hat sich unter den Römischen ein fünf Gebote der Kirche befassendes Formular festgesetzt, welches als gleichberechtigt und gleich verpflichtend neben die zehn Gebote Gottes gestellt wird. Gewöhnlich folgen jene Gebote in dieser Reihenfolge auf einander: 1) Du sollst die gebotenen Feiertage halten; 2) du sollst an Sonn- und Feiertagen die h. Messe mit Andacht hören; 3) du sollst die gebotenen Fasttage und den Unterschied der Speisen halten; 4) du sollst wenigstens einmal jährlich (zu Ostern) deinem verordneten Priester deine Sünden beichten (Cons. Lat. IV. Can. 21.); 5) du sollst das h. Sakrament des Altars wenigstens Einmal im Jahre, nämlich um die österliche Zeit empfangen. Da nun dieser Katalog seinen Ursprung keiner allgemeinen, kirchlichen Festsetzung, nicht einmal dem Catechismus romanus verdankt, sondern den Volkscatechismen, unter denen namentlich jener des Jesuiten Canisius hier in erster Linie zu nennen ist, so darf es uns nicht wundern, wenn mannigfache Variationen vorkommen. Dieselben haben für uns nur insofern Interesse, als sie das Bestreben zeigen, die kirchlichen Satzungen möglichst vollständig unter die beliebten fünf Rubriken zu bringen. So zieht man z. B. das vierte und fünfte Gebot in eins zusammen und stellt dann an fünfter Stelle auf: „Du sollst zu verbotenen Zeiten keine Hochzeit halten.“ Andere erweitern das Formular noch in anderer Art. Bellarmin nennt auch die Verpflichtung zum Jeheute als Kirchengebot, während mehrere französische Catechismen, im Drange nach Vollständigkeit, sogar die gewöhnliche Zählung verlassen und eine Sechszahl adoptiren, ohne

ihre Ziel zu erreichen. Die Weglassung des Eölibats, der kanonischen Stunden und der Mönchsgelübde empfiehlt sich jedoch nur unter dem Gesichtspunkt, daß diese Satzungen der Kirche nur einen Theil ihrer Glieder angehen. Wie wenig übrigens die Formulare der römischen Kirchengebote in jeder Hinsicht einstimmig seyn mögen, so treffen sie doch im Wesentlichen zusammen und wenden sich mit der Forderung an die Glieder der römischen Kirche, auf dieselbe Linie mit den göttlichen Geboten gesetzt zu werden. In der letztern Hinsicht ist keinerlei Variation oder Abweichung zulässig, da das Concilium tridentinum diese Schätzung und Auktorität der Kirchengebote in der sechsten Sitzung Can. XX. dogmatisch fixirt hat. — Es ist eine bekannte Sache, daß der Protestantismus von Anfang an gegen die römische Anschauung der Kirchengebote sehr entschieden protestirt hat. Den Reigen solch' ächt biblischer Opposition eröffnen Schriften wie die Luther's „De captivitate babilonica“ und Zwingli's „Von Ertiesen und Freyheit der Spenen.“ Namentlich ist in der letztern Schrift mit ebenso viel Mäßigung, als Klarheit und Entschiedenheit der römische Standpunkt im Ganzen und nicht etwa bloß mit Rücksicht auf den Unterschied der Speisen, sondern mit ausdrücklicher Beziehung auf die römischen Kirchengebote überhaupt — aus Gottes Wort bekämpft und eingehend widerlegt. Die evangelischen Symbole treten natürlich in dieselbe Opposition ein. So z. B. die Augustana in den Artikeln XV. XVII. XXVI., die Helvetica unter 23. 24. und 27., Tetrapol. cap. 7, 8, 9, 10. Daß die hier ganz klar ausgesprochene protestantische Uebersetzung in keiner Weise dem göttlichen Ansehen des Hirtenamts, dem schuldigen Gehorsam gegen die Hirten und Vorsteher (Hebr. 13, 17.), der Zucht, der erbaulichen Ordnung (1 Kor. 14, 40.) und der Schlüsselgewalt der Kirche in ihren biblisch verordneten Organen und Maßnahmen zu nahe tritt, bedarf hier ebenso wenig eines nähern Beweises, wie daß dieses Alles ganz etwas Anderes ist, als das von der römischen Hierarchie durch ihre Kirchengebote im großen Widerspruche mit dem Worte Gottes, (z. B. mit Stellen wie Kol. 2, 16. 18. 20—23. Matth. 15, 17. 1 Tim. 4, 1—4. 1 Kor. 8, 8; 7, 6; 3, 21. Mark. 2, 23. Gal. 4, 9—11.) den Gewissen der in Christo Befreiten auferlegte Gesezesjoch. Die alte und immer wiederholte Behauptung der römischen Apologeten, ihre Lehre von den Kirchengeboten habe die festeste Begründung in der Schlüsselgewalt und in den Geboten Gottes selbst, weil dieselbe aus Beidem unmittelbar herzuweisen sey — muß jedem theologisch Gebildeten ohne Weiteres so haltlos erscheinen, daß es um ihrer Widerlegung willen keiner Ueberschreitung der engen Grenzen dieses Artikels bedarf. Ausführliches kann darüber in Joh. Heinr. Heidegger's Tumulus Tridentini Concilii, Tom. I. p. 661—671, 894—913 nachgelesen werden. R. Endhoff.

Geburtstage der Heiligen und Martyrer, s. Anniversarium.

Gedalia stammte aus einer vornehmen Familie in Jerusalem. Sein Vater Abi-
am, Sohn Saphan's, erscheint 2 Kön. 22, 12. als hochgestellter Mann unter Josia,
denso noch später Jer. 26, 24. vgl. mit B. 16. unter den Fürsten Juda's; die letztere Stelle
setzt ihn als Gönner des Propheten Jeremia, der, als er unter Josajim peinlich ange-
ragt wurde, ihm seine Rettung verbannte. (Daß der Großvater des Gedalia mit dem
Schreiber Saphan, 2 Kön. 22, 3. 12., Eine Person sey, wie von Ewald u. a. ange-
nommen wird, ist nicht wahrscheinlich; s. Hitzig zu Jer. 39, 14.). Ohne Zweifel war
auch Gedalia dem Jeremia befreundet; er gehörte wohl zu denen in Jerusalem, die dem
Wort des Propheten gemäß in Gedalia's Abfall von Nebuladnezar nur schmerzlichen Tren-
nack und in der Unterwerfung unter die Chaldäer das einzige Mittel der Rettung er-
sahen. Daß Nebuladnezar die so gesinnten Juden wohl kannte, zeigt die freundliche
Behandlung, die auf seinen ausdrücklichen Befehl Jeremia nach der Eroberung Jerusa-
lams empfing (Jer. 39, 11—14.). Das Vertrauen, das die Chaldäer in Gedalia setzten,
setzt sich demnach erklären, auch wenn dieser nicht, wie einige Rabbinen annehmen, bereits
vor der Einnahme Jerusalems als Ueberläufer in das chaldäische Lager sich begeben hatte.
Nachdem nämlich Jerusalem zerstört worden war, setzte Nebuladnezar über den Theil
des Volkes, den er nicht nach Babel hatte abführen lassen (s. Hitzig zu Jer. 40, 7.)

und dem nun der chaldäische Feldherr Nebusaradan Weinberge und Kelter im Lande anwies (Jer. 39, 10.), als Statthalter den Gedalja, der mit einer kleinen chaldäischen Besatzung (Jer. 41, 8.) zu Mizpa in der Nähe Jerusalems seinen Sitz nahm. S. Jer. 40, 7 ff. 2 Kön. 25, 22 ff. (Daß, wie Einige annehmen, in Mizpa sofort auch eine Kultusstätte eingerichtet worden sey, kann aus Jer. 41, 5. nicht erschlossen werden; dort ist vielmehr unter dem Hause Jechonab's wahrscheinlich der zerstörte Tempel zu verstehen; s. Hitzig 3. d. St. und Bertheau in den Abh. zur Gesch. der Isr. S. 383). Bald lebte eine große Anzahl von Juden, die durch den Krieg in die benachbarten Länder versprengt worden waren, nach Judäa zurück; auch einige jüdische Kriegsobersten und Andern, die wider die Chaldäer die Waffen getragen hatten, stellten sich in Mizpa ein, wo Gedalja sie freundlich aufnahm und ihnen, wenn sie den Chaldäern sich unterwerfen würden, Verzeihung und Schutz zusagte. Aber die Statthalterschaft Gedalja's, welche einem beträchtlichen Theile des Volkes den ruhigen Besitz des heimatlichen Bodens in Aussicht stellte, dauerte nur zwei Monate. Einer jener Kriegsobersten, ein Angehöriger des königlichen Hauses, Ismael, Sohn des Nathanja, stellte sich, aufgehetzt von dem ammonitischen Könige Baalis, an die Spitze einer Verschwörung wider Gedalja, und dieser, der so schändlichen Verrath nicht für möglich gehalten und deshalb die ihm ertheilte Warnung zurückgewiesen hatte, wurde nun sammt den Chaldäern und Juden, die bei ihm in Mizpa wohnten, während eines Gastmahls, mit dem er die Verschwornen bewirthete, ermordet (Jer. 41, 1 ff. 2 Kön. 25, 25.). Die Veranlassung der Verschwörung ist schwerlich darin zu suchen, daß Ismael, wie Josephus (Ant. 10, 9. 3.) meint, selbst nach der Herrschaft über die Juden trachtete. Denn wie hätte er sich einbilden sollen, daß er nach der Ermordung Gedalja's an der Spitze des in Judäa zurückgebliebenen Restes des Volks sich wider die Chaldäer würde behaupten können? hatte er doch, nachdem er noch ein zweites Blutthut verübt, nichts Gütigeres zu thun, als mit den in Mizpa zusammengegriffenen Gefangenen, die ihm übrigens fast alle unterwegs von den nacheilenden jüdischen Kriegsobersten wieder abgenommen wurden, sich auf die Flucht nach Ammonitien zu begeben. Der Grund der That ist vielmehr wahrscheinlich zunächst in dem Haffe zu suchen, den er auf Gedalja als Freund der Chaldäer geworfen hatte, wie gleicher Haß früher den Jeremia als angeblichen Verräther zum Gegenstand der Verfolgung für die Fürsten Judäa's gemacht hatte. Dem ammonitischen Könige aber, dessen Werkzeug Ismael war, mochte Beides erwünscht seyn, nicht nur der unbequemen Nachbarschaft eines Stützpunktes der chaldäischen Macht los zu werden, sondern auch das verhaßte Judenvolk vollends aus dem Lande gedrängt zu sehen. Obwohl nämlich Jer. 27, 3. der ammonitische König im Anfang der Regierung Jechonab's als Verbündeter des Letzteren erscheint, so läßt doch Ezech. 25, 2 ff. über die arglistige Gesinnung der Ammoniter gegen die Juden keinen Zweifel übrig. — In Folge der Ermordung Gedalja's floh der Rest des Volkes aus Furcht vor der Rache der Chaldäer, ohne auf die Ermahnungen Jeremia's zu hören, nach Aegypten, so daß nun die Verbannung vollständig war. Daher wurde der Todestag Gedalja's, nach der Tradition der dritte des siebenten Monats, unter die zum Gedächtniß der chaldäischen Katastrophe eingefestigten Trauertage aufgenommen. Siehe d. Art. Feste der Juden.

Lehler.

Geduld. Die sittliche Kraft und Thätigkeit, mit welcher das menschliche Gemüth unter allen aufregenden und niederdrückenden Störungen und Widerwärtigkeiten seinen Gleichmuth, die Würde des Geistes bewahrt und sich in das Unvermeidliche frei und ausdauernd ergibt mit der Ahnung, daß es ein göttliches Geschick sey, bezeichnet der Deutsche mit dem Worte dulden (ertragen, ausstehen), der weiteren Bildung eines Zeitworts dulen, tragen; der Römer mit dem Worte leiden, gelassen hinnehmen (pati, patientia), der Griechen mit den Ausdrücken ausbarren (ὑπομένειν darunter hin bleiben, ὑπομονή) und sich aufrecht erhalten, ἀνέχεσθαι, ἀνοχή. — Der allgermeinste Begriff führt uns auf das Beharren des Geistes in sich selbst, in der Würde seines Wesens, auf die Selbstbewahrung des Geistes gegenüber dem Widerspruch mit

Widerstreit des äußeren Lebens; im Gegensatz gegen das thätige Verhalten des Geistes zur Aufhebung des Widerstandes. Diese Selbstbewahrung ist einerseits die wirkliche Selbstbehaltung des geistigen Lebens der Störung von außen gegenüber, andererseits die Grundbedingung zur normalen Aufhebung der Störung, wie sie sich ohne Zumuthung des momentan Unvermeidlichen, in der Störung nicht vollziehen kann. Unter diesem allgemeinsten Gesichtspunkte ist die ganze göttliche Weltregierung gegenüber dem Widerstreite der menschlichen und dämonischen Freiheit Geduld; ebendaher besteht auch der eigentliche Keim der ganzen Welterlösung in der Geduld Christi, in seinem duldbaren Ausdauern unter dem sich an ihm erschöpfenden Widerspruch des Weltfluchs (1 Petr. 2, 21. Hebr. 12, 2.), und nicht minder ist darum auch der Grundzug der Bestimmung des Christen, wie er von der versöhnenden Geduld Christi ergriffen ist, die Geduld, welche unter allen Anfechtungen beharrt bis an's Ende, d. h. bis auf den Tag Christi (2 Tim. 2, 12.). Adams Sündenfall war eine selbstsüchtig eigenwillige Anticipation einer zukünftigen Bestimmung, nach welcher er Gottebenbild werden sollte: Ungebuld; und so ist denn auch die Ungebuld überhaupt ein Grundzug der Sünde und des Verbrechens. Daher muß wohl die Gegenwirkung gegen die Sünde, die Weltregierung Gottes, die Weltoersöhnung Christi und die Welterneuerung des Geistes in der Kirche und in dem einzelnen Christen ganz vorzugsweise den Charakter der Geduld haben (2 Petr. 1, 5.), einer Selbstbewahrung des Geistes, kraft welcher derselbe sich durch das eindringende sittliche Chaos der Störungen nicht in sich selbst verstoren läßt, sondern dasselbe vielmehr überwindet und auflöst. Aus diesem allgemeinen Lebensgrunde der Geduld entfaltet sich aber auch die specielle Tugend der Geduld, wie sie eine bestimmte Stelle unter den christlichen Tugenden einnimmt. In dieser Gestalt wurzelt sie in dem bewährlichen Anschalten Gottes der Freiheit in der menschlichen Weltgeschichte gegenüber; in dem eigentlichen reinen Leiden Christi, womit er in dem Fluch der Menschen das unvermeidliche Gericht Gottes hinnimmt, und damit jenen Fluch überwindet, und in dem Geist der Gemeinde, welche die Verklärung der Kirche in leidvoller Ausdauer unter dem Widerspruch der Welt von ihrer vollendeten Entwicklung erwartet. Die heidnische Ethik konnte den vollen Begriff der Geduld ebensowenig erreichen, wie den des weltoersöhnenden Kreuzes. Unter den Tugenden des platonischen und aristotelischen Systems findet sie sich nicht; und wenn sie endlich bei dem Stoiker aufzutauhen scheint, so ist es nur ein Zerrbild an ihrer Statt, eine tief verbissene Gelassenheit, welche sich auf Zähligkeit gründen will (*patientia impatiens*). Das Alte Testament zeigt uns das allmähliche Verwachsen des Begriffs mit der Sache im Leben des Moses (4 Mos. 12, 3.), des Hiob (Hiob 2, 10. Jak. 5, 11.), des Knechtes Gottes (Jes. 53.); und die menschliche Tugend der Geduld gründet sich hier von vorn herein auf die Anschauung und Anbetung ihrer Quelle in Gott, des entsprechenden göttlichen Attributes (2 Mos. 34, 6.). Im neuen Testamente tritt uns die Geduld in vollendeter, daher in persönlicher Gestalt entgegen in Christo, dem Lamm Gottes (1 Joh. 1, 36.), und aus seiner Geduld fließt die Geduld der Heiligen (Offenb. 13, 10.). Schon früh nimmt die Geduld eine hervorragende Stelle in der christlichen Lebenslehre ein. Der Hirte des Hermas nennt sie unter seinen vier Haupttugenden als die vierte (lib. III. Simil. IX.). Das Mittelalter aber hatte sich in seinen Fanatismen weit von dem Mittelpunkt der Tugend entfernt, und es ist nicht zu verwundern, wenn Thomas von Aquino in seiner Summe (*secundae secundae quaest.* 128.) sie nur als einen Einzelbestandtheil der *fortitudo* betrachtet und sie den Cardinaltugenden und den theologischen Tugenden unterordnet. Es ist eine Aufgabe der protestantischen Ethik, die Stellung, die Tiefe, den Umfang und die Beziehungen dieser Tugend nach der Schrift zu würdigen. Dazu dienen besonders die Stellen Röm. 2, 7; 5, 3; 8, 25. Kol. 3, 12. 13. 2 Petr. 1, 6. Hebr. 10, 36; 12, 1. Der Begriff der Geduld wurde zu sehr beschränkt, wenn Reinhard sie in seiner Moral (II. S. 226.) geradezu als Geduld im Leiden einführt, und sie dann bezeichnet als Mäßigung aller Gefühle der Unzuf. Michael Sailer vertieft den Begriff, wenn er (Handb.

der chr. Moral II. 112.) die Geduld beschreibt als die stätige Uebermacht des der Pflicht anhängenden Geistes über alles Niedrige, es mag in der Empfindung der Gegenwart drücken oder in dem Bilde der Zukunft schreden. Aber auch jenes Widrige selbst will religiös gewürdigt seyn; dies thut Niemand (System S. 400, §. 213.), Geduld ist ein solches Eingehen mit dem eignen Willen in den göttlichen Sinn der Trübsal, ein solches Hinnehmen der Züchtigung von Gott und ein solches Widerstehen gegen den Unmuth, bei dem sich auch die heftigeren Schmerzgefühle in kindliche Anrufung des Herrn auflösen, und mit Billigung dessen, was er thut, vereinigen, Matth. 26, 39; 27, 46. 2 Kor. 12, 8. — Rothe hat sich durch sein System genöthigt gesehen, die Geduld lediglich auf das öffentliche oder bürgerliche Leben zu beziehen, und als Tugend der universell bestimmten Selbstthätigkeit, als Stärke, als Selbstbeherrschung der Kraft, näher der Willenskraft zu beschreiben (Ethik II. S. 309). Die Geduld als Frucht des christlichen Glaubens oder des Geistes Christi ist die Ausdauer des Gläubigen in der Heiligung unter den vom Herrn über ihn verhängten äußeren und inneren Widerwärtigkeiten, welche ihn zu Läutern bestimmt sind, die Selbstbewahrung in dem Herrn, welche zur Bewährung führt (Röm. 5, 4.). Sie ist es, welche, aus der christlichen Liebe geboren, die christliche Hoffnung ergäntzt, und mit dieser sich zusammenschließend, die christliche Seligkeit darstellt (Röm. 8, 25.). Nach ihren verschiedenen Beziehungen ist sie Geduld mit uns selbst und mit dem Nächsten, Geduld in äußeren und inneren Widerwärtigkeiten, nach ihren zwei Seiten himmlische Bereitwilligkeit zum Leiden und himmlische Ausdauer. Sie unterscheidet sich als pneumatische Tugend von der physischen Eigenschaft natürlicher Gelassenheit; sie scheidet sich als reinigendes und heiteres Geistesleben von der unästhetischen Indolenz wie von dem schwärmerischen Uebermuth. Sie läutert sich im Laufe ihrer Entwicklung von allem Fanatismus, und lernt in grundloser Tiefe und höchst überwindender Kraft Alles tragen, Alles dulden, Alles hoffen; sie lernt sich gebulden bis zur Zukunft des Herrn (Jak. 5, 7.). Ihr Fundament ist die Treue des Herrn, ihre Stütze die Hoffnung, ihr Ziel die Bewährung. Specielles über die Geduld findet sich in *La Placette's Essais de morale*. Tom. III. p. 78; in Garve's Versuche über verschiedene Gegenstände aus der Moral; in dem Schriftchen: Vom Aerger, ein Vöcklein für Jedermann. Leipzig 1838. Biblische Lieder der Geduld sind der 42., der 62., 73. Psalm u. a. Ueber die kirchlichen Lieder dieser Art vergl. man die Gesangbücher und Sammlungen.

Lange.

Gefängnisse bei den Hebräern. Das mosaische Gesetz kennt zwar — wie die älteren Hellenen nach Westermann in Pauly's Realencycl. II. S. 984 f. — die Einsperrung oder Gefangenschaft als Strafe nicht; es kommt nur eine vorläufige Verhaftung bis zur Verurtheilung vor (Levit. 24, 12. Num. 15, 34. vgl. 2 Chr. 18, 26. Apostelg. 4, 3.), während in Aegypten nicht bloß Untersuchungsgehaft, sondern eigentliche Gefängnisstrafe häufig war (Gen. 39, 19 f. Ezech. 12, 29. Gen. 40, 3 f.; 41, 10; 42, 19.). Erst in den spätern Zeiten wird auch in Israel die Freiheitsstrafe für gewisse Fälle neben andern Strafarten (Tod, Verbannung und Geldbußen) regelmäßig gebraucht, Ezech. 7, 26. Schon früher freilich hatten die Könige öfter Gefangenschaft als Strafe verhängt, jedoch, wie es scheint, nur nach ihrer Willkür, ohne eigentlich gesetzliche Vorschrift und Ordnung, namentlich hatten die Propheten nicht selten ihren Freimuth mit mehr oder minder schwerem Verhafte zu büßen, um besonders an Jeremia und den letzten der Propheten, den Täufer Johannes, zu erinnern, s. 2 Chr. 16, 10. Jer. 20, 2 f.; 32, 2 ff.; 33, 1 ff.; 37, 15 f. 21. Matth. 14, 3 ff.; 11, 2. vgl. Hebr. 11, 36. In der nachchristlichen Zeit kam überhaupt diese Strafart vielfach in Anwendung, besonders gegen zahlungsunfähige Schuldner, Matth. 18, 30. Luk. 12, 58. (wo aber *παύρω* nicht, wie Winer RWB. I. S. 403 meint, der »Gefängniswärter«, sondern der »Schuldeintreiber« ist, s. *Pap's Lex.* s. v.), wie gegen Sektirer und religiöse Neuerer, wie z. B. die Apostel öfter erfuhren, Apostelgesch. 5, 18. 21; 8, 3; 12, 4; 22, 4; 26, 29. 2 Kor. 6, 5;

11, 23. Apol. 2, 10. vgl. Luk. 21, 12. Auch hier aber erscheint die Einsperrung zum Theil bloß als vorläufige Haft bis zur definitiven Verurtheilung, s. noch Luk. 23, 19.

Als Gefängnisse dienten von alten Zeiten her zunächst leere Eiskernen (712 f. oben II. S. 407 und vgl. Jer. 37, 16. Sach. 9, 11.), aus denen nicht leicht ohne fremde Hülfe zu entkommen war, da sie tief und oben enger als unten waren (Gen. 37, 20. 22.); der Schlamm auf ihrem Grunde machte den Aufenthalt in denselben um so peinlicher, Jer. 38, 6 ff. Schon in der königlichen Zeit gab es aber auch eigentliche Staatsgefängnisse: diese befanden sich theils — wie in Aegypten, Gen. 39, 20 ff.; 40, 4. — in oder an den Wohnungen des Obersten der Leibwache, welchem zugleich oblag, die Vollziehung der Criminalurtheile zu besorgen, oder anderer Hofbeamten, Jer. 37, 15. 20.; theils an den Thoren des Tempelraums, Jer. 20, 2. Neh. 12, 39.; theils in der Nähe des königlichen Palastes, in einem eigenen Vorhofe desselben, sozusagen die Hof- oder Schloßwache, Jer. 32, 2; 38, 13. 28; 39, 14. (Hof des Gewahrhams, Wachtthof), Neh. 3, 25. Ein solches Gefängniß hieß בֵּית הַשְּׁלִיחַ (Haus der Einschließung, Gen. 39, 20.), בֵּית הַחֶבֶל (Haus der Fessel, Jer. 37, 15.), מִצְדֵּי הַמֶּלֶךְ 2 Kön. 17, 4. Jes. 42, 22., oder schlechtweg מִצְדֵּי 2 Kön. 25, 29., auch בֵּית הַחֶבֶל 2 Chr. 26, 10., im N. T. *φυλακή, δεσμοτήριον*. Selbst unterirdische Kerkergewölbe fehlten nicht, Jer. 37, 16. bezeichnet solche durch מִצְדֵּי. Natürlich war die Behandlung der Gefangenen sehr verschieden, bald schärfer, bald gelinder: so wurde z. B. Jeremia aus der strengern Haft im eigentlichen Staatsgefängnisse in die mildere im Wachtthofe bei der Residenz versetzt, 37, 15 f. 21; 32, 2. War die Haft freier, so stand es Angehörigen, Verwandten und Freunden der Gefangenen frei, sie zu besuchen, Jer. 32, 8. Apostelgesch. 24, 23., und das setzt Christus voraus, wenn er den Seinen zur heiligen Pflicht macht, sich der Gefangenen anzunehmen, Matth. 25, 36., an welche Pflicht nach langer Versäumniß die Kirche in unsern Tagen durch den Weckruf der innern Mission neu gemahnt worden ist. Andere Gefangene wurden strenger behandelt, mit einer oder mehreren Ketten an Händen oder Füßen, oder an beiden zugleich, gefesselt, namentlich Kriegsgefangene und für gefährlich angesehene Verbrecher, Richt. 16, 21. 2 Sam. 3, 34. Jer. 40, 1; 39, 7. Ps. 107, 10 f. Apg. 21, 33; 26, 29. Ja mitunter wurde der Delinquent mit den Füßen, oder mit Händen und Füßen, oder gar mit dem Halse in einen hölzernen Block oder Stod gespannt, welcher קֶלֶב hieß, Hiob 13, 27., κῆλον Apostelgesch. 16, 24., auch בֵּית הַחֶבֶל Jer. 20, 2; 29, 26., so genannt (= »Verdrehung«), weil Arme und Füße verkehrt, kreuzweise hineingelegt, trummgeschlossen wurden, was den Körper durch die verkränkte Stellung empfindlich schmerzen mußte; zur Bezeichnung des Halsringes dient der Ausdruck פִּרְיָ vergl. رِجَال, = Halsband (Hib. zu Jerem. S. 237). Ähnliche Fußblöcke, um den Gefangenen das Entrinnen unmöglich zu machen, fand Burdhardt (Beduinen — Araber S. 420) noch bei den heutigen Arabern in Gebrauch. Solch' strenge Haft war natürlich auch mit langer Nahrung verbunden, 2 Chr. 18, 26.

Bei den Römern wurden die Gefangenen, wie es Paulus wiederholt und Jahre lang erfuhrt, mit einer oder beiden Händen an den oder die sie abwechselnd, aber beständig bewachenden Soldaten gefesselt, Apostelgesch. 12, 4; 24, 27; 28, 16. 20. Jos. Antt. 18, 6, 7. Das hinderte indessen nicht, daß der Gefangene, solange es bloß in Untersuchungshaft war, nicht eigene Wohnung beziehen und seine Geschäfte besorgen, z. B. predigen, durfte, Apostelgesch. 28, 16. 23. 30., nur daß ein Soldat, an ihn gebunden, ihn begleitete und hütete, vgl. Phil. 1, 13 f. 16. Aber selbst diese *eustodia militaris* war mitunter freier, etwa wie eine Art Stadtarrest, indem der bewachende Soldat nicht gerade fortwährend an den von ihm Gehüteten gekettet war, was auch bei Paulo nicht immer der Fall gewesen zu sein scheint. — Der Gefangenwärter hieß *δεσμοφύλαξ*, Apostelgesch. 16, 23 ff.

Vgl. weiter Saalfeld, mos. Recht S. 463 f.; Rein in Pauly's Realencykl. II. S. 805 f. und Winer, RWB. Mittsch.

Gefängnißstrafen, kirchliche, s. Gerichtsbarkeit, geistliche.

Gefühl. Die Aufgabe dieses Artikels ist eine geschichtliche Skizze der Bedeutung und Auffassung des Gefühls auf dem religiösen Gebiete. Wir bestimmen das Gefühl als das unmittelbare seiner selbst und seines Inhalts Innerwerden des Geistes, welches subjektiv ein Innerwerden seiner Zuständlichkeit ist, — das subjektive Gefühl, objektiv ein Innerwerden des in ihm unmittelbar gefestigten Inhalts — das objektive, gegenständliche Gefühl.

Werfen wir zuerst einen Blick auf das klassische Alterthum, so bezeichnet im Griechischen αἴσθησις jede Art von Wahrnehmung, die sinnliche und die geistige, die mittelbare und die unmittelbare, mithin auch das, was wir Gefühl nennen. Die Anerkennung eines gegenständlichen Gefühls liegt vornehmlich in der platonischen Lehre von dem Ἔρως als philosophischem Zeugungsstribe; wonach er begehrt, ist die himmlische Einsicht, welche er aber als dunkle schon besitzen muß, um sie zu verstehen. Auch ein sinnlich geistiges Gefühl kennt Plato, auch wenn er es mit diesem Namen nicht bezeichnet, denn nach ihm theilt der νοῦς sich auch dem ἐπιθυμητικόν mit, und der Sitz dieser Mittheilung ist die Leber, aus welcher die Athmungsstrahl *μαντία* und der ἐρδουσις hervorgehen. Es hängt hiemit zusammen die platonische Lehre, daß die Tugend nicht lehrbar sey, und namentlich weist auf diese unmittelbare Erkenntnisquelle des Gefühls jener Anspruch hin, wonach das wahrhaft Gute durch den Umgang mit demselben gepflegt, als ein unmittelbares Licht in der Seele hervorbricht (ep. 7. p. 460 ed. Becker): οὐκ ἔμὸν γὰρ περὶ αὐτῶν ἐστὶ σύγγραμμα οὐδὲ μήποτε γένηται· ὁρῶν γὰρ οὐδαμῶς ἐστὶν ὡς ἄλλα μαθήματα ἀλλ' ἐκ πολλῆς συνουσίας γενομένης περὶ τὸ πρῶτον αὐτὸ καὶ τοῦ συζῆν ἐξαιφνης, οἷον ἀπὸ πυρός· πηδῆσαντος ἐξαφθῆν φως, ἐν τῇ ψυχῇ γινόμενον αὐτὸ λατὸν ἡδὴ κρέσσει. — Der weitwichtige Gebrauch des lateinischen *sensus* umfaßt auch das natürliche moralische Gefühl, die Sinnesweise, *sensus communis*, *sensus hominum*.

In der Uebersetzung der LXX findet sich αἴσθησις häufig in der Bedeutung: „Einsicht,“ namentlich in den Sprüchw. 3. B. 1, 4. ἐνέβηται ἀρχὴ αἰσθήσεως, Sprüchw. 12, 24. braucht Symmachus statt dessen γνώσις, bei J. Sirach, 3. B. 20, 17.: ὁρθὴ αἴσθησις „die gesunde richtige Einsicht.“ In der einzigen Stelle des N. Test., wo es vorkommt, Phil. 1, 9., findet es sich neben ἐπίγνωσις, wo die Ausleger nach Luther, selbst Meyer, „Erfahrung“ übersetzen, wo es indeß näher liegen würde, den Sprachgebrauch der LXX anzunehmen. — Im patristischen Zeitalter ist der Sprachgebrauch zwar nicht genau psychologisch fixirt, doch findet sich im Allgemeinen αἴσθησις und *sensus*, wo wir von gefühlsmäßiger Einsicht sprechen würden. Origenes c. Celsum spricht I, 48; 7, 34. von einer θεία αἴσθησις der Seele, wodurch erleuchtete Männer ebenso das Ueberfinnliche wahrnehmen, wie Andere durch das sinnliche Wahrnehmungsvermögen die sinnlichen Gegenstände. Er beruft sich dabei auf Sprüchw. 2, 5.: αἰσθησὶν θύειν ἐνρήσεις, wo aber unsere Uebersetzung ἐπίγνωσιν θεοῦ hat. Clemens, Strom. IV. S. 333 ed. Potter, sagt von den Handwerkern: τοῦ περὶ τὰς αἰσθήσεις ἀπολαύοντι περίετον. Wie der Bildhauer sich des Tastsinns erfreut, der Musiker des Gehörsinns, so schreibt er dem wissenschaftlichen Menschen die συναίσθησις zu als das Vermögen des ἐνρετικόν καὶ ἐπιστητικόν: die συναίσθησις ist ihm hier der innere Sinn, wie er denn ausdrücklich sagt, daß sie sich zur ἐπιστήμῃ ausbilden könne*). In verwandtem Gebrauch heißt es an einer Stelle des Dionys. Alexandrinus bei Euseb. praep. ev. p. 788 D: „Wenn der Atomist συναίσθημένος λαυροῦσθαι könne (das ist also hier: „auf sein innerstes Selbstbewußtseyn zurückgehen“), so würde er nicht die Atome, sondern den Vater aller Dinge anbeten.“ Das den Willen begleitende Gefühl wurde auch durch αἴσθησις

*) Die Belege für die lexikalische Bedeutung von συναίσθησις ist erweitert worden durch die neuen Beiträge in der Lindorfschen Ausgabe des Theod. Steph. Ohne nähere Angabe findet sich hier auch der Ausdruck des Dion. Theol.: οὕτω γὰρ καὶ ἡμεῖς λαυρῶν συναίσθημεθα καὶ ἰδμεν.

ausgebrüdt. *Ὀλιγοθροπότερον*, heißt es bei Theodoret, hist. ecc. 1, 8., *κηρυχθείσης τῆς ἀγίας συνόδου*, „indem sie menschenfreundlicher gestimmt werden;“ Gregor Ross. c. Eunom. I. p. 6. spricht von einer *ὀλιγοὶ εὐσεβεῶς κινουμένη*, wie Justin von der Inspiration der Propheten den Ausdruck hat: *κινούτος αὐτοῖς ἑοίου λόγον*. Apol. I, 36. Der Gnostiker Appellēs, mit seinem Monotheismus in die Enge getrieben, antwortet bei Eusebius, hist. eccl. 5, 13.: τὸ δὲ πῶς ἐστὶν μία ἀρχή, μὴ γινώσκουσιν ἐλεγεῖν, οὕτως δὲ κινεῖσθαι μόνον. — Dem Sprachgebrauch der latein. Väter kam schon der herrschende von *sensus* entgegen. So spricht denn Tertullian von dem *publicus sensus*, quo duce anima Deum datorem suum novit, durch welchen die Seele natürlicherweise von ewiger Wahrheit weiß (de anima c. 2.). Augustin führt den in der Mystik zur Herrschaft gekommenen terminus: *interior sensus* ein. Er sagt (de civ. Dei XI, 27.): *habemus enim alium interioris hominis sensum, istis (sensibus corporalibus) longe praestantiorum, quo justa et injusta sentimus, justa secundum intelligibilem speciem, injusta per ejus privationem*. — Vorzüglich auf der Basis Augustins entwickelt sich die abendländische Mystik. Sie besaß das zuständliche und das gegenständliche Gefühl in den Benennungen *sensus*, *sentimentum*, *affectus*, *gustus*. *Affectus* schließt unmittelbar den praktischen Antrieb mit in sich: Bernhard app. de cons. c. 29. erklärt *affectus*: *spontanea quaedam ac dulcis ipsius animi ad Deum inclinatio*. Der mit dem *gustus* identificirte *sensus* führt zwar mittelbar ebenfalls den praktischen Trieb mit sich, bezeichnet indeß eigentlich nur das auf sich selbst und seinen geistigen Inhalt sich beziehende Gefühl, welches daher auch als ein *modus cognoscendi* bezeichnet wird, wie freilich auch in Betreff des amor geschieht. Gerson de monte contempl. c. 10.: *isto sapor seu gustus vel affectus aut spirituale illud sentimentum potest dici fore nunc modus cognoscendi, quia amor ipse cognitio est*. Die volle Unmittelbarkeit dieses *sensus*, welche sich dem begrifflichen Ausdruck entzieht, ist über die verständige Einsicht weit erhaben. Hugo a. St. Victor. f. 378. c. 1. 2. (ed. Paris 1526.): *qui autem spiritum Dei in se habent et deum habent hi deum vident, quia oculum illuminatum habent, quo Deus videri potest: et sentiunt non in alio vel secundum alium quod ipse est, sed ipsum et in ipso quod est, quod praesens est*. Nec tamen id dici potest, quia *ineffabile est, quia incogitabile est: et sentitur et non exprimitur*. Dadurch daß diese mystische Theologie im Gefühl ruht, ist sie nach Gerson von allen andern Wissenschaften unterschieden: habet hanc proprietatem theologia mystica, quod in *affectu* reponitur, omnibus aliis scientiis repositis in *intellectu* (de myst. Theol. prael. cons. 8.). — Aber nicht bloß die mystische Theologie, sondern die Theologie und der Glaube überhaupt läßt sich bei Thomas (anders bei Scotus) als in der *pia affectio* begründet ansehen, indem zum Glauben ein *motus voluntatis ad primam veritatem et summum bonum* gehört, welcher den *assensus* erzeugt (Summ. theol. II, 2. 9. 4. 5.).

Die deutsche mittelalterliche Mystik, meist praktischer Art, spricht von dem Fühlen insbesondere als zuständlichem Innwerden, und verlangt die Verläugnung desselben, wie es bei Meister Eckart heißt: „Ich achte nicht für groß Gottes Empfinden, Fühlen oder Einleuchten, denn Ein Ding, dazu wir der gute Gott durch seine Liebe geholfen hat, daß ich alle Unart meiner Natur zumal überwunden habe, Freude und Jammer, Liebe und Leid u. s. w.“ (bei Tauber, Predigten 1826. I. S. 100). Wie Abraham von aller Freundschaft ausgehen mußte, so soll der geistliche Mensch von aller Bewegung, von Freude und Leid u. s. w. sich befreien (Tauber, Pred. I. S. 93). Ist er aber so ausgegangen von aller Creatur, so sinkt er in sich selbst in den göttlichen Abgrund, wo „Gott ihm gegenwärtig wird, und die Ewigkeit wird hier befindlich (empfindlich) und schmerzlich empfunden“ (III. S. 71). So ist also das gegenständliche Gefühl des übercreaturlichen Gottes das letzte Resultat der Verläugnung des zuständlichen Fühlens des creatürlichen Daseyns.

*) Empfinden, nach der Analogie von empfangen, antworten ist = entfunden, d. i. entgegenfinden, verstehen, setzt also den schon gegebenen Gegenstand oder Zustand der Empfindung voraus.

Den mit den Mystikern vertrauten Reformatoren konnte hienach die Bedeutung der Gefühlssphäre für die Religion nicht unbekannt seyn. Zwar nicht häufig, aber doch brauchte Luther in seiner Bibelübersetzung »fühlen« auch vom geistigen Gefühl, namentlich der Sünde, Jes. 59, 12. Er brauchte mehrfach das Wort gleichbedeutend mit »Empfindung,« wo er warnt, sich allein auf das »Gefühl« zu verlassen, statt sich an das Wort zu halten. »Wenn's nach dem Fühlen gälte, so wäre ich verloren, aber das Wort soll über mir und aller Welt führen gelten und bleiben, wie gering es auch scheint, und dazu schwächlich von uns geglaubt wird (zu 1 Kor. 16.).« Dennoch verlangt er auch, daß die Seele fühle, wo die Stimme des Herrn sie ruft, und versteht unter dem Abbarufen Röm. 8. das Gefühl der Vaterliebe Gottes. »Hier ist nun einem jeglichen wahrzunehmen und zu prüfen, ob er den heiligen Geist auch fühle, und seine Stimme vernehme in ihm, denn St. Paulus spricht hier: wo er in dem Herzen ist, da ruft er Abba« (Walch XII. 328). Das Zeugniß des heil. Geistes setzt er in die Erfahrung, und diese in das Gefühl: »Solch Zeugniß gebet also zu, daß wir die Kraft des heil. Geistes, so er durch's Wort in uns wirket, auch fühlen und empfinden, und unsere Erfahrung mit dem Wort übereinstimmt« (Walch XII. S. 1046). Die obsignatio spiritus wird von Melancthon zu Röm. 8, 10. erklärt: *fiducia et laetitia in corde praevalente voce evangelii*. Auch noch Quenstedt spricht von einem *oleum laetitiae*, quo unguuntur fideles, als Kennzeichen jener obsignatio (theol. dogmat. III. p. 572) und das testimonium sp. s. im Gefühl erstreckt sich nach den alten Dogmatikern über das Zeugniß von der Kindschafft hinaus auf die Kraft des Schriftworts überhaupt. Bucer: »Wenn wir die Bewegung des heil. Geistes in Reue und Angst über die Sünde, in Erkenntniß des Heils, in unbezweifeltem Verfall, kindlichem Vertrauen . . in uns finden, wie sie in Gottes Wort beschrieben werden, so ist dieses eine empfindliche Erfahrung des heil. Geistes« (bei Wernsdorf, disp. I. p. 262). Balduin zu Röm. 8, 16. erklärt, daß die *novi motus* die nova vita beweisen, quemadmodum ex respiratione certo colligere possumus, vitam in homine adhuc esse. Mit besonderer Klarheit spricht über dieses Gefühlzeugniß für die Schriftwahrheit ein reformirter Theologe aus dem Ende des 17. Jahrhunderts, Melchioris, nach welchem die fides auf dem sensus beruht, den er mit der conscientia identisch nimmt: *Judicium pendet a conscientia a spir. s. excitata, directa, veritatisque amore imbuta, cui se revelata veritas iis probat rationibus, quas illa ad se ipsam attendens certas habere potest, atque indubitatas* (Opp. de demonstratione II. p. 654). — Der Pietismus legte auf dies Gefühlsmoment, insofern die Unaussprechlichkeit desselben als Zeugniß für seine Klarheit angesehen wurde, ähnlich wie der Mysticismus ein ganz vorzügliches Nachdruck. Spener zu Röm. 8, 16.: »dies Zeugniß ist nun das Fundament des höchsten Trostes, aber hievon kann wenig geredet werden, denn Niemand versteht es, als wer es fühlt.« Desto bedenklicher wurde dem Pietismus gegenüber die Orthodoxie gegen dieses Gefühlsmoment in der Religion und aus der Erklärung, welche Wernsdorf von dem testimonium spiritus gibt, wurde es gänzlich entfernt (disput. II. p. 253). Eine Abhandlung desselben Epigonen der Wittenberger Orthodoxie de gustu spirituali bemüht sich diesen gustus vor allen schwärmerischen Auffassungen zu sichern (disput. I. p. 1146).

Seit der pietistischen Periode wird von Manchem in die »süße Empfindlichkeit der Gnade Gottes« das sicherste Zeichen der Wiedergeburt gesetzt, wogegen sich Spener erklärt in den »letzten Bedenken« (I. 231. 192). Ueber die Frage nach dem eigentlichen formale des geistlichen Lebens urtheilt er mit sittlicher Rührtheit, daß dasselbe nicht in jenes Freudengefühl zu setzen sey, sondern nach 2 Petr. 1, 4. in die göttliche Natur, aus welcher die neue Erkenntniß und die neue Willensneigung hervorgehe (Bedenken I. S. 192). Auch außer den pietistischen Kreisen bricht sich aber am Anfange des 18. Jahrhunderts die Anerkennung der religiösen Bedeutung des Gefühls Bahn. In einem Vortrage zu seiner instit. theol. et moral. spricht sich M. Pfaff über den *sensus* oder *gustus spiritualis* aus, den er sich nicht scheut, mit dem von den Quälern gebrauchten

Ausbrude lumen spirituale zu benennen: nec est quod dicas, ita ad spiritum privatum ita ad lumen quoddam intorum, idque fanaticum hominem adduci. Erraverit profecto, qui hoc somnauerit, sc. spiritus iste, qui sensum illum spiritualem, qui gustum illum nobis largitur, omnibus fidelibus est communis, lumenque hoc tam non est fanaticum et imaginarium, ut sine illo nulla realis et solida conversio consistere possit (§. 3.). — Einseitiger noch als im Pietismus wird die Religion auf das Gefühl der Wahrheit zurückgeführt im Herrnhutianismus.

Aber seit der Mitte des Jahrhunderts kommt einerseits der Moralismus, andererseits der Utilitarianismus in Kraft. In dem Maße, als die Zuversicht zu einer Wahrheit des Gedankens schwindet, verliert sich auch die zu einem objektiven Inhalte des Gefühls. Schon Mosheim in der Sittenlehre (V. S. 556) warnt im Interesse der Moralität davor, irgend etwas andres zum Kriterium der Wiebergeburts zu machen, als die sittliche Wirkung des Glaubens. Im Interesse des Utilitarianismus findet Bluche Réaumur's Erfindung, die Wolken aus den Tapeten zu treiben, verdienstlicher, als die Metaphysik von Leibniz, in demselben Interesse schreibt Adelung seinen Aufsatz von der Nützlichkeit der Empfindungen. Es bleibt für das Gefühl keine andere Kategorie mehr übrig, als die der dunklen Vorstellungen. „Wir fühlen nicht mehr, sobald wir denken, der Affekt verschwindet, sobald die Begriffe aufgeklärt werden,“ heißt es bei Mendelssohn über die Empfindung (Vernünftige Schriften I. S. 9), so Plattner, Neue Anthropologie §. 608, Eberhard, allgemeine Theorie des Denkens und Empfindens. Ueber diesen Standpunkt der Betrachtung ist auch Maas und Krug nicht hinausgekommen. Auf ihm bewegen sich auch Spalding's Gedanken über den Werth der Gefühle, 1761. Er spricht in der dritten Auflage selbst von aufgeklärten und unaufgeklärten Empfindungen, von der Einsicht in die Wahrheit müsse stets die Empfindung ausgehen, und nur Rechtfertigkeit sey das Kriterium des Gnadenzustandes.

Aber in der Philosophie bahnt sich eine richtigere Würdigung an. Bis auf Wolf hatte die Philosophie nur zwei sogenannte Vermögen der Seele anerkannt: Verstand und Wille oder Begehren. Lessing fügt das Gefühl hinzu als „den innern Sinn für das Angenehme und Unangenehme“. So nun auch Kant in der Kritik der Urtheilskraft S. XXII: „Alle Seelenvermögen können auf die dreie zurückgeführt werden, welche sich nicht ferner aus einem gemeinschaftlichen Grunde ableiten lassen, das Erkenntnisvermögen, das Gefühl der Lust und Unlust und das Begehrungsvermögen.“ Nun aber hatte Kant in der Kritik der Urtheilskraft auch auf ein Gebiet aufmerksam gemacht, welches weder auf die theoretische noch die praktische Vernunft zurückgeführt werden kann: in der Aesthetik wird das Schöne und Erhabene gefühlt und in der Erscheinung das Unendliche im Endlichen angeschaut. Hier gibt es also ein Verhalten zur Idee im Gefühl, ein gegenständliches Gefühl. An diesem Punkt der kantischen Aesthetik wird von Fries angeknüpft. Auf das Gefühl ist nach ihm die ästhetische religiöse Weltbetrachtung gegründet, nach welcher die höchsten Ideen durch den Glauben anerkannt und in der Erscheinung geahnet werden. „Von Erkenntnissen wissen wir, an das wahre Wesen der Dinge glauben wir, Ahnung läßt uns die Ewigkeit in der Erscheinung anerkennen.“ Ein unmittelbares Vermögen des Ewigen, und zwar im Widerspruch mit dem mittelbaren Erkennen durch den Schluß lehrt Jacobi, und nennt es Vermögen des Glaubens, später Vernunft, zuletzt — in dem Sprachgebrauch von Fries übergehend — Gefühl (Eint. in f. philos. Schriften II, 61.). „Und so gestehen wir denn ohne Scheu, daß unsre Philosophie von dem Gefühl, dem objektiven und reinen ausgeht, daß sie seine Autorität als die allerhöchste anerkennt und sich als Lehre von dem Ueberflinnlichen auf diese Autorität allein gründet.“

Unter dem Einflusse dieser philosophischen Gefühlslehre bildet sich der Rationalismus aus. Es ist ein Irrthum, sich denselben nur als System des verständigen Raisonniérs vorzustellen. Von der Wolff'schen Zeit her sind wohl noch einige dem demonstrativen Wissen treu geblieben, so Köhr, Briefe über den Rationalismus S. 94. 74. Aber die

vornehmsten Repräsentanten, welche der Rationalismus — von entschieden Kantianern abgesehen — gehabt hat, gehören dem Gefühlsstandpunkte von Fries und Jacobi an. Die Philosophen, auf welche Wegscheider am meisten sich beruft, sind die Schüler Jacobi's Gerlach, Bouterwek, Salat, hie und da Fries. Wohl legen sie in stumpfer Consequenz auch dem Verstandesräsonnement eine nicht geringe Bedeutung bei, dringen darauf, daß dasselbe dem Glauben zur Seite gehen müsse, wie auch Mendelssohn zugegeben hatte, daß die Vernunft sich „an dem gefunden Menschenverstande zu orientiren habe“, demnach wird der Vernunft das Vermögen zum strikten Beweise übersinnlicher Dinge abgeschnitten, und der Glaube auf ein „unmittelbares Nothigungsgefühl zurückgeführt.“ „Gefühl der Abhängigkeit vom Unendlichen“ hatte Gabler, einer der scharfsinnigsten unter jenen alten Rationalisten, die Religion definirt. Ueber den letzten Grund religiöser Wahrheit erklärt er mehrfach und auch im neuesten Journal für auserlesene Theologie V. S. 26: „Die Erkenntnisse müssen sich auf gewisse nicht weiter zu erweisende Grundsätze, die wir zu einem eignen Nothigungsgefühle für Ausrufsprüche der allgemeinen Vernunft (des gefunden Menschenverstandes) erkennen, zurückführen lassen, wenn sie wahr seyn sollen. Was diesen Aussprüchen widerstreitet, ist falsch.“ Eine *fides religiosa* verlangt Wegscheider (institut. §. 2.), als ein *sensus quidam necessitatis* (Gefühl der Nothigung) und erklärt diese *fides* für den letzten Grund der Religion; wie aber Mendelssohn verlangt hat, daß seine demonstrative Vernunft sich vom gefunden Menschenverstande corrigiren lasse, so wird auch hier aller Nachdruck darauf gelegt, daß die *recta ratio* immer zur Seite gehen müsse, wiewohl dann doch ausgeführt wird, daß dieselbe, wenn sie mit den ewigen Wahrheiten sich beschäftige, in Antinomien gerathe.

Der Rationalismus, obwohl er mit Fries und Jacobi ein gegenständliches Gefühl statuirte, hatte dies doch aus Furcht vor dem Mysticismus gleichsam nur widerwärtig gethan, und am Ende doch nur das ganze Gewicht auf das Räsonnement des gefunden Menschenverstandes fallen lassen. Der Supranaturalismus, wie z. B. bei Bretschneider, Reinhold (Moral I. §. 36 ff.) hatte nur das zuständliche Gefühl der Lust und Unlust anerkannt*), nur von der Wette war die Fries'sche Lehre in die systematische Theologie eingeführt worden, und wurde in der ganzen literarisch so fruchtbaren Laufbahn dieser Theologen bis an's Ende festgehalten. Er hatte auch die Unklarheit aufgehoben, welche bei Fries noch über das Verhältniß des Gefühls und Willens zur Religion gehobelt war: er hatte sie ganz in das Gefühl, d. i. „die ästhetische Weltanschauung“ gesetzt, wobei der Unterschied zwischen Religion und Kunst völlig verschwand. — So verschiedenartige Faktoren wie der Geist der Brüdergemeinde, Spinoza**) und Jacobi, von welchem letztern Schleiermacher bekennet, mehr gelernt zu haben, als er sich vielleicht bewußt im, mußten zusammenwirken, um die Schleiermacher'sche Gefühlstheorie zu erzeugen, deren Einfluß bis gegenwärtig auch in den unter einander entgegengesetzten Systemen der neuern Theologie fortwirkt. Von den Theologen ist das, was Schleiermacher unter Gefühl verstand, vielfach mißdeutet worden, indem die hier unentbehrliche Vergleichung der Dialektik unterlassen wurde; auch das Urtheil von Philosophen wie Schaller, Jahn ist nur beziehungsweise richtig. Am richtigsten Weiffenbern, „Vorlesungen über Schleiermacher's Dogmatik und Dialektik.“ 1847. 2. Th. Irrig ist es, das Schleiermacher'sche Gefühl lediglich in den Gegensatz von Lust und Unlust zu setzen, wiewohl zu einem bloß zuständlichen zu machen, da es doch nur das sinnliche, gegensätzliche

*) Auch die Schrift: „Erster Versuch in der Theorie des Gefühls“ 1831 von Ad. Ehm.: geht nur von dieser Fassung des Gefühls aus, obwohl psychologisch demselben eine höhere Bedeutung zuerkannt wird: „Nicht Begriffe und Triebe sind uns angeboren, sondern das Vermögen der Beschaffenheit des Objekts angenehm oder unangenehm afficirt zu werden, und in Folge dessen davon zu glauben, sie zu begehren oder das Gegentheil.“

**) Erdmann, Vermischte Aufsätze, S. 70: „das Schleiermacher'sche Abhängigkeitsgefühl ist nur ein Versuch, das als einen subjectiven Zustand zu setzen, was der Spinozismus als objektives Verhältniß behauptet hatte, die Substanzlosigkeit der Einzelwesen.“

Selbstbewußtseyn ist, welches auch in diesem Gegensatz befangen ist. Allerdings wird von Schleiermacher ausdrücklich verneint, daß das unmittelbare Selbstbewußtseyn ein gegenständliches sey, aber nur die reflexionsmäßige Vergegenständlichung oder Objectivierung soll hiemit bestritten werden. Vielmehr ist in jedem Gesetztseyn unsres Geistes ein Anderes mitgesetzt, „in jedem Selbstbewußtseyn sind zwei Elemente, ein Seyn und ein Irgendwiegewordenseyn; das letzte also setzt für jedes Selbstbewußtseyn außer dem Ich noch etwas Andres voraus, woher die Bestimmtheit desselben ist, und ohne welches das Selbstbewußtseyn nicht gerade dieses seyn würde.“ Nun finden wir in unserm Selbstbewußtseyn ein Gefühl schlechthiniger Abhängigkeit, und das, „worauf wir reflectirend dieses unser Soseyn zurücksühren,“ nennen wir Gott. Insofern kann man wohl auch sagen, „Gott sey uns gegeben im Gefühl auf eine ursprüngliche Weise“ (Glaubenslehre I. §. 4.). „Vermitteltst des religiösen Gefühls ist der Urgrund ebenso in uns gesetzt, wie in der Wahrnehmung die Dinge in uns gesetzt sind.“ (Dialektik S. 430). Gott nämlich ist uns in uns selbst gegeben, „in den Ireen, welche die Gewißheit der Identität des Idealen und Realen in uns tragen, also des transcendentalen Grundes; außer uns in den Dingen, insofern in jedem Einzelnen vermöge des Seyns und Zusammenseyns die Totalität gesetzt ist, also auch der transcendentale Grund mit.“ (Dialektik §. 216.). Wir dürfen nicht vergessen, daß „Gott und Welt nur zwei Werthe für dieselbe Forderung,“ die Welt die Totalität der Vielheit, Gott die negative Einheit dieser Vielheit. — Apologie und scharfsinnige Fortbildung hat diese Gefühlslehre bei Twisten und namentlich Ritsch gefunden, dessen verdienstliche Darstellung im System der christlichen Lehre §. 9 ff. besondere Berücksichtigung verdient.

Wie schroffe und ungerechte Behandlung auch das Schleiermacher'sche Gefühl anfänglich von Hegel erfahren mußte, so hebt doch schon Ritsch §. 10. hervor, daß die Berührungspunkte zwischen beiden Denkern nicht fehlen.

Darin kamen beide überein, im Gefühl die subjektiv zuständige und die objektiv gegenständliche Seite anzuerkennen: nur darin besteht der Unterschied, daß das Gefühl bei Schleiermacher, entsprechend seinem Begriff der Gottheit die leere Indifferenz und nicht der produktive Grund des Geistes ist. Von Hegel'scher Seite aber wurde Schleiermacher so gemißdeutet, als ob er von keinem gegenständlichen Gefühl etwas wüßte, andererseits wurde Anfangs wenigstens von Hegelianern Hegel so aufgefaßt, als ob der Moment des Aufgehens des Denkens auch der des Untergehens des Gefühls seyn müßte. Dieses Mißverständnis war von Hegel selbst veranlaßt worden, welcher — überwiegend nur auf den theoretischen Prozeß des Geistes gerichtet — in der Regel vom Gefühl so sprach, als ob es mit dem theoretischen Gefühle identisch sey. Die zweite Auflage der Religionsphilosophie hat sich hier berichtigend ausgedrückt: „Wenn in das Selbstlose eine andere Qualität eindringt, so hat dieses Ding auch diese Qualität bekommen, ich aber als fühlend erhalte mich in dem, was in mich eindringt. Es ist Gefühl irgend eines Inhaltes, und zugleich Selbstgefühl.“ (Rel.-Phil. I. 122. 133). Rosenkranz will für das zuständige Gefühl das Empfinden an die Stelle treten lassen: „Es ist früher bemerkt worden, daß das Wort Gefühl überhaupt mehr auf den objektiven Inhalt, weniger auf die subjektive Zuständigkeit gehe, welche mehr im Empfinden sich ausdrückt.“ (Psychol. S. 244.). An einem Orte wird von Hegel ausdrücklich Vorstellung und Gefühl unterschieden und verlangt, daß das Vorgestellte im Gefühl qualitative Bestimmtheit des Subjekts wäre: „Habe ich die Religion nur als Vorstellung, so ist ihr Inhalt vor mir, ich bin nicht so durchdrungen vom Gegenstande, daß er meine qualitative Bestimmtheit ausmache.“ (Veweise vom Daseyn Gottes S. 385). Auf der Basis der Feuerbach'schen Religionstheorie, doch auch mit wesentlicher Berichtigung derselben, ist von Zeller das Gefühl in seinem Verhältnisse zur Religion näher bestimmt worden, mit dem Ergebnisse, daß in der Religion ein pathologisches Verhalten zu der Vorstellung der Gottheit stattfinde und zwar lediglich mit dem Zwecke der Selbstbefriedigung des Subjekts.“ (Ueber das Wesen der Religion in den theol. Jahrb. 1845. S. 3.).

Tholud.

Geheimlehre, s. Arcan-Disciplin.

Gehenna (*L'evra*, auch *L'evru*, wiewohl nicht richtig, da die griechische Wortbildung ohne Zweifel aus der chaldäischen עֶזְרָא, vgl. Lightf. p. 265, entstanden ist), einer der beiden Ausdrücke des Neuen Testaments für Hölle, nämlich Matth. 5, 29. 30; 10, 28; 18, 9; 23, 15. Mark. 9, 43. 45. Luk. 12, 5. Jak. 3, 6. und zwar, im Unterschiede von *גֵּהֶנְזַּיִם* nur da gebraucht, wo entweder eine der vornehmsten Qualen der Hölle selbst oder die Bestimmung eines höllischen Quälers angezeigt werden soll. Die angeführten Stellen des N. Test. zeigen deutlich, daß es ein bereits vollständiger Ausdruck für Hölle war, dessen sich Jesus und die Apostel bedienen; daraus zu folgern aber nach der schlechten Accommodationstheorie, daß dem gebrauchten Worte kein reeller Zustand der Verdammten im Sinne Jesu und der Apostel zu Grunde liege, ist man keineswegs berechtigt. Entstanden ist jener chaldäische und griechische Ausdruck aus dem hebräischen עֶזְרָא (Jes. 15, 8.), vollständig עֶזְרָא וְעֶזְרָא oder im Chetib עֶזְרָא וְעֶזְרָא (2 Kön. 23, 10) *די جهنم*, dem Namen eines höchst anmuthigen, fruchtbaren Thales im Südwesten und Süden von Jerusalem, welches in den Zeiten, da die Juden dem Molochdienste sich ergaben, dazu dienen mußte, daß sie hier dem einen auf den Hinterrücken stehenden Ochsen vorstellenden eisernen Moloch ihre Kinder in die glühend gemachten Arme legten, indessen rauschende Musik das Jammergeschrei derselben überdönte (2 Kön. 23, 10. Jer. 7, 31; 19, 5. 6; 32, 35.); die liebliche Gegend wurde darum später also verabschiedet, daß die aus Babylon zurückgekehrten Peichname und Scheusale aller Art hierher warfen und um dieselben zu verbrennen, ein fortwährendes (darauf bezieht sich auch das Wort Jesu »und ihr Feuer nicht verlöscht«) Feuer unterhielten. Man hat die Lage dieses Thals früher im Südosten Jerusalems gesucht (so noch Gesen. im Lex. Art. 2 und im Anhang dess. Art. עֶזְרָא וְעֶזְרָא) oder doch die südöstliche Abdonniederung noch dazu gerechnet (so Gotovicus in f. liner. hierosol et syr. p. 260, auch Sieber auf f. Karte von Jerusalem); man hat auch das Thal Rephaim damit vermengt, indem man dasselbe schon im Süden des Zion beginnen ließ (vgl. die Karte von Grimm), während dieses von Bethlehém her von S. nach N. führende Thal nur dem Zion gegenüber mündet in das Thal Hinnom und nach Jes. 15, 8; 18, 16. derselbe Berg (wie Karte auf seinem Grundriß angibt, der Sihen), welcher das Thal Hinnom westlich begrenzt, das Thal Rephaim nördlich begrenzt zu haben scheint. Nach Jer. 19, 2. lag es vor dem Ziegeltor (nach Schults, Jerus. p. 39. ist jetzt noch ein Lager von weißem Thon an der Südseite des Berges Zion, wozu die Lage des Töpferadels, wahrscheinlich einer Thengrube mit Ziegelbrennerei, in Jer. 19. stimmt und woher das Thor seinen Namen gehabt zu haben scheint); nach Jes. 18, 16; 15, 8. führte durch das Thal Hinnom die Grenze der Stämme Juda und Benjamin; nach Neh. 11, 30. waren Beerseba und Thal Hinnom die beiden Grenzpunkte des Stammes Juda (s. Wilk. Tyr. 8, 2. in der Gest. Frane, Karte N. 161. 186. Brode II, 38. und vgl. Keland, Paläst. 353.). Der Anfang der Einsenkung des Thales Hinnom liegt im Westen von Jerusalem, südlich vom Weg nach Joppe; seine anfänglich südliche Richtung wendet sich aber an der westlichen Ecke des Zion nach Osten und fällt nicht weit von den Gräbern der Könige in das tiefer liegende Thal Kidron ab (Robinson, R. II, 38 ff.). Die durch jenen Molochdienst verübtigste Stelle des Thals Hinnom (welche Josias ausdrücklich hatte profaniren lassen, 2 Kön. 23, 10. Jerem. 7, 31; 19, 6. 13. 14. vgl. Jes. 30, 33.) hieß Thopheth (תֹּפֶת, *Tophé*, *Tophé*, *Tophé*) vom chaldäischen תֹּפֶת = aufspeien, vgl. Böttch. de inferis I. p. 80. 85) und ist gerade diese (von Robins. R. I, 365. 366. als eine mit Gärten und Heimen erfüllte Felsenklucht geschilderte) äußerste Stelle, da das Thal Hinnom zur Kidronabänderung abfällt. Hieronymus sagt (ad Jer. 7, 31.): *Illum locum significat, qui silio fontibus irrigatur et est amoenus atque nemorosus hodieque hortorum praebebat delicias* (im Sommer mangelt übrigens auch hier das Wasser). Eusebius sagt (Onom. unter *Θαφεί*): *Ἐν προαυτοῖς Αἰλλας εἰς ἑνὶ νῶν διακινεῖται ὁ τόπος οὗτος καλεῖται, ὃ παρὰ νῦν καλεῖται τῇ κνωπῆς καὶ ὁ ἀγρὸς τῇ κεραμῆς, ἥ τὸ Ἀχιλ-*

δαμάξ χωρίον. Ueber diese Zusammenstellung vgl. den Art. Habelbama. Die beiden Ableitungen des Namens Hinnom, welche, die erste von Hitzig (Jerem. p. 67 von צו, wobei man eine Umstellung der Radicale annehmen müßte), die andere von Böttcher (de infortis I, p. 82. 83. von צן, woraus צן und daraus צן) dasselbe als Appellationen Geföhn, Gewimmer fassen, und womit Winer (Bibl. Realwörterb. s. d. betreff. Art.) sich einverstanden erklärt, haben sachlich viel für sich, sprachlich wohl ebensoviel gegen sich; die alte Annahme der Ableitung von einem gewissen Hinnom ist doch die ungewünschteste, wenn sich auch allerdings hierüber nichts Gewisses mehr ermitteln läßt. Pf. Pressel.

Gehon, s. Gihon.

Gehorsam, die Unterordnung des eigenen Willens und zwar nicht sowohl unter ein Gesetz, als unter einen persönlichen Willen. Er hat seine Stelle, als Pflicht und Tugend, in der christlichen Sittenlehre, als besondere Nächstenpflicht im Gebiete des Hauses, der Ehe und des Staates, kurz im Umfang des vierten Gebotes. Grundtugend ist die Pflicht des Gehorsams im Verhältnisse der Kinder zu den Eltern. Die natürliche Unterordnung derselben wird durch den Gehorsam eine freie oder sittliche. Somit ist das Gehorchen der Kinder allerdings darin begründet, daß ihr Leben nur erst ein integrierender Theil eines Gesamtlebens ist (Schleiermacher, die christliche Sitte S. 232.). Aber der Gehorsam als Unterwerfung des Willens geht daraus nur hervor, soferne dieses Theilhaben zugleich eine persönliche Abhängigkeit in natürlicher Liebe ist. Der Gehorsam des Kindes erwächst so aus der Dankbarkeit desselben und aus seinem Staunen an die Autorität der Eltern; daher Nothe der Pflicht des Gehorsams die der Ehrfurcht voranzugehen läßt (Theolog. Ethik, III. Band, S. 705 ff.) und vor der Erziehung zum Gehorsam die Pflege der Pietät von den Eltern verlangt (ebend. S. 694). Im Wesen des Gehorsams liegt es, daß er ein unbedingter seyn muß; dies hindert nicht die Freiheit desselben. Die Freiheit setzt Erkenntniß der Pflicht selbst voraus, diese aber ist wohl zu unterscheiden von der Reflexion über die einzelne Forderung. Der Fall aber, in welchem der kindliche Gehorsam durch die Unsittheit und Gottwidrigkeit der Forderung aufgehoben wird, setzt nicht dem Gehorsam eine Grenze, sondern er hebt die ganze natürlich-sittliche Voraussetzung desselben auf. Als Grundpflicht des kindlichen Verhältnisses ist der Gehorsam zugleich das größte Erziehungsmittel der sittlichen Persönlichkeit. Der Mensch ist des rechten Gebrauchs seiner Freiheit fähig geworden, so bald er sich selbst bis zum völligen Gehorsam beherrschen gelernt hat. Dies führt aber auch darauf, daß die Pflicht eine vorübergehende ist. Wie sich die natürliche Unterordnung des Kindes auf natürlichem Wege ausgleicht, so soll bei richtiger Entwicklung auch die sittliche Unterwerfung mit der sittlichen Reife von selbst aufhören. Was dann noch bestehen bleibt, das ist eben nur das allgemeine Band der Pietät der Kinder gegen die Eltern. — Im Alten Testament ist diese Kindespflicht vom vierten Gebote aus Element der ganzen Gesetzgebung geworden, als göttliche Lebensweisheit vorzüglich in den Sprüchen verländet; im Neuen Testament ist die vornehmste Bestätigung Jesu Matth. K. 15. gegeben, die klassische neutestamentliche Stelle für das Verhältniß ist das apostolische Wort, Ephes. 6, 1 ff. — Die Unterordnung und der Gehorsam des Kindes wiederholen sich noch einmal in der Ehe im Verhältnisse der Frau zum Manne, nur bedingter, und hauptsächlich mit dem Unterschied, daß es sich hier nicht um die Persönlichkeit selbst, sondern nur um die Lebensstellung handelt. Ferner steht der Kindespflicht des Gehorsams sehr nahe die Pflicht der Diensboten. Auch hier tritt eine thatsächliche Unterordnung ein, welche zum Gehorchen führt, und die Aufnahme der Dienenden in die Einheit und die Liebe der Familie muß den stitlichen Grund für einen wirklichen Gehorsam legen. Aber der Gehorsam ist doch immer hier nur ein berufsmäßiger, und durch den freien Eintritt und das Beharren in dem verpflichtenden Verhältniß bedingter, und eben dadurch beschränkter. In anderer Weise beschränkt ist er im Verhältnisse des Unterthanen zur Obrigkeit; hier ist die Gehorsamspflicht erst abgeleitet aus dem Rechts-Verhältnisse Aller im Staate, vergl. Nothe, a. a. O. §. 1173. Harleß, christl. Ethik §. 54.

Der Gehorsam hat aber seine Stelle in der christlichen Lehre nicht nur als Nächstenpflicht, sondern auch als grundlegende Pflicht im Verhältniß des christlichen Lebens zu Gott. Wie die Sünde nicht nur Uebertretung des Gesetzes, sondern Ungehorsam gegen Gott ist, so ist die Gerechtigkeit nicht nur Erfüllung des Gesetzes, sondern Gehorsam gegen ihn, Unterwerfung unter seinen Willen im Thun und im Leiden. Dieser persönliche Gehorsam als Prinzip der Gesetzeserfüllung schließt alle eudämonistische und heteronomische Verlehrung der sittlichen Verpflichtung aus, und die Reinheit seiner Auffassung ist der Triumph des wieder gewonnenen evangelischen Standpunktes in der Reformation (vgl. Conf. Aug. VI. u. XX.: „bona opera facere — propter voluntatem Dei“, F. Conc. IV.: „debita obedientia“). Der Gehorsam wird nicht aufhören, auch wenn das Gesetz vollkommenes Eigenthum des Herzens geworden seyn wird. Denn es wird auch dann nicht ein Naturgesetz seyn, sondern ein Gesetz der Freiheit, und diese Freiheit steht in der Einstimmung in den Willen Gottes, oder im Gehorsam, welcher sein Vorbild und Urbild hat im Gehorsam des Lebens Christi, und weiter zurück in der ewigen Selbsterordnung des Sohnes unter den Vater. — Eoferne aber nun das sittliche Leben des Evangeliums von Christo selbst als ein mitgetheiltes abhängt, so ist es in seiner Ganzheit Gehorsam gegen Christum, wie denn sein erstes und umfassendes Gebot einst die Aufforderung zu seiner Nachfolge war, und heute noch für uns ist. Im Glaubensgehorsam gegen Christum ist dann Beides vereinigt: die bleibende und wesentliche Unterwerfung unter den Gotteswillen, der in ihm geoffenbart ist, und andererseits die Unterordnung des sittlich zu erreichenden Menschen unter den erziehenden Meister (vergl. Harleß a. a. O. §. 32.). Je reiner diese Verpflichtung festgehalten wird, desto klarer ist, daß die Pflicht des Gehorsams gegen die Kirche, und selbst gegen die Autorität ihres Bekenntnisses nur eine abgeleitete, und durch den Gehorsam Christi bedingte seyn kann, wodurch sie eben das Maß empfängt, in dem sie mit der evangelischen Gewissensfreiheit geeinigt ist, vgl. Gal. R. 1. Und dies ist es, was die evangelische Auffassung von der katholischen unterscheidet, in welcher der Gehorsam gegen die äußerlich legitimen Aussprüche der Kirche unmittelbar mit dem Gehorsam gegen Gott und Christum zusammenge worfen wird. Daher denn auch in ihm wesentlich die Sicherheit der Seligkeit gefunden wird. Dieser Kirchengehorsam ist dann insbesondere Prinzip für den Priesterstand und wesentliches Mittel für die hierarchische Ordnung der Kirche. Und wie der Gehorsam als Gelübde des Mönchslebens seine Auszeichnung als höhere Tugend gefunden hat, so hat sich in der geschichtlichen Entwicklung erst bei den Bettelorden, dann im Jesuitenorden gezeigt, welche Bedeutung ihm eben hier als blindem Kirchengehorsam eignet.

E. Weisskötter.

Geiger, Franz Tiburtius, gehört unter diejenigen Männer, welche an der Restauration der römisch-katholischen Kirche in neuerer Zeit erfolgreich gearbeitet haben. Er wurde 1755 zu Harting, ganz in der Nähe von Regensburg, geboren, und erhielt eine sorgfältige Erziehung. Sein Vater, selbst ein einigermaßen wissenschaftlich gebildeter Mann, sorgte dafür nach Kräften und zog schon früh nach Regensburg, um namentlich seinen beiden Söhnen die dortigen Bildungsmittel und Erziehungsanstalten zugänglich zu machen. Hier waren es nun vornehmlich Ordensleute, welchen die Ausbildung Geiger's anvertraut wurde. Zuerst studirte er bei den Jesuiten; etwas später trat er in das Benediktinerseminarium zu St. Emmeran, welches gerade damals unter der Leitung des gelehrten Fürstabtes Frobenius, Herausgeber des *Alcuin*, in schöner Blüthe stand. Dennoch hatte der junge Geiger seine früheren Lehrer, die Jesuiten, so lieb gewonnen und behalten, daß er nach vollendeten Gymnasialstudien, die Aufnahme in den Orden nachsuchte. Sein Gesuch wurde willfährig aufgenommen, zugleich aber rieth man ihm, unter Hinweisung auf die drohende Unterdrückung der Jesuitengesellschaft, bei den Minoriten einzutreten, welche den jungen Mann für ihren Orden zu gewinnen trachteten. So wurde er dem Franziskaner und 1772 nach Luzern in das Noviziat geschickt. Ein Jahr später finden wir ihn wieder zu Regensburg, wo er Philosophie, d. h. hauptsächlich Re-

thematik und Physik studierte. Aus dieser Zeit stammt jenes interessante Zeugniß, welches seine damaligen Lehrer über ihn an den Provincial des Ordens einbrachten. „Diesen Frater, heißt es da, darf man zu jeder Stunde in der Nacht zum Spielen, zum Trinken, oder zum Studiren wecken, er wird jederzeit zu Allem bereit seyn.“ In Würzburg vollendete er seine wissenschaftliche Ausbildung durch das Studium der eigentlichen Theologie. Nun finden wir ihn nach einander zu Regensburg als Lehrer des Hebräischen, zu Osnaburg als Docent der Poesie und Rhetorik, zu Freiburg im Uechtlande als Professor der Philosophie, zu Solothurn als Stiftsprediger und Professor der Theologie an der dortigen Schule seines Ordens. Hier brachte ihn die errangene einflußreiche Stellung in nahe und bedeutende Beziehung zu den zwei Parteien, welche sich beim Ausbruche der französischen Revolution so heftig befehdeten und in Solothurn durch die Herzogin von Liancourt und den zurückgetretenen königlichen Gesandten Marquis de Berac vertreten waren. Jene revolutionäre Dame bot Geiger 20,000 Livres baar an, wenn er sich nur drei Jahre im Interesse der Revolution brauchen lassen wolle. Durch solches Mittel konnte aber unser Mann nicht gewonnen werden. Er stand entschieden zu den französischen Royalisten, während er so auch für die schweizerische Unabhängigkeit und die Sicherung gegen die republikanische Invasion einzutreten überzeugt war. Diese war nach seiner Meinung sicher abzuwenden, wären die englischen Gelder, die schon da lagen, patriotisch benützt worden. „Der Plan war: wir hätten unsere eben ganz umsonst abgedankten Schweizerregimenter aufstellen und noch 20,000 Scharfschützen dazuthun, in Frankreich eindringen und den König wieder auf den Thron setzen sollen, wo die Franzosen noch keine organisirte Armee hatten, wo selbst französische Cavallerie und ein ziemlicher Theil der Artillerie zu uns gestossen wäre.“ So Geiger über dieses bemerkenswerthe politische Komplotz, das einzige seines Lebens. — Im Jahre 1792 erhielt er eine theol. Professur in Luzern, dem Sitze der apostolischen Nuntiatur, dem Centrum der römisch-katholischen Schweiz. Keiner seiner früheren Wirkungskreise kann diesem an Wichtigkeit verglichen werden. In seinem Lehramte gab es allerdings zu Anfang Schwierigkeiten, selbst harten Kampf. Seine frische, dem Scholasticismus abgeneigte Methode, seine in der Gnadenlehre nicht jesuitische Richtung brachte ihn hier, wie schon in Solothurn in Collision mit der alten Weise und dem Molinismus. Gegnerischerseits klagte man ihn sogar in Rom an. Doch dort hätte man sich wohl, sich den sähigen und überdem durchaus römisch-rechtgläubigen Mann zu entfremden, welchen man noch obendrein wieder nach Regensburg zu ziehen bemüht war. Die Curie bezeugte Geiger ihre volle Zufriedenheit, erhielt der Luzerner Nuntiatur einen sehr schätzbaren Arbeiter, und der von hier aus betriebenen Restauration der römischen Kirche in Deutschland und der Schweiz einen sehr rüstigen, zuverlässigen Kämpfer. Als Theologus Nuntiaturs hat er in vieler Hinsicht dem römischen Stuhle die allerwichtigsten Dienste geleistet. Viele weitgehenden Fäden der ultramontanen Bestrebungen lagen in seiner Hand; mit den bedeutendsten Führern der Partei stand er in genauer Verbindung; den mit Rom unterbrochenen, verbotenen Verkehr vermittelte er für manche Kirchenprovinz. Die Arbeiten, welche er für Pius VI. u. VII. ausführte, brachten ihn mit dem päpstlichen Stuhl, namentlich mit dem letztgenannten Oberhaupte seiner Kirche in so innige Verbindung, daß dieser ihn zweimal fragen ließ, womit er ihm Freude machen könnte. Geiger lehnte Geld und Gut, Würden und Stellen, auch den Cardinalschut ab und erbat sich nur den päpstlichen Segen. Auf alle Weise suchte er sein langes Leben hindurch in großer Nüchternheit durch Lehre, Predigt, Verhandlung und Schriften das spezifisch römische Bewußtsein zu beleben, die Schweiz zu einem Bollwerk des Ultramontanismus zu machen, die Anschläge und Vernüthungen des politischen und religiösen Liberalismus zu vereiteln. Ganz besonders war ihm auch die Maurerei zuwider, als deren Zweck ihm Weidhaupt zu Regensburg die Ausrottung der christlichen Religion bezeichnet hatte. Den „geheimen Gesellschaftlern“, wie Geiger seine religiös-politischen Gegner nennt, gelang es 1819 indeß, ihn ohne sein Vorwissen und gegen seinen Wunsch von seinem Lehrstuhl zu entfernen und auf sein Kanoni-

cat an dem Stift St. Leodegar zu beschränken. Doch dieser Gewaltstreich machte Geiger nur zum Märtyrer und vermehrte seinen Einfluß. Seine Predigten und Schriften hatten in ihrer klaren, entschiedenen, durchaus populären Weise von jeher sehr viel gewirkt, nun war das in noch höherem Maße und weithin der Fall. Seine fruchtbare und liehe literarische Thätigkeit wendete sich übrigens der Bekämpfung des Protestantismus zu. In diesem erkannte er die Mutter alles Unglaubens, der Revolution, des ganzen modernen Heidenthums, während sich ihm die römische Kirche als einziges Bollwerk des christlichen Glaubens darstellte. Ohne Papst keine Kirche, dies steht ihm so fest, wie der Satz ohne Offenbarung keine Religion. Seine kleinen, zahlreichen polemischen Schriften haben mit dem größten Erfolge in den römischen Kreisen gewirkt, den römischen, heftig antiprotestantischen Geist mächtig entflammt, gestärkt, für lange Zeit beseligt. Leider verschloß ihn sein Standpunkt auch der mäßigsten Gerechtigkeit in Beurtheilung des evangelischen Glaubens, der Reformation und alles dessen, was mit ihr zusammenhängt. Nicht einmal das Verhältniß der gegnerischen Lehre ging ihm auf, von einer nur erträglich wissenschaftlichen Behandlung der Controverse ist in seinen Arbeiten keine Spur zu finden. Dies Urtheil verdient wahrlich ein Schriftsteller, welcher z. B. als Muttergedanken der Reformation folgende drei Sätze aufstellte: 1) In Sachen des Glaubens sollst du keine menschliche Auctorität anerkennen. 2) Bei eigenem Forschen in der Bibel sollst du nur annehmen, was die Vernunft sagt. 3) In der Kirche besteht eine vollkommene Gleichheit. Im reformirten Einnur, der Leib Christi könne nicht im Brode des h. Abendmahls oder die Hostie selbst seyn, da derselbe im Himmel und als ächt menschlicher zur selben Zeit nur an einem Orte, nicht an mehreren zugleich seyn könne — nennt Geiger «eines lächerlichen Satz der Protestanten.» Doch er versteht nicht einmal, was es schmächt, denn er wähnt die reformirte Instanz dadurch beseitigt zu haben, daß er ihr Pauli Spruch, Gott sey nicht fern von einem Jeglichen unter uns u. s. w. entgegenstellt. Je unbedeutender aber der wissenschaftliche Werth seiner Arbeiten war, desto tiefer wirkte er auf die römischen Massen und die Schaa ren des niedern Klerus. Uebrigens war Geiger ein persönlich frommer, lauterer Mann, und verdiente als charakterfester, gutmüthiger, entschiedener Kirchmann das unbegrenzte Vertrauen, wieweit ihn seine Partei bis in sein hohes Alter ehrte. Er starb 1843 den 8. Mai in einem Alter von beinahe 88 Jahren. Die Kirchhofschalle des St. Leodegarstiftes zeigt sein Grab, welches der Runtius d'Andrea durch ein schönes, höchst anerkennendes Denkmal geschmückt hat.

Quellen: Geiger's sämmtl. Schriften in 8 Bdn. Luzern bei Näber. Widmer, fromm Geiger, Chorherr und Professor u. s. w. Laute aus seinem Leben. Luzern 1843. R. Sudhoff.

Geiler von Kaisersberg. Das Ende des 15. Jahrhunderts ist für die Geschichte der christlichen Predigt die Zeit eines neuen, an Erfolgen fruchtbaren Aufschwungs. Die Predigt strebt sich von dem Joche der Scholastik zu befreien und ein frischeres Leben zu gewinnen; dieser Fortschritt ist weniger dem Einflusse der wieder auflebenden klassischen Studien zuzuschreiben, als dem allgemeinen erwachenden und durch die Erfindung der Buchdruckerkunst beförderten Wunsche, sich den Laien zu nähern, um tiefer, als bisher geschehen, auf sie einzuwirken. Um dies zu können, mußten sich die Prediger der Anschauungsweise des Volkes anbequemen, seiner Sprache sich bedienen, den strengen Regeln der scholastischen Homiletik entsagen und sich in freierer Lebendigkeit bewegen. Solche Volksprediger traten gleichzeitig in Frankreich, in Italien, in Deutschland auf; ihre Worte sind voll von Ausdrücken und Bildern, die gegen unsern gebildeteren Geschmack anstoßen, damals aber unvermeidlich zur populären Beredsamkeit gehörten. Man hat sich zuweilen auf diese Erscheinung gestützt, um eine eigene Klasse von grotesken oder burlesken Predigern aufzustellen, über deren witzige Ausfälle man sich lustig gemacht und die man selbst in Werken über die komische Literatur ausführlicher besprochen hat als in theologischen. Dabei hat man vergessen, daß gerade diese Rückkehr zur bilderreichen und oft derben Volkssprache, diese Befreiung von der Terminologie und Methode der Scholastik ein Fortschritt war, der eine viel ernstere Beachtung verdient.

In Deutschland ist der durch Geist und Frömmigkeit hervorragendste dieser Volksprediger, Johann Geiler von Kaisersberg. Er war geboren zu Schaffhausen, den 16. März 1445. Das Jahr darauf ließ sich sein, ohne Zweifel aus Kaisersberg stammender Vater, zu Ammersweier, im Oberelsaß, nieder als Notar; nachdem derselbe, im Kampfe mit einem die Weinberge verwüstenden Bären den Tod gefunden, wurde der dreijährige Knabe von seinem Großvater, einem wohlhabenden Bürger der benachbarten Reichsstadt Kaisersberg, aufgenommen und erzogen. 1460 bezog er die Universität Freiburg, wo er bereits nach drei Jahren Doctor artium wurde; 1465 hielt er über die Commentare des Alexander von Hales, über des Lombarden Sentenzen und über einige Bücher des Aristoteles Vorlesungen, in denen er seinen spätern Freund Jakob Wimpfeling zum Zuhörer hatte. 1469 wurde er zum Dean der facultas artium erwählt. Damals scheint er noch nicht die Absicht gehabt zu haben, sich dem geistlichen Amte zu widmen; erst das Lesen mystischer Schriften, besonders der Werke Versons, führte ihn zur Theologie. Um diese zu studiren, ging er 1471 nach Basel; auch hier hielt er philosophische Vorlesungen und bekleidete er, 1474, das Amt eines Decanus artium; in letzterem Jahre wurde er Baccalaureus, und 1475 Doctor der Theologie. Auf Begehren der Studenten Freiburgs, und seines lebendigen Vortrags wegen, erhielt er das Jahr darauf von dieser Universität einen Ruf als Professor der Theologie; bald war er so geachtet, daß man ihn zum Rector wählte. Seine ganze geistige Eigenthümlichkeit trieb ihn aber mehr zum Predigtamt als zum gelehrten Wirken. Als er daher, während eines Aufenthaltes zu Baden-Baden, nach einigen daselbst gehaltenen Predigten, durch Vermittlung einiger anwesender Einwohner Würzburgs, als Prediger in diese Stadt berufen wurde, nahm er keinen Anstand, diesem Rufe zu folgen. Schon war er nach Basel zurückgekehrt, um sich zur Uebersiedelung zu bereiten, als der Straßburger Aemmer Peter Schott ihn bewog, sich dem Elsaß, das er als sein Vaterland ansehen sollte, nicht zu entziehen und die Hauptstadt Straßburg sich zum Wirkungsreis zu wählen. In Straßburg fehlte es damals an frommen, tüchtigen Predigern. Lange, seit einem halben Jahrhundert dauernde Streitigkeiten zwischen den Bettelorden und den Leutpriestern hatten dem kirchlichen Leben den größten Schaden gethan und namentlich die Münsterergemeinde tief heruntergebracht. Der Magistrat hatte sogar, um Unruhen zu verhüten, den Predigtstuhl aus dem Münster müssen entfernen lassen. Die ersten Regungen des bessern Geistes brachten aber auch hier nachdrückliche Hülfe. Der eben genannte Peter Schott, zugleich Fabrikpfleger des Münsters, wies, auf sein eigenes Vermögen, eine bedeutende Summe an zum Unterhalt eines Predigers, der Doctor der Theologie seyn, aber keinem Orden angehören sollte. Nachdem diese Stiftung durch den Bischof von Straßburg und den Pabst genehmigt worden, erhielt Geiler den förmlichen Ruf, die neugegründete Stelle, zum Frommen der Bürger, anzunehmen. Er folgte ihm und wirkte, von 1478 bis an sein Ende, zu Straßburg mit einem Eifer, der noch jetzt im Andenken der Einwohner lebt. Eine seiner ersten Predigten war die Leichenrede auf Bischof Robert. Den 18. April 1482 eröffnete er eine zu Straßburg gehaltene Synode durch eine Predigt über den Verfall der Geistlichkeit, besonders der höhern, und über die Nothwendigkeit, reinere Sitten wieder herzustellen. (Diese Rede wurde nicht 1492 gehalten, wie man es in mehreren Werken angegeben findet; sie erschien zuerst ohne Jahr und Ort: Oratio in Synodo, 4.; dann nahm sie Wimpfeling in sein Directorium statuum, seu verius tribulatio secundi auf, das 1489 erschien, und 1513 gab er sie deutsch heraus, Straßb., Fol., sie findet sich auch in den Sermones et varii tractatus Geilers, f. unten). Bischof Albrecht, obgleich wenig geneigt, Geilers Rathschläge zu befolgen, ließ durch ihn und drei andere angesehene Geistliche, eine Visitation der Diocese anstellen, bei welcher zahlreiche Mißbräuche an's Licht gebracht wurden. 1486 erhielt Geiler von dem Bischof Friedrich von Augsburg eine dringende Aufforderung, sich ihm als Prediger beizugesellen, und wenn ihm dies nicht gestattet würde, wenigstens für ein Jahr nach Augsburg zu kommen, um durch seine Predigten den Geistlichen als Vor-

bild und dem Volke als Lehrer zu dienen. Erst 1488 konnte er diesem Wunsche genügen; er hielt in Augsburg eine Reihe von Predigten, die später in dieser Stadt gedruckt worden sind. Es kostete Mühe, den Bischof zu bewegen, ihn nach Straßburg zurückkehren zu lassen; das Jahr darauf ließ er ihn abermals für einige Zeit kommen. Zu derselben Zeit wurde ihm in Basel, unter glänzenden Bedingungen, eine Stelle angeboten; auch Erzbischof Philipp von Köln wünschte ihn bei sich zu haben; die Bitten seiner Freunde hielten ihn aber stets zu Straßburg zurück. In dieser Stadt war er so beliebt, daß die Seitenkapelle, in der er predigte, bald zu enge war, und die Pfleger des Münsters die reichverzierte Kanzel für ihn errichten ließen, die noch jetzt im Schiff der Kirche bewundert wird. Kaiser Maximilian, der in jenen Zeiten Straßburg öfter besuchte, gewann den trefflichen Prediger lieb und wohnte jedesmal seinen Vorträgen bei; er ernannte ihn zum kaiserlichen Kaplan. 1503 berief er ihn zu sich und schickte ihm fünfzig Gulden zur Reise; Geiler traf ihn zu Füssen in den julischen Alpen, wo sich der Kaiser über wichtige, unbekannte Angelegenheiten mit ihm unterhielt; der Bischof von Augsburg schrieb ihm, er möchte nicht nach Straßburg zurückkehren, ohne ihn besucht zu haben, da auch er seines Rathes bedürfe. Bei dem Magistrat war sein Ansehen so groß, daß er 1501 eine Reihe von Wünschen hatte vorlegen können, über Verbesserung der öffentlichen Sittlichkeit und Regelung einiger der kirchlichen Anstalten betreffenden Punkte; wenn auch die Umstände nicht gestatteten, Alles auszuführen, so wurde sein Eifer für das Wohl des Staats doch gebührend anerkannt. Nicht geringer war das Vertrauen der Bürger zu ihm; ja es geschah einmal, daß er auf der Kanzeltreppe einen Zettel fand mit folgenden Worten: „würdiger Herr Doctor, sagen unsern Herren, daß sie der Gemeinde nit so hart seyen mit Zöllen und der Schatzung; oder sie kommen in große Noth, daß sie ihre Händ möchten darum winden.“ Auf solche Treibungen wollte sich Geiler nicht einlassen; er war auf andere Mittel bedacht, dem Gemeinwesen zu dienen. Vor Allem wünschte er die Errichtung eines öffentlichen lateinischen Gymnasiums und einer höhern Anstalt für Theologie und kanonisches Recht; er schlug dem Bischof vor, die Gebäude eines von überberücktigten Mönchen bewohnten Klosters zu diesem Zweck zu bestimmen, konnte aber noch keinen Beschluß erhalten; von dem hohen Stile wurde indessen eine lateinische Münsterschule errichtet, zu deren Leitung man, durch Geilers Vermittlung, einen tüchtigen Humanisten der Schlettstadter Schule berief. Geiler drang ferner auf Abschaffung der Foller, auf menschlichere Behandlung der Gefangenen, auf Einrichtung eines öffentlichen Almosens, um dem Straßenbettel ein Ende zu machen; auch verlangte er, daß den zum Tode Verurtheilten der Genuß des Sacraments gestattet würde. 1506 hielt er bei der Leichenseier des Bischofs Albrecht, eine Rede, in der er von diesem wenig ehrbaren Prälaten nicht mehr Gutes sagte, als gerade schädlich war; bei Gelegenheit der Wahl seines Nachfolgers richtete er an das Capitel dringende Ermahnungen, nur das Wohl der Kirche im Auge zu haben; für den neuernannten Wälsch von Honslein schrieb er einen Traktat über die Pflichten eines christlichen Bischofs, und bewog Wimpfeling, ein chronologisches Verzeichniß der Straßburger Bischöfe zu machen, um dem neuen Herrn „als Spiegel“ zu dienen. Geiler starb den 10. März 1510; sein Tod erregte allgemeine Trauer unter der Bürgerschaft, die ihn geliebt hatte wegen seiner Wohlthätigkeit, seiner Milde, seines Freimuths, seines reinen Wandels. Sebastian Brant, Beatus Rhenanus, Reuchlin, mehrere jüngere Humanisten, unter denen Philipp Melancthon, machten Gedichte und Epitaphien auf ihn (Joh. K. wortem planctus et lamentatio. Oppenheim 1510, 4.; — Reuchlin, Carmen theologicum in J. K. S. 1., 2 Seiten 4.). Die Straßburger Johanniter ließen ihm in ihrer Kirche eine Gedenktafel setzen*); Beatus Rhenanus und Wimpfeling, dem Jakob Sturm, der spätere Beförderer der Reformation in Straßburg, Geilers Tod klagend meldete, zid-

*) Die jetzige Inschrift zu Ehren Geilers im Münster war auch früher in der Johanniterkirche; es sind die vier ersten Verse eines Gedichts von Seb. Brant.

neten aus frischer Erinnerung die Hauptzüge seines frommen, edlen Charakters auf. Durch sein Testament ordnete Geiler an, daß seine reiche Bibliothek in der Wohnung des Münsterpfarrers für seine Amtsnachfolger aufbewahrt bleiben solle; einige Zinse, die er besaß, verwendete er zu Legaten für seine Angehörigen und für Arme, für das Spital von Colmar, für die Kirchen von Ammersweier, Kaisersberg und Türkheim; in letzterem Orte wohnte seine Schwester, deren Sohn, Peter Widgram, sein Nachfolger als Münsterprediger wurde. (Das Testament Geilers wurde herausgegeben von Nöhrich in Niedners Zeitschrift für historische Theologie, 1848, S. 572, wo sich auch Nachrichten über die merkwürdigen Schicksale seiner Bibliothek finden.)

In seinen theologischen Ansichten neigte sich Geiler zum Mysticismus hin, jedoch weniger zum deutschen als zum französischen; er tabelte nicht nur solche, die in der „Betrachtung“ zu hoch aufstiegen wollten, „die vom freien Geiste“, sondern selbst von Tauler sagte er, er sey nur zu besorgen, wenn er „hübschlich“ verstanden werde. Seine Lieblingschriftsteller waren der heilige Bernhard und Gerson; zu letzterem besonders zog ihn eine merkwürdige Ähnlichkeit der Gesinnung und des Strebens. Während einer Reise, die er, zu unbestimmter Zeit, nach Marseille machte, um das Grab der Maria Magdalena zu besuchen, die der Legende zufolge dort gestorben seyn soll (er brachte von dort ein dem Petrarca zugeschriebenes Gedicht auf die Heilige mit: Carmen Fr. P. ut dicitur affixum in specu quo diva M. Magd. poenituit, per D. Joh. Keys. Argentoracum usque allatum. Straßb. 1506, 4.), hielt er sich zu Lyon auf, ließ sich Gerson's Grab zeigen und einige seiner Manuscripte abschreiben. 1488 gab er drei Bände von Werken des Ranzlers heraus (S. I. Straßb., Fol.), mit einer compendiosa laus Joh. de Gerson durch den Rauenicus Peter Schott, seinen Schüler; 1502 hat er Wimpfeling, die Ausgabe des vierten, die Predigten enthaltenden Bandes zu besorgen, und Gerson gegen abgeschmackte Angriffe einiger damaliger Mönche zu vertheidigen; mehrere Schriften Gersons legte er in seinen eigenen Predigten aus, andere übersehte er und veröffentlichte sie mit Vorreden und bildlichen Ueberschriften versehen. Zugleich war aber Geiler noch ganz der Scholastik ergeben; obgleich er zuweilen gegen unnütze Streitigkeiten und Subtilitäten eiferte, wollte er dennoch, daß die Scholastiker in den Schulen beibehalten würden; als der Kampf gegen dieselben begann, fragte er ängstlich seinen Freund Wimpfeling, wie lang er zögern wolle, „die disputativen Theologen“ in Schen zu nehmen. Das Wiederaufblühen der klassischen Studien war ein Gegenstand der Freude für ihn, aber nur bis zu einem gewissen Grad; denn obgleich selbst klassisch gebildet, so viel es in seiner Jugend möglich gewesen, obgleich mit Reuchlin befreundet, mit dem er sich einige Zeit bei dem Vater Franz von Sickingen aufgehalten hatte, obgleich innig verbunden mit den Elßässer Humanisten, mit Wimpfeling, auf dessen Seite er stand in seinem Streite mit Murner und den Augustinern, mit Beatus Rhenanus, mit Sebastian Brant, den er bewog, von Basel nach Straßburg zu ziehen, mit dem gelehrten Ranicus Peter Schott, dessen Briefe er sammelte, mit dem jüngern Thomas Wolf, der ihm einen seiner theologischen Traktate widmete: so befürchtete er dennoch, wie überhaupt diese Letzteren, die erneuerten Studien möchten der „edlen feinen Dialektik“ des Mittelalters nachtheilig werden und das Lesen der heidnischen Poeten die Sitten der Jugend verderben. Auch auf kirchlichem Gebiete hat man sich zu sehr beeilt, von seinen reformatorischen Tendenzen zu reden. Er predigte zwar gegen den Verfall der Geistlichkeit und die Verweltlichung der Klöster, er sagte, daß es so viele theologi und nur so wenig theophilii gebe, er bekämpfte verkehrte Ansichten über das Wesen der Frömmigkeit, er sprach hier und da einzelne evangelische, dem Katholicismus widersprechende Grundsätze aus; allein sein ganzes Bestreben ist nur auf Besserung des Lebens, nicht auf Reinigung der Lehre gerichtet. Obgleich von unnützlischen Mönchen und unwissenden Priestern angefeindet, hielt er doch in Glaubenssachen die Kirche für die höchste Autorität; man solle, predigte er einmal, die Schrift weber anlegen nach eigener Willkür, „als die von dem freien Geiste thun, noch nach dem Text, als die Pfaffen thun, sondern den Text

verstehen wie ihn die heiligen Lehrer ausgelegt haben.“ Er glaubte an Astrologie, an Hexen, an Gespenster; äußere Werke waren nicht ohne Werth für ihn, und wenn er einerseits auf Abschaffung unsittlicher Gebräuche im Cultus und lärmender Festlichkeiten drang, wenn er Wimpfeling aufforderte, den verdorbenen Text der Kirchengesänge reiner wieder herzustellen, wenn er das durch die scholastische Casuistik für ängstliche Gemüther zur Qual gewordene Beichtwesen zu mildern suchte und den Ablasspredigern Vorstoß zu leisten sich weigerte, so hielt er dagegen sehr auf gewisse, der katholischen Frömmigkeit eigene Anstalten und Uebungen. Er machte einmal, außer der Reise nach Marseille zum Grab der heil. Magdalena und außer öftern Wallfahrten nach einer Einsiedel im Oberelsaß, einen Zug nach Maria-Einsiedeln an der Spitze einer großen Anzahl von Straßburger Bürgern; er liebte das Klosterleben, pries die hohen Früchte desselben, hielt sich mit Vorliebe bei den Rathhäusern und den Johannitern auf, predigte gern in Frauenklöstern (im Jahr 1499 schickte er eine seiner Predigten mit einem ausmuntrenden Schreiben an die Nonnen von Freiburg; s. I. et a., 4.). In frühern Jahren schon hatte er nur auf die Vorstellungen des Gabriel Biel und des Magister Eggeling hin (gest. zu Straßb. 1481), den Wunsch nicht ausgeführt, Einsiedler zu werden; in seiner letzten Zeit, vielleicht verstimmt durch den immer heißer entbrennenden Kampf zwischen den jüngern Geschlechtern und den Vertheidigern des Mittelalters, regte sich öfter das Verlangen in ihm, sich in die Einsamkeit zurückzuziehen. Er warnte vor der Täuschung derjenigen, welche auf eine Wiederherstellung der Kirche nach dem Vorbilde der ersten Jahrhunderte bestanden; jeder, meinte er, solle für seine eigene Seele sorgen und sich Gott empfehlen. Es ist daher nicht wahrscheinlich, daß er einst vor Kaiser Maximilian die Worte gesprochen, die ihm ein späterer Chronist in den Mund legt: „Unser Vorfahr Jesus Christus wird andere Reformirer schicken, die es besser verstehen werden; sie sind schon mit ihren Bullen auf dem Weg; ich werd' es nicht erleben...; es muß brechen!“ Diese Stelle scheint von dem Protestanten Spedlin (gest. 1589), dessen historische Notizen nicht immer zuverlässig sind, als Vermuthung erdichtet.

Was nun Geilers Predigten betrifft, die er theils im Münster, theils im Kloster der Nonnen zu St. Magdalena, wo er Beichtvater war, theils in der Johanniterkirche, im Katharinenkloster und zu St. Nicolai in undis gehalten, so hat er sich bei der Herausgabe nur der wenigsten selber betheiligt. Er hielt sie nach kurzen zuvor geschriebenen Entwürfen; in den ersten Jahren folgte er noch dem damaligen Gebrauch, sehr lang zu predigen; da er aber bald erkannte, wie wenig dies nützte, beschränkte er sich auf eine kürzere, vernünftiger Zeit. Die Vorträge wurden nachgeschrieben, bald von Gelehrten, bald von Nonnen und ohne Zweifel selbst von Bürgern. Manche wurden sogleich, wie es damals Sitte war, in's Lateinische übersezt zur Belehrung für andere Prediger; Magister Jakob Otho, aus Speier, ein Schüler Geilers, Peter Widgram und Jakob Vietten, aus Reichenweier, haben sich für mehrere Sammlungen dieser Arbeit unterzogen; in diesen lateinischen Texten finden sich, wie auch in denen der Predigten Mailard's, Menot's und Anderer, parenthetisch beibehaltene Worte und Sätze in der Ursprache, mit denen sich die Uebersetzer nicht zurecht finden konnten. Einige dieser lateinischen Ausgaben wurden nachher wieder, mit mehr oder weniger Freiheit, in's Deutsche übertragen von Johann Adolphus, später Stadtrat zu Schaffhausen, von Dr. Johann Ed., von dem durch das Buch Schimpf und Ernst bekannten Johann Paul, der von 1506 bis 1510 Guardian der Straßburger Varsäßer war (s. über ihn die Schrift von Veith, Wien 1839, 8.). Die meisten der Geiler'schen Predigten wurden indessen gleich deutsch herausgegeben, nach Niederschriften Pauli's, der Susanna Hörmel, Vorsteherin der Nonnen, der Ursula Stiegel, Nonne desselben Ordens, des Heinrich Wehmer. Die lateinischen Ausgaben geben meist einen kürzern Text, da sie theils, was schon Pauli bedauert, den „accidens facotina“ weglassen. In allen Sammlungen herrscht aber der nämliche Geist, sie tragen alle das Gepräge Eines Stils und Einer Sprache, so daß die bereits von Geilers Neffen, Peter Widgram, angeregt

Frage über den verschiedenen Grad von Nectheit bedeutend an Wichtigkeit verliert. Widgram's Klage über Verfälschung der durch Pauli veranstalteten Ausgaben, ist schon ihrer Leidenschaftlichkeit wegen verdächtig; übermäßig besorgt für den guten Ruf seines Oheims, hätte der Kesse gern Alles unterdrückt, was ihm zu korb vorkam. Es läßt sich ohne Mühe beweisen, daß Pauli's Ausgaben und selbst seine, von Widgram ganz besonders angegriffenen Brösamlin, Geilers Geist und Manier vollkommen entsprechen; dies gilt auch von einzelnen Predigtreihen, die von den Herausgebern in die Form von Traktaten zusammengefaßt und in Kapitel abgetheilt wurden.

Geiler nahm seine Texte nicht immer aus der Bibel; selbst den Stoff zur Ausführung hat er nicht immer selbstständig erfunden; viele seiner Predigten sind nur Entwicklungen von zu Grund gelegten theologischen Büchern; so z. B. behandelt er in den Predigten über den Berg des schauenden Lebens, Gerson's *Schrift de monte contemplationis*; in denen von den süßsüßn Staffeln, des nämlichen Verfassers *Buch de theologia mystica practica*; in denen über das Seelenparadies, theils den Traktat Alberts des Großen, *de paradiso animae*, theils des Dominikaners Humbertus de S. Romanis *Sermone, de virtutibus* (Wimpfeling gab diese letzteren heraus, Hagenau, 1508, Fol.). Andere Predigten Geilers schließen sich an kleinere Traktate Gerson's, an einige Predigten Bernhard's, an erbauliche Abhandlungen des Nicolaus von Dinkelsbühl an (auch diese gab Wimpfeling heraus, Straßb. 1516, Fol.). Manches nahm er aus Chrysostomus, dessen Homilien ein beständiger Gegenstand seiner Studien waren; auch bediente er sich nicht ungern einiger mystischer deutscher Schriften, unter andern des *Horologium aeternae Sapientiae* von Säk, so wie mehrerer damals noch sehr geschätzter Postillen, wie die des Jakobus de Voragine und die des Augustiners Jordan von Quedlinburg. Aber nicht bloß theologische Werke hat Geiler angelegt; es war seiner freien, volksthümlichen Manier ganz angemessen, auch an Schriften von Laien sich anzuschließen, zumal an solche, die auf mäßige Weise die Laster und Thorheiten der Zeit schilderten; so hat er Brant's *Narrenschiff* behandelt, ja sogar einmal über ein Gedicht eines Bartscheeters (1497) und über das eines rusticus (vor 1498) gepredigt (Barnde, in seiner Ausgabe des *Narrenschiffs*, Leipzig 1854, S. 262, vermuthet dieses letztere könnte wohl der von Johann Adermann 1429 verfaßte Dialog des Todes mit einem Wittwer seyn). Häufig knüpfte Geiler seine Betrachtungen an äußere Umstände oder Vorfälle an: den nach Gerson verfaßten Trostspiegel gab er während einer Pest heraus; die Predigten, die den Titel führen: *Pülerschaft zum ewigen Vaterland*, wurden während des Jubeljahrs 1500, andere während einer Straßburger Messe, wo man unter andern einen Löwen zeigte, gehalten; die über die Worte: Herr, der König, ich diene gern, sind durch ein zu Straßburg übliches Kinderspiel veranlaßt worden. Seine Auslegung ist durchweg allegorisirend; er weiß oft sehr geistreiche, aber auch höchst ungereimte Analogieen zu entdecken; ganze Reichen von Predigten sind auf solche, in die kleinsten Bäume verfolgte Allegorien gebaut: der Baum, auf welchen Zachäus steigt, gibt ihm Veranlassung von dem Baum der Seligkeit und dessen Aesten zu predigen; die Speereien, mit welchen der Leichnam Christi gesalbt wurde, die Ameise (Prov. VI, 8. und XXX, 25.), der Fasel (Prov. XXX, 26.), die bösen Blattern (Exod. IX, 9.), ein Fönigstuch, mit dem er den in der Hostie enthaltenen Christus vergleicht, u. a. m., werden auf ähnliche Weise durchgeführt. Was aber Geiler's Predigten vor Allem charakterisirt, das ist die Rückkehr zur Sprache des Volks. Die meisten Geistlichen hatten noch die Gewohnheit, deutsch und lateinisch auf unverständliche Weise zu vermischen; Geiler war einer der ersten, der dies tadelte, und sich selbst in seinen Predigten nur des Deutschen bediente. Mit dieser Lebendigkeit der Sprache verband er den freimüthigsten Ernsth gegen die Thorheiten und Sünden aller Stände, tiefes Eingehen in das Leben selbst in seinen vulgärsten Kleinlichkeiten, inniges Anschließen an die Auffassungswiese der Bürger seiner Zeit. Zwar führt er auch, außer gleichzeitigen Dichtern, Juristen und Theologen, klassische Philosophen und Historiker, Kirchenväter und Scholastiker an, von denen seine Zuhörer wohl wenig wußten; allein Erzählungen, Anekdoten,

Sprüchwörter, Vergleichen aus der Natur oder aus dem Leben der Menschen und Thiere, selbst sein Zurs nach einem beendigten Abschnitt: nun räuspert er: dies Alles gibt seinem Vortrag eine seltene familiäre Popularität und eine außerordentliche Aufmerksamkeit und Kraft. Sein Humor, den er im Umgang mit Freunden in heitere Scherzreden spielen ließ, fehlt auch in seinen Predigten nicht. Man hat mehrmals aus seinen Unterhaltungen, so wie aus seinen öffentlichen Vorträgen, einer damals beliebten Sitte gemäß, solche Facetten und kurzweilige Reden, die durchweg eine sittliche Beziehung haben, gesammelt: Peter Schott trug *Imitationunculae morales similitudinum et sententiarum quas ex D. Joh. Kais. in lingua vernacula audivit* zusammen (in dessen *Lucubratiunculae*, Straßb. 1498, 4^o, S. 151 u. f.); ein Ungenannter, der die *Epistola regis Angliae ad papam contra nimias exactiones* (Eduard III. an Clemens VI., 1343) herausgab, fügte zwei leergebliebene Seiten mit einer *comparatio avari ad porcum* aus einer Predigt Geiler's gezogen (S. l. et a., 4^o); 1508 gab Johann Adelphus eine *Margarita facetiarum* heraus (Straßb., 4^o), in die er auch *Scommata Geiler's* nebst den von Schott gesammelten *Imitationunculae* aufnahm (in der Ausg. von 1509 führen sie den Titel *Tropi sive Salos*; daß schon 1500 eine Ausgabe erschienen seyn soll, scheint auf einem Irrthum zu beruhen); auch in Wimpfeling's *Vita Geilero* kommt eine Reihe wichtiger Reden vor. Geiler hat es jedoch stets zu vermeiden gesucht, das fromme Gefühl zu beleidigen; als einst ein Mönch, Namens Salassa, irgendwo gepredigt hatte, Christus sey ganz nackt am Kreuze gehangen, tadelte Geiler das Unwürdige und Unschickliche solcher Anmalungen (*Epistola de modo praedicandi passionem domini*, bei Wimpfeling's *Apologética declaratio in libellum suum de integritate*, Straßb. 1506, 4^o). Freilich hat er selbst auch Ausdrücke, Wortspiele, Vergleichen, deren Verbittheit unserem Geschmade zuwider ist; unser Geschmade war aber eben nicht der des sechzehnten Jahrhunderts; wenn Geiler auch zuweilen die Zuhörer lachen machte und selbst in dieses Lachen einstimmen mußte (Brösamlin 2, S. 78b), so hat dies damals seinem Wirken nicht geschadet. Nur durch diese frische Volksthümlichkeit konnte er den Einfluß gewinnen, von dem seine Zeitgenossen berichten; auf diese Weise hat er auch der Reformation vorgearbeitet und ihr in Straßburg einen fruchtbaren Boden bereitet. Auch für die Ausbildung der Sprache ist er von großer Bedeutung; man hat längst die Wichtigkeit seiner Predigten in dieser Beziehung anerkannt, obgleich sie noch nicht genügend zu diesem Zwecke benützt worden sind. Geiler, der sich mehrmals über die Armuth der Deutschen an philosophischen und theologischen Ausdrücken beklagt, hat es zuweilen versucht, diesem Mangel abzuhelfen; ganz besondern Gewinn bietet er aber für die Kenntniß der Volkssprache seiner Zeit. Ingleich war er einer der ersten, der, in einzelnen Fällen, die Syntax zu vereinfachen und überhaupt die Prosa freier zu gestalten suchte.

Die verschiedenen Ausgaben der Geiler'schen Predigten sind ziemlich selten geworden; folgendes Verzeichniß, so vollständig zwar als möglich, kann sich indeffen nur auf die nothwendigsten Angaben beschränken:

I. Von Geiler selbst besorgte oder von ihm durchgesehene Sammlungen:

Das irrig Schaf u. s. w., Straßb., s. a., 4^o, 1514, Fol. Diese Sammlung enthält: Das irrig Schaf, gepredigt 1501 und 1505, nach Gerson, *remedia contra pusillanimitatem* (Ausg. von Dupin III., 579); lateinisch unter dem Titel *de pusillanimitate* in den unten anzuführenden *Sermones et varii tractatus*; — der heilich Pöme, gepredigt 1507, nach Gerson, *de diversis diaboli tentationibus* (III, 589). Diese beiden Sammlungen sind hier in Form von Traktaten; der Pöme findet sich in den Brösamlin in Form von Predigten; — die cristenlich Kunigin, Uebersetzung von Gerson, *de differentia peccatorum venialium et moralium* (II, 485); — der dreieckigt Spiegel, Uebersetzung von Gerson, *opusculum tripartitum de praeceptis decalogi, de confessione et de arte moriendi* (I, 425); diesen Traktat gab Geiler schon vor 1498, wie es scheint besondere heraus (*Navicula fatuorum*, *Introd.*, *sermo* 2); — der Eschengrübel, Uebersetzung von Gerson's *tractatus pro devotis simplicibus qualiter se in suis exercitiis discrete et*

caute habere debent (III, 605); — das Klappernmaul, Uebersetzung von Gerson, quae-
dam moralia ut lingua a nimia loquela refrenetur (III, 161); — der Trostspiegel, Ueber-
setzung von Gerson, de consolatione in mortem amicorum (III, 345); dieser Traktat
erschien schon 1503: Trostspiegel, so dir Vatter, Mutter, Kynder oder Freund gestorben
sind, Straßb., 4°; auch Basel, a. n., 4°; in der zu Augsburg 1510 erschienenen Sam-
mlung das Buch Granatapfel u. s. w.; Basel, 1583, 8°.

Der Seelen Paradiß, von waren und vollkommenen tugenden. Straßb.,
1510, Fol. Geprägt 1503, nachgeschrieben von Susanna Hörwart und von Geiler
selbst durchgesehen.

II. Sammlungen, die nicht von Geiler selbst herausgegeben wurden.

1) Von Unbekannten besorgt.

Predigen teutsch und vil gutter lehren. Augsburg, 1508 und 1510, Fol.
ohne Geilers Wissen herausgegeben. Enthält: von dem Berg des Schäumens, zu Augs-
burg gepredigt 1488; — von der bilgerthschaft, Traktat in 2 Kapiteln (s. unten die Sam-
mlung unter ähnlichem Titel); — wie ein mensch den schädlichen gelüsten seiner naturen
absterben soll, zu Straßburg gepredigt 1495; — von neun Früchten eines waren gais-
tlichen Klosterlebens, nach einigen Stellen des h. Bernhard, zu Straßburg gepredigt 1496
(lateinisch in den Sermones et varii tract.); — von sieben eiselheften oder hindernüssen,
davon die seel des menschen geirret würt, gepredigt 1497 (lat. in den Serm. A.), unter
dem Titel de uncinis asinariis; — wie man seynen nächsten lieb haben soll, gepredigt
1498; — von dreierley bildner die uns von got sürgesetzt sind; — von übungen der
tugenden, Traktat, 1498; — Ueberweisung aim der da wil lernen seinen mund in wai-
sterschaft halten, Traktat, 1498; — von aigner erkantnis, Predigt, 1498; — von syben
peynen der gaislichen heil, 1493, nebst den Predigten über den Baum der Seligkeit, 1500.
— Letztere, welche Geiler schon 1490 einmal gehalten, und von welchen damals ein kur-
zer Auszug erschien: Ein heysame lere und predig. . . über den Baum des Zachaus,
a. L., 4°, vier Blatt, wurden vollständiger herausgegeben: von dem Baum der Seligkeit,
Alphabet in 23 Pred. an einem Baum 23 est uffgestiegen zum ewigen leben, Straßb., 1512,
und 1518 mit den Pred. von den Sünden des Mundes; lat. in den Serm. et varii tract.,
unter dem Titel Serm. de vita christiana.

Das Buch Granatapfel u. Augsburg, 1510, Fol.; Straßb., 1511, 1516, Fol.
Enthält: Das Buch Granatapfel; in der Ausgabe von 1510 wird das Jahr 1440, in
den andern das Jahr 1504 als Zeit der Abfassung angegeben; es ist ein Traktat über
die drei Stufen des mystischen Lebens, der älter zu seyn scheint als Geiler; — Geist-
liche bedeutung des aufgangs der Kinder Israel von Egypto; mystischer Traktat aus dem
14. Jahrh., in gleichzeitigem Ms. auf der Straßb. Bibliothek. — Nur folgende Stücke
sind von Geiler: von der gaislichen spinnerin; — von dem hafen im pfeffer, 1502 ge-
predigt; lat. in den Serm. et varii tract.; von den syben schwerten der syben hauptünden
und von den syben schayden, 1499 gepredigt; — der trostspiegel.

Das buch arbore humana. Straßb., 1510, 1518, 1521, Fol. Bildet eine Sam-
mlung Predigten de tempore et de sanctis, gepredigt 1495 und 1496. Lateinisch durch
Jakob Viethe: Sermones de arbore humana, Straßb., 1510, 4°; 1514, 1515, 1519,
Fol.; 1518, 4°. Der beigelegte Traktat de dispositione ad felicem mortem, findet sich,
kürzer, mit den Predigten über die drei Marien, unter dem Titel: von Früchten der pe-
nitenz der sterbenden Kunst; nicht zu verwechseln mit dem dreieckigten Spiegel.

An dem Oftertag hat D. Raif. gepredigt von den dry Marien, wie sie
Unsern Herrn Jesum Christum wollten salben, und von den Muden, die uns die Salben
verderben, von den Senfförnlin und von den Früchten des Wolsterbens. Straßb., 1520,
Fol. Geprägt 1495 und von einer Konne nachgeschrieben.

Das buch der sünden des munds von D. R., die er nent blatten am mund
Straßb., 1518, Fol. Geprägt 1506.

Hier predig von U. P. F. himelfart und empfengnis. Straßb., 1512, fol. Geprägt 1509.

2) Von J. Othher herausgegeben; die deutschen Uebersetzungen von Andrei übersezt. *Navicula sive Speculum fatuorum*. Straßb., 1510, 1511, 1513, 4°. Geprägt 1498 und 1499. Deutsch übersezt von Joh. Pauli: Narrenschiff . . . darin vil weisheit ist zu lernen, und leert auch die narrenschel hinwegwerffen. Straßb., 1520, fol. Eine zweite Uebersetzung erschien zu Basel, 1574, 8°.: Weltspiegel oder Narrenschiff; — eine dritte zu Augsburg und Dillingen, 1708, 4°.

Christenlich bilgerschaft zum ewigen vatterland. Straßb., 1512, fol. Geprägt 1500, von J. Othher herausgegeben, der von einer frühern inforttelten Ausgabe spricht; er versteht darunter den kurz zusammen gedrängten Traktat in der zu Augsburg erschienenen Predigtsammlung. Othher gab sie auch lateinisch, in kürzerer Recension heraus: *Peregrinus*. Straßb. 1513, 4°.

Navicula poenitentiae. Augsburg, 1511, fol. Straßb., 1512, 1513, 1517, 1519, 4°. Geprägt 1507. Deutsch übersezt, im Auszug, von Joh. Ed: Schiff des heils. Straßb., 1512, 4°. — Ein andrer deutscher Text, aus Geiler's "eigener Handschrift": das Schiff der penitenz und Bußwirkung. Straßb., 1515, fol. — Auch Augsburg und Dillingen, 1708, 4°.

Fragmenta passionis domini nostri J. C., sub typo placenta melleae. Straßburg, 1507, 1508, 1511, 4°. Geprägt 1507. — Uebersetzt von Joh. Adelphus: Passion des Herrn Jesu, fergeben . . in stüdesweise einen süßen leblichen auszugeben. S. 1. et a., fol.

Sermones de oratione dominica. Straßburg, 1509, 1510, 1515. 4°. Geprägt 1508, zum Theil nach dem Traktat *de oratione dominica* des Nikolaus von Dinkelsbühl. — Uebersetzt von J. Adelphus: Pater noster, Ußlegung über das Gebet des Herrn. Straßb., 1515, fol.

3) Von Joh. Pauli herausgegeben.

Das Evangelibuch. Straßb., 1515, fol. Basel, 1522, fol. Geprägt 1504. — Unter dem Titel: Evangelia mit Ußlegung, Straßb., 1517 und 1522, fol.; der Verreter zufolge, aus dem Lateinischen.

Her der Kunig ich diene gern. Straßb., 1516, 1517, 1520, fol. Geprägt 1507. Gewöhnlich zusammen mit dem folgenden:

Die Emeiß. Dis ist das buch von der Dmeißgen. Straßb., 1516, 1517, fol. Geprägt 1508.

Die brösamlin ussgelesen von Fr. Joh. Paulin (sic). Straßb., 1517. fol. Enthält: von den 15 himelschen stoffen, gepredigt 1508, über Gerson de theologia mystica practica. Lateinisch in den *Serm. et varii tractat.* unter dem Titel: *de ascensionibus in contemplationem*; — Von der 4 leuwen geschrei, gepredigt 1507, ausführlicher Text der Predigten über den höllischen Feu, in der Sammlung: das irrig Schaf; — Von dem wannenfremder und der Kaufleut hantierung, gepredigt um 1507. — Ein 2. Theil enthält einzelne Predigten und Bruchstücke.

4) Von Heinrich Weßmer.

Postill über die vier Evangelia durchs jor. Straßb., 1522, fol. In 4 Theilen: 1) vom Advent bis Palmsonntag; 2) die Passion; 3) von Ostern bis Advent; 4) die Heiligen. Eine in der Amoenit. Frib., S. 84, angegebene Ausgabe von 1512 scheint auf einem Irrthum zu beruhen; 1512 soll wohl heißen 1522.

5) Von Peter Widgram.

Sermones et varii tractatus. Straßb., 1518, fol., 1519, 4°. Enthält außer einigen oben angeführten Gelegenheitsreden und kleinern Sammlungen, noch folgende: *Sermones de gemmis spiritualibus*, Neujahrspredigten, 1497 u. f.; *Sermones de vita monastica sub typo trium pomorum aureorum* C. Nicolai, am Nikolaifeste, 1496 u. f.

Die von Oberlin angeführten: Predigten von den stufen-psalmen, Straßb., 1515,

Fol., sind mir unbekannt. Das Riegger (Amoen. Frib., S. 88) anführt unter dem Titel: die 10 Gebot erclert, Straßb., 1516, Fol., ist nicht von Geiler, sondern eine Sammlung von Stellen „hochberumbter lerer“, durch Hans von Wilded, genannt Wermont.

In seinem 1495 geschriebenen *catalogus illustr. vir. Germ.* (S. l. et a., 4°, p. 60) gibt Trithemius noch folgende Schriften Geilers an: *de communicandis his qui ultimo supplicio plectuntur; de amovendis concubinis etiam si utique continere decreverit* (nicht zu verwechseln mit dem *Avidamentum de concubinaris non absolvendis*, das 1507 geschrieben, wahrscheinlich Wimpfeling zum Verfasser hat; es befindet sich in den *Serm. et varii tracta*, und früher s. l. et a., und Ruremb., 1507, 4°.); *de hoc quod pueri non sunt instigandi ad religiones in quibus regula non servatur; contra statutum quo testamenta cines sacro prohibentur*. Diese Traktate sind ohne Zweifel nie gedruckt worden; ebensoviel der „von dem beichtweh“ zur Beruhigung geängstigter Gewissen, dessen Beatus Rhenanus Erwähnung thut in seiner Ausgabe Tertullians (Basel, 1521, Fol., S. 471). Im *Seelen-Paradies* spricht Geiler von Predigten über die 12 Patriarchen, die gleichfalls nicht gedruckt sind. Man findet keine von ihm vorhanden, einige wenige Briefe und sein Testament ausgenommen. Einzelne Briefe sind in Wimpfeling's Werken zerstreut.

S. über Geiler: die kurzen Biographien von Wimpfeling (in dem obenangeführten *Planetus de morte J. K.*; in den *Serm. et varii tract.*, und in den *Amoenit. Frib.*, S. 100), und von Beatus Rhenanus (Straßb., s. d., 4°; in Others Ausgabe der *Navicula satnorum*; in den *Serm. et varii tracta*, und in den *Amoenit. Frib.*, S. 56); — Riegger, *Amoenit. literariae Frib.*, Ulm, 1775, Fascic. 1, S. 54 u. f.; — Oberlin, *D. Joh. Gellert scriptis germanicis*, Straßb., 1786, 4°; — 36 dand, *Verken deutscher Dichter und Prosaisien*, Leipzig, 1807, B. II., Z. 589 und B. VI., S. 383; — Ammon, *Geilers Leben, Lehren und Predigten*, Erlangen, 1826; — Aug. Stöber, *Essai historique et littéraire sur la vie et les sermons D. G. Strassb.*, 1834, 4°. — Oberlin (1804), Weid von Freiburg (1829), Aug. Stöber (1834) kündigten ausführliche Werke über Geiler an, aus uns unbekannten Gründen ist leider keines dieser Unternehmen zu Stande gekommen. C. Schmidt.

Geißelung bei den Hebräern, s. Leibesstrafen bei den Hebräern.

Geißelung in der christlichen Kirche. Sie kam zunächst als kirchliche Strafe in den Klöstern vor. Aus Nachahmung der Geißelung, die der Herr erlitten und in Verbindung mit dem Wahn der eigenen Genußthung für die Sünde entwickelte sich die freiwillige Geißelung im Kreise des Klosterlebens, und wurde auch für Andere empfohlen von *Regino de disc. eccles. II. c. 442*. Erst durch Peter Damiani wurde sie zunächst in Italien in Klöstern und auch bei den Laien, Männern und Frauen, allgemeiner. S. d. Art. *Damianus*, wo auch das hierher Gehörige von Dom. Loricatus berichtet ist. Die freiwillige Geißelung erhielt sich seitdem besonders in jenem Lande. Sie bildet einen Hauptbestandtheil der strengeren Mönchsascese. Auch Laien unterzogen sich in strengkatholischen Ländern noch bis in die neuere Zeit dieser Buße.

Geißler, Geißelbrüder, Kreuzbrüder, Kreuzträger, Bäger, Pnheer, Bußkeller, d. h. Bußgeller, von gellen, schreien, Poßkenbrüder von ihren Leisen oder Gefängen, Weiße (so wurden Einige genannt nach ihrer weißen Kleidung), flagellantes, verberantes, crucifratres, cruciferi, acephali (weil sie von der kirchlichen Hierarchie sich losrißen, albi, fratres in albis, bianchi sind die Benennungen einer krankhaften Erscheinung vom 13. bis 15. Jahrhundert, deren Ursachen gesucht werden müssen in dem Geiste und den Formen der katholischen Frömmigkeit überhaupt, in der Erschlaffung der Kirchenzucht und der Entwerthung der kirchlichen Gnaden- und Sühnungsmittel sowie insbesondere in den Ereignissen und Zuständen jener Zeit.

Während sich die Geißelung (s. d. Art.) in der von P. Damiani (s. d. Art.) empfohlenen Weise erhielt, sank das Bußwesen in immer größere Verberbniß. Die Gei-

gung selbst, die Fasten und andere Kasteiungen waren schon eine Berührung der Religion und beruhten auf einer mehr als jüdischen Werthschätzung und Uebertheilung der Werke; allein schlimmer wurde die Sache, als diese Abtötungen mit leichten Genußthunungen mittelst des Ablasses oder ohne Ablass mehr und mehr verkauft wurden, um dessen ungeachtet der Wahn fortbestand, daß man durch solche leichte Peinigungen, wobei in der Praxis auf die Gesinnung gar nicht Rücksicht genommen wurde, der göttlichen Gerechtigkeit genuthun könne. Mochte die Kirche noch so sehr den Grundsatz aufstellen, daß der Priester als Stellvertreter Gottes wirkliche Sündenvergebung gewähre, zu welcher Art, wie sie erworben ward, bildete einen unausslöschlichen Einwurf dagegen in jedem toter erregten Schuldbewußtseyn; dies um so mehr, je leichtsinniger die Kirche gerade in jenen Zeiten mit ihrem Bann und Excommunication zu verfahren pflegte, je mehr die Geißlichen selbst sich als unwürdige Verwalter der kirchlichen Gnaden und Strafen erwiesen, und dadurch das Vertrauen des Volkes zu diesen selbst erschütterten. Es geschah es, daß einestheils Ketzereien sich mächtig ausbreiten konnten, und zwar ganz solche am meisten, welche die strengste Aesee befahlen, daß andernteils der eigigste Trieb des der Kirche äußerlich treu bleibenden Volkes auf falsche Bahnen gelenkt wurde.

Ein Vorpiel zu den Geißlerfahrten sehen wir in Folge der Predigten des Antonius von Padua (s. d. Art.) hervortreten, indem es heißt, daß die Menschen damals anfangen, schaarweise sich geißelnd und singend herumzugesen. Bedeutender ist die Geißlerfahrt in Perugia von 1261, als nach den verwüstenden Kriegen zwischen den Visconti und Ghibellinen viele Bewohner jener welschen Stadt, plötzlich wie von einem mächtigen Geiste der Buße und Reue durchschüttelt, Vornehme und Geringe, Alte und junge Kinder mit entblößtem Oberkörper paarweise durch die Straßen zogen, und sich mit ledernen Bußriemen bis auf's Blut geißelten. Sie ergossen sich bald über das Thor der Stadt hinaus, und vermehrten sich lawinenartig, einige wanderten durch die Lombardien bis nach der Provence, andere bis nach Rom; der Papst ließ sie gewähren, da sie sich gegen die Kirchenordnung nicht auflehnten, und da überdies merklliche Besserung in den Sitten, Aufschöpfung von Feinden, Erhaltung nurechtmäßigen Gutes, reiche Almosen spendungen wenigstens für den Augenblick den Ernst ihrer Buße bekundeten; überdies waren sie als Welsen dem Papste angenehm. Die Ghibellinen dagegen fürchteten die politische Aufsehung und ließen sie nirgend in ihre Gebiete. Während diese Bänder in Italien sehr bald verschwanden und die alten Zustände mit neuer Macht eintraten, erwaucht der Bußfeiser jenseits der Alpen; in demselben Jahre 1261 finden wir große Geißlerhaaren auf der Wanderung durch Krain, Kärnten, Steyermark, das oberrheinische Land, Lotharing, Mähren, Böhmen, ja bis nach Ungarn und Polen hinein. Sie zogen zu je zweien oder dreien geordnet, mit entblößtem Oberkörper und verhülltem Gesicht, mit Fahnen von Kreuzen und geißelten sich 33 Tage lang zum Andenken an die Zahl der Lebensjahre Christi zweimal täglich unter Absingung von Liedern; zu Hause oder in den verschlossenen Kirchen geißelte sich, wie in Italien, das weibliche Geschlecht. Anfangs waren Geißler mit den Schaaeren der Männer gezogen; bald blieben sie zurück, und man warf den Geißlern Verachtung der kirchlichen Hierarchie und Bußordnung vor; man predigte gegen sie und verfolgte sie von weltlicher und geistlicher Seite, so daß diese deutsche Geißlichkeit noch in demselben Jahre fast spurlos verschwand.

Das 14. Jahrhundert ist die eigentliche Zeit der Geißlerfahrten; zuerst regte sich der schwärmerische Geist wieder in Italien, aber trieb zunächst nur zwei weniger bedeutende Erscheinungen hervor; wir nennen nur die eine, die Geißlerfahrt, welche unter der Drange der Bürgerkriege, in Folge der begeisterten Predigten des Dominikaner Zenturinus zu Bergamo unternommen wurde, um in Rom Ablass zu holen, und der sich unterwegs Viele anschloßen. Zenturinus, der den Zug bis nach Rom angeführt, wurde beim Papste verklagt, zwar unschuldig befunden, aber doch in ein Gebirgskloster verwiesen, und starb 1346 zu Smyrna auf einem Kreuzzuge, dem er sich angeschloßen. Da

gewaltigste Anregung gab die große Pest, welche in China begonnen, von da durch Asien an die Küstenhäfte der Levante, von diesen durch Handelsschiffe 1347 nach Italien, nach den Küsten von Südfrankreich und Katalonien gekommen war. Im folgenden Jahre 1348 durchzog sie Frankreich und Deutschland, 1349 drang sie nach England, Polen, Dänemark, Schweden und Norwegen, und verlor sich im nördlichen Rußland, in Island und Grönland. Am gräßlichsten wüthete sie in Italien, wo z. B. in Florenz 60,000, in Venedig 100,000 Menschen starben; in Deutschland, obwohl weniger heimgesucht als Italien und Frankreich sollen 1,200,000 Menschen als Opfer der Pest gestorben seyn, darunter 124,434 Barfüßermönche, was zugleich zu beweisen scheint, daß sie in Verrichtung ihrer geistlichen Funktionen bei den Kranken und Sterbenden hingebende Aufopferung bewiesen. In Deutschland allein gab es 2000 völlig verödete Ortschaften. Es löste sich in Folge dieser entsetzlichen Heimsuchung die gewohnte Ordnung der Dinge auf. Die Einen gerieten in dumpfe Verzweiflung, die Andern ergaben sich in wilder Ausgelassenheit ihren Lüsten, einer anderen Art der Verzweiflung. Deutschland lag unter dem Interdikt und dem Bannfluch von 1346 aus Anlaß des Kampfes Ludwigs des Bayern mit dem Papste; dieser, Clemens VI., ein weltlicher Herr, Liebhaber der Frauen, ehrgeizig, Simonie treibend, war zwar aufgeklärt genug, um den Verfolgungen der Juden, denen man die Pest schuld gab, zu steuern, aber unfähig, das geistliche Heil der Kirche zu fördern. Das Volk in Deutschland erwartete eine Wiederkunft Friedrichs II., um den gesunkenen Zustand der Kirche herzustellen, um überhaupt alle verworrenen Verhältnisse wieder zu ordnen. Würde des Interdikts und nicht genügt, die unwürdigen Bedingungen um Aufhebung desselben zu erfüllen, zwang es an mehreren Orten die Geistlichen zur Erneuerung ihrer geistlichen Funktionen und griff nun auch zu einer anderen Selbsthülfe, zu den Geißelungen, um den erzürnten Gott zu versöhnen und sich so auf das Ende der Welt, das als bevorstehend angekündigt wurde, auf das Kommen des Antichrists vorzubereiten.

In der Osterwoche des Jahres 1349, 17. April, erschien von Pirna herkommend die erste Geißlergesellschaft in Magdeburg; — eine andere traf am 2. Mai in Würzburg ein; — um die Mitte Juni kamen aus Schwaben 200 Geißler nach Speier, deren Beispiel so ansteckend wirkte, daß selbst 200 zwölfjährige Knaben eine eigene Geißlerfahrt machten. Um dieselbe Zeit zeigten sich die Geißler in Straßburg; sie fanden überall willige Aufnahme, Bewunderung, Nachahmung; so verbreitete sich die Schwärmerie durch ganz Deutschland, und dehnte sich nach Dänemark und England hinüber; diesmal zogen auch Haufen von Frauen mit. Es wurde der Sache eine förmliche Organisation gegeben, wovon dies die Grundzüge sind: der Eintretende mußte zuvor beichten, seinen Feinden vergeben und die Einwilligung seiner Frau erhalten; sodann mußte er wenigstens 11 Schillinge und 4 Pfennige aufweisen, um während der Dauer der Geißelfahrt (30 bis 34 Tage) täglich mindestens 4 Pf. auf seinen Unterhalt verwenden zu können; denn Betteln war untersagt; insbesondere mußte Jeder den bestellten Meistern der Gesellschaft Gehorsam versprechen. Mit Frauen zu verkehren, war bei Strafe verboten. Wenn eine Schaar einer Stadt oder einem Dorfe sich näherte, so ordnete sich der Zug. Voran die Kerzen, Kreuz, Fahnen, wie in den gewöhnlichen Professionen, dann die Träger selbst, paarweise, auf den Kleidern rothe Kreuze tragend. Einer stimmte den Leis*) an, den Alle nachsungen, während alle Glöden geläutet wurden; vor der Kirche angekommen, knieten sie nieder, und fielen bei den Worten

Jhesus der wart gelabet mit Wallen,

Des sollen wir an ein Kreuze fallen

mit kreuzweis ausgebreiteten Armen auf die Erde, und verweilten in dieser Stellung bis sie auf einen Wink des Vorsängers sich wieder erhoben. Solches thaten sie dreimal; dann folgten sie den Einladungen der Ortsbewohner zum „Imbiß.“ — Wenn sie läßten oder sich

*) Wahrscheinlich Abkürzung und vollstündige Formation des gebräuchlichen Kyris eleison, was auch aus der volleren Form Kirkeis oder Kirteise erhellt.

geißeln wollten, so wählten sie dazu einen geräumigen Platz, einen Kirchhof oder eine Wiese; daselbst zogen sie ihre Schuhe und Kleider bis auf die Hosen aus und bildeten einen Kreis, umgürteten sich mit einem Schurze und legten sich nieder, so daß Jeder durch eine bestimmte Lage oder Geberde seine Hauptsfünde andeutete. Der Meister schritt über einen Bruder hinweg, rührte ihn mit der Geißel an und sprach:

Stant uf durch der reinen marter öre
und buete sich vor den Sünden märe

damit fuhr er fort bis zum Lehten; aber Jeder, den er so berührt, erhob sich und schritt mit gleicher Rede über die noch Liegenden; — waren Alle aufgestanden, dann begann die Geißelung, so daß die Brüder paarweise um den Kreis herumgingen, sich den Rücken blutig schlagend mit Geißeln, deren drei Riemen in Knoten mit vier eisernen Stacheln anließen, und dazu ein Leis singend; nach Veenbigung derselben trat eine Pause ein, indem Alle sich wieder zur Erde warfen, dann auf die Kniee sich stellten und sich an die Brust schlugen; darauf standen Alle wieder auf und es begann wieder die Geißelung mit Abßingung eines andern Leises, so dann wurde die Eingangsgehandlung wiederholt, so daß das Ganze mit dem Hinwegschreiten übereinander schloß. — Während die Brüder ihre Kleider wieder anzogen, wurde eine Collecte unter den meistens sehr zahlreichen Anstehenden für sie gesammelt; darauf trat Einer auf eine Erhöhung und las einen angeblichen Brief Christi vor, den ein Engel vom Himmel heruntergebracht und auf dem Altar St. Peters zu Jerusalem niedergelegt haben sollte; darinnen war gesagt, daß Gott aus Jorn wegen der Sünden der Christenheit seit einigen Jahren großen Jammer gesendet habe, daß er nur auf die Fürbitte der Maria und der Engel sein Strafgericht noch aufgeschoben. Wer diesem Briefe nicht glaube, der verfallt in Gottes Rcht. Der Engel, Uebersbringer des Briefes, habe dem Velle eine Geißelfahrt angerathen von 34 Tagen zum Andenken an die 34 Jahre, da Gott auf Erden ging, und zur Versöhnung mit Gott. — Darnach lehrten die Geißler in die Stadt zurück, und zogen spätestens am andern Morgen fort; denn länger als einen Tag und eine Nacht durften sie nicht an einem Orte verweilen. Die Lieder oder Leise der Geißler sind durchaus neu, aus der Bewegung selbst entsprungen; es sind ächte Volkslieder, als solche von Mund zu Mund sich ändernd im Dialecte, in der Strophenfolge und in den einzelnen Versen. Sie bekunden in dieser ihrer Beschaffenheit die große Ausbreitung der Geißler, die Popularität, deren sie sich erfreuten. Diese war eine Zeitlang über alle Massen groß; man wohnte dem ergreifenden Schaupspiele ihrer blutigen Geißelungen mit bis zu Thränen gerührter Andacht bei; die Vorlesung des vom Himmel gekommenen Briefes brachte einen gewaltigen Eindruck hervor; man machte sich eine Freude und Ehre daraus, die Büsser zu bewirthen. Behe dem Geistlichen, die es gewagt hätten, Zweifel über die Berechtigung der Geißlerfahrt und die Authentie jenes Briefes laut werden zu lassen! Man hätte ihnen unfehlbar gesagt: wer hat denn euch hergesandt? wer hat denn euer Evangelium besiegelt? Wußten doch die Leute, daß die Geistlichen zwar das Recht hatten, in die Gesellschaft einzutreten, daß sie aber nicht durften Meister werden, noch an ihrem heimlichen Rathe Theil nehmen.

Je größer die Bewunderung und Gunst war, welche sie sich anfänglich erworben, desto weniger war zu erwarten, daß sie sich lange auf derselben Höhe halten würden. Es mußten auch die Beiträge für diese Leute bald Vielen lästig werden und dies auf die Stimmung gegen sie einwirken. Die Straßburger, durch deren Stadt in drei Monaten bei 9000 Büsser gezogen, wurden der Besucher und der ganzen Sache müde. Nun durften die Geistlichen ihre rügende Stimme erheben und nach einem halben Jahre hatte die Geschichte in Straßburg ein Ende. In Frankreich, wo sie ebenfalls sich ausgebreitet, wo man die deutschen Leise für sie übersetzt hatte, sprachen sich der König und die Universität sehr stark gegen sie aus. Kaum bedurfte es des Eintreffens einer Geißlerschaar zu Avignon (woran auch viele Basler Theil nahmen), um die Bulle Clemens VI. vom 20. Okt. 1349 zu veranlassen, wodurch alle diese Umzüge und Einrichtungen als

auf Verachtung der kirchlichen Ordnung und Schlüsselgewalt gegründet, verboten und die weltlichen und geistlichen Obern angehalten wurden, sie zu unterdrücken.

So wurde die Bewegung zunächst in Deutschland nach und nach unterdrückt. Sporadisch und versteckt kommen diese Böhler noch am Ende des 14. und am Anfang des 15. Jahrhunderts besonders in Thüringen als Kryptoflagellanten vor, wobei gegen sie eingeschritten wurde, und manche ihr Leben auf dem Scheiterhaufen endeten. Der Fluch, mit dem sie belegt worden waren, verhärtete sie in ihrer Richtung und trieb sie in bestimmte Opposition, wenn nicht gegen die Dogmen, so doch gegen die Hierarchie und Dufansthalt der Kirche. S. Förstmann a. a. O. S. 165. Das Verhör eines Geißlers im Anhaltischen aus dem Jahre 1481 ist die letzte Spur derselben in Deutschland.

Von anderer Art waren die in Italien, Frankreich und Spanien seit dem Ende des 14. Jahrhunderts entstandenen Gesellschaften, deren Ursprung, an sich dunkel, ebenfalls auf einen göttlichen Befehl zurückgeführt wurde. Christus und seine Mutter erschienen einem Landmanne; diese eröffnete ihm, daß Christus den Untergang der Welt beschlossen habe, jedoch auf ihre Fürbitte sie zu schonen geneigt sey. Als der Landmann sie um ein Rettungsmittel gebeten, befahl sie eine Geißelfahrt zu veranstalten. Neun Tage sollten die Theilnehmer in Procession herumziehen, in weiße Leinwand gehüllt, und während dieser Zeit weder sich auskleiden noch auf bewohnter Erde schlafen, und überhaupt kein Haus betreten. Täglich sollten sie wenigstens zwei Kirchen besuchen, eine Messe hören, fasten, karstisch einhergehen und das stabat mater und andere Gesänge absingeln. Auch sollte an allen Orten, die sie betreten, alles Unrecht gesühnt und verziehen werden. So sah man denn im Jahre 1398 zunächst in Genua und im genuesischen Küstengebiet große Schaa ren solcher Böhler in lange leinene Gewänder gehüllt, welche auch den Kopf verdeckten und nur zwei Oeffnungen für die Augen frei ließen, und mit Striden sich geißelnd die erwähnten Andachtsübungen verrichten; Priester und Bischöfe schloßen sich an sie an, und wer nicht mithielt, gerieth beinahe in den Verdacht der Ketzerei. Nachdem sie aber bis nach Rom gekommen und Bonifaz IX. 1399 einen der Anführer hatte hingerichtet lassen, verschwand die Schwärmerci bald. Es ist nicht unmöglich, daß Vincentius Ferrer an dem Hervortreten dieser Gesellschaft der sogenannten Bianchi Hauptantheil gehabt hat (s. d. Art. Ferrer, Vinc.). Das Concil von Constanz beschästigte sich auch mit dieser großen Aufsehen erregenden Sache, denn es war überhaupt eifrig bemüht, die Richtung auf Neuerungen in engen Grenzen festzuhalten und sie nicht in die untern Klassen der Geißlichkeit und des Volkes hinabdringen zu lassen, wovon sein Benehmen gegenüber den böhmischen Bewegungen den deutlichsten Beweis liefert. Ferrer wurde ersucht, vor dem Concil zu erscheinen; als er dieser Einladung keine Folge leistete, ersuchten ihn Gerson und Peter d'Ailly, dem Geißlerwesen seine Gunst zu entziehen. Einen eigentlichen Beschluß gegen die Geißler faßte aber die Synode nicht. In Frankreich ergaben sich die Fußbrüderschaften des 16. Jahrhunderts auch der Geißelung; sie wurden von Heinrich III. zu weltlichen Zwecken mißbraucht, von Heinrich IV. verboten; theilweise haben sie sich in Südfrankreich bis auf die neuere Zeit erhalten.

Das Hauptwerk über diese ganze Erscheinung ist von Dr. E. G. Förstmann, die christlichen Geißlergesellschaften. Halle 1828. Er hat alle früheren Quellen sorgfältig und kritisch benützt. Er theilt selbst einige Auszüge aus den Chroniken, die Lieder der Geißler und die Protokolle einiger der später mit ihnen angestellten Verhöre mit. Seitdem wurden einige wichtige auf diesen Gegenstand bezügliche Documente veröffentlicht, so besonders die strassburgische Chronik von Elosener, Domherr daselbst, † 1384; die Chronik wurde 1362 vollendet; sie erschien in Stuttgart 1842 als 1. Band der Bibliothek des literarischen Vereins in Stuttgart. Einer der gebräuchlichsten Texte »Nu ist die betervart so hart« ist am besten herausgegeben in W. Wadernagel's Altdeutschem Lesebuche Sp. 932. Alle seit der Erscheinung des Buches von Förstmann veröffentlichten Arbeiten benutzte Dr. Zacher in seinem gründlichen Artikel über diesen Gegenstand bei Ersch und Gruber.

Herzog.

Geist, Orden des heiligen. *Ordre du S. esprit*. König Heinrich III. von Frankreich, am Pfingstfeste 1673 zum König von Polen erwählt, und im folgenden Jahre um dieselbe Zeit auf den französischen Thron erhoben, wobei durch eine merkwürdige Coincidenz in demselben Jahre auch sein Geburtstag auf den Pfingsttag fiel, sah dieses Fest als ein ihm besonders günstiges an, und stiftete daher am 31. Dec. ihm zu Ehren und zum Andenken der Vereinigung zweier Kronen auf seinem Haupte den genannten Orden, womit sich die Absicht verband, die durch die Ligue ihm entfremdeten Gemüther des Adels wieder an sich zu ziehen, und dem in seinem Ansehen völlig gesunkenen Michaelskreuz einen neuen an die Seite zu setzen. Neben diesen offensichtlich Gründen wirkte geheime Liebelei, wie sie bei Heinrich III. leicht zu erwarten ist, wahrscheinlich auf die Stiftung des Ordens ein; denn die in die Kette der Ordensglieder eingeslochtenen Buchstaben H M waren die Anfangsbuchstaben Heinrichs und seiner Geliebten; die angebrachten Farben waren dieser letzteren Lieblingsfarben; daher Heinrich IV. diese geheimen Anspielungen entfernte. Großmeister war der König, der am Krönungstage die Statuten beschwor. Die Erlangung des Ordens setzte den Besitz des Michaelsordens voraus. Der Eid, den die Ritter, hundert an der Zahl, schworen, lautete dahin, daß sie ohne ausdrückliche Erlaubniß keine Belohnung und Befolgung von einer fremden Macht annehmen durften; sie genoßen große Vorrechte, und durften an den Ordensfesttagen an der königlichen Tafel speisen; sie waren zum täglichen Besuch der Messe und zu anderen Andachtübungen verpflichtet, zur zweimaligen jährlichen Beichte und Theilnahme am Abendmahl. Diese Verordnungen befolgte wohl am treuesten Ludwig XVI. bis zu seinem Tode, so weit es die Verhältnisse während seiner Gefangenschaft ihm möglich machten (s. Beauchêne, *histoire de Louis XVII.*) Alle Prinzen des königlichen Hauses waren Mitglieder des Ordens; es gab auch geistliche Mitglieder, darunter 4 Cardinäle, 4 Erzbischöfe oder Bischöfe und der Großalmosenier. Das Ordensfest war am 1. Januar. Anfänglich bezog jeder Ritter jährlich 4000 Pfund, später erhielten die 30 ältesten 6000, die andern 3000 jährlich. Reich und glänzend waren die Insignien und besonders die Kleidung. Nur ausnahmsweise erhielten Nichtfranzosen den Orden. Derselbe wurde durch ein Dekret der französischen Nationalversammlung aufgehoben. Napoleon ersetzte ihn durch den Orden der Ehrenlegion; von Ludwig XVIII. wieder hergestellt, wurde er von Ludwig Philipp wieder aufgehoben. S. Ersch und Gruber, wo auch die Literatur verzeichnet ist.

Herzog.

Geist, heil., dritte Person in der Gottheit, s. Trinität.

Geist des Menschen im biblischen Sinne. Die Hauptstelle für Bestimmung dieses Begriffs ist diejenige, in welcher die Erschaffung des Menschen überhaupt näher beschrieben wird, 1 Mos. 2, 7. Es werden hier zwei Grundbestandtheile des menschlichen Wesens angegeben, eines von unten her, Staub von der Erde, welchen Gott zur Menschengestalt bildet, und eines von oben her, der Lebensodem, den Gott in des Menschen Nase einhaucht (נֶפֶשׁ, das Hauchende, Athmende, נְשָׁמָה, ist die נִשְׁמָה in ihrer Aktivität, vgl. 1 Mos. 7, 22. Job 32, 8; 33, 4; 34, 14. Jes. 42, 5.; beide sind Prinzip des Lebens, vgl. 1 Mos. 6, 17; 7, 15. 22. Bed., christl. Lehrwissenschaft I. S. 201 ff.); als die Einheit dieser beiden Grundbestandtheile ist der Mensch נֶפֶשׁ חַיָּה, d. h. ein belebtes und als solches lebendiges Wesen (Delitzsch). — Aus dieser Hauptstelle im Zusammenhang mit den auf ihr beruhenden späteren Schriftausagen entscheiden sich zunächst einige Fragen, welche den biblischen Begriff des Menschengeistes in seinem Verhältniß zu den verwandten Begriffen angehen, nämlich zum Begriff der Menschenseele, der Thierseele und des Gottesgeistes. Die erste Frage ist die, ob die Schrift eine dichotomische oder trichotomische Anschauung vom Wesen des Menschen habe (die verschiedenen Ansichten hierüber s. bei G. L. Gahn, *Theol. d. R. T.*, Bd. 1, 1854., S. 391 ff. 418 ff.). Ausgeschlossen ist durch 1 Mos. 2, 7. eine Trichotomie, wie sie z. B. J. Fr. v. Meyer (christl. Glaubensl. S. 134) annimmt, wornach die Seele vor dem Geiste geschaffen und nur durch denselben belebt worden wäre. Vielmehr bezeichnet »lebendige Seele« 1 Mos.

2, 7., und entsprechend, 1 Kor. 15, 45., den ganzen Menschen, sofern sein Wesen die Einheit des Lebenshauchs (Geistes) aus Gott und des Staubleibes aus Erdmaterie ist. Aber auf Grund hiervon geht nun der biblische Sprachgebrauch weiter und bezeichnet mit dem Wort Seele gewöhnlich nicht den ganzen Menschen, sondern das, worin sich das spezifische Wesen des Menschen, sein Selbst concentrirt, sein Lebenscentrum (Hahn, S. 406), sein Ich, seine Persönlichkeit (3. B. Matth. 16, 25, 26; 20, 28. vgl. mit 1 Tim. 2, 6. Luk. 9, 56. vgl. mit 19, 10. Kol. 3, 23. Hebr. 10, 39; 13, 17. Jak. 1, 21; 5, 20. 1 Petri 1, 9; 2, 11. 25.), welche durch den Geist nach oben mit Gott und dem Himmel, durch den Leib nach unten mit der Welt und Erde in Zusammenhang steht. Insofern kann und muß man also allerdings von einer auf Grund der Dichotomie sich erhebenden Trichotomie nach biblischer Anschauung reden: Leib, Seele, Geist sind nichts Anderes als die reale Basis der drei idealen Elemente des Menschenwesens, Weltbewußtseyn, Selbstbewußtseyn, Gottesbewußtseyn. „Der Geist bildet für das Einzelleben das Prinzip und die Kraft, in der es besteht, die Seele bildet den Sitz desselben, seinen Träger und Leiter, der Leib das Gefäß und Organ, so daß jedes eigenthümlich ist in seiner Art, aber nur in Verbindung mit den andern. Die eigenthümliche Grundlage der aus Geist und Erde gebildeten Menschennatur, das eigentliche Subjekt oder Ich bildet die Seele, welche die innere Lebenskraft des Geistes und das äußere Lebensorgan des Leibes zusammenknüpft zu Einer lebendigen Individualität.“ (Bed, bibl. Seelenlehre, S. 31. vgl. Dehler, Vet. Test. sent. de rebus post mortem fut. S. 15—17.) Nur von hier aus lassen sich Stellen, wie 1 Thess. 5, 23. Hebr. 4, 12. Phil. 1, 27. Jud. 19. vgl. Jak. 3, 15., unbefangen erklären; nur von hier aus erhält jene ganze Entgegensetzung des physischen und pneumatischen Lebensgebietes, welche zumal im paulinischen Lehrbegriffe eine so wichtige Stelle einnimmt (1 Kor. 15, 44 ff.; 2, 14 f., vgl. Dlosaussen und Küdert zu dieser Stelle, Neander, Gesch. der Pflanzung und Leitung der christl. Kirche durch die Apostel. 4. Aufl., II, S. 677 ff. und Usteri, paulin. Lehrbegriff, 6. Aufl., S. 395), ihre volle und richtige Würdigung; wie denn auch diejenigen, welche die Trichotomie leugnen und in *ψυχή* und *πνεῦμα* nur verschiedene Bezeichnungen der und derselben Sache sehen, bei ihren Bemühungen, das Verhältniß dieser beiden Begriffe zu einander zu bestimmen, unwillkürlich immer irgendwie zu den vorhin entwickelten Grundbestimmungen gelangen (vgl. Hahn, S. 414—423). — Eine zweite Frage ist die nach dem Verhältniß des menschlichen Lebensprinzips zum thierischen. Nicht zu heißen nämlich auch die Thiere *נפש חיה* (1 Mos. 1, 20. 24.); sondern auch die *נפש* ist nicht, wie Bed, Kurz u. A. wollen, etwas dem Menschen Eigenthümliches, sondern kommt, wie *נמר* (1 Mos. 6, 18; 7, 15.) und mit diesem genitivisch verbunden, Mos. 7, 22., von allem Lebendigen, die Thiere mit eingeschlossen, vor (vgl. Delitzsch 1 Mos. 2, 7. Dehler, S. 12). Wenn aber so die Worte einen Unterschied zwischen Thier und Mensch nicht begründen, deutet dann die Schrift einen solchen überhaupt nicht? (Hobel. 3, 19.) Auf diese Frage antwortet treffend Delitzsch (zu 1 Mos. 2, 7.): Ein spezifischer Vorrang des Menschen vor dem Thiere ist in der Art und Weise bedingt, wie der Mensch mit dem göttlichen Geiste begabt wird. Die Thiere entstehen aus Gottes Schöpferwort, und eine Begabung derselben mit dem Geiste wird gar nicht erwähnt, sie entstehen aus der Materie und ihr Leben ist das Produkt der die Materie im Anfangs alserschwebenden Geistes. Sie entstehen sogleich als Gattungen in einer Einheit von Individuen, und der sie belebende Geist ist nur die individualisirte Weltseele. Gegen ist der menschliche Geist so wenig eine bloße Individualisirung des allgemeinen Naturgeistes, als sein Leib ein Erzeugniß der schöpferisch erregten Erde. Die Erde bringt seinen Leib nicht hervor, sondern Gott selbst legt Hand an's Werk und gestaltet; und nicht jener Gottesgeist, der das Treibende und Belebende aller Schöpfungen senkt sich in ihn herab, sondern Gott selbst bläst ihm den Lebenshauch in seine Nase, mit er in einer dem Personleben Gottes entsprechenden gottesbildlichen Weise zur lebendigen Seele werde.“ Hierin ist auch die Unsterblichkeit des Menschen im Unterschiede

vom Thiere begründet. Der Geist Gottes theilt sich den Kreaturen in verschiedenen Stufen und Arten mit (vgl. die sieben Geister, Lff. 1, 4; 4, 5; 5, 6.); der Menschengeist ist eine spezifisch höhere Art als der Thiergeist, daher er persönliches Leben erzeugt, der Thiergeist nur instinktives Leben; eben daher ist der Mensch in spezifischem Sinne gottverwandt, Ebenbild, Kind Gottes und, was er schon ist, durch seine eigene, religiös-sittliche Entwicklung in noch höherem Sinne zu werden bestimmt (Gal. 3, 38. Röm. 8, 29.). — Hiemit haben wir schon die dritte Frage berührt, das Verhältniß des menschlichen Geistes zum göttlichen. Wenn Thomasius (Christi Person und Werk I, § 19., besonders S. 136. 140 ff.) nach dem Vorgange der altprotestantischen Dogmatiker und mancher Kirchenväter eine Schöpfung des Menschengeistes aus Nichts lehrt, so ist nicht abzusehen, wie diese Annahme mit 1 Mos. 2, 7. vgl. Apg. 17, 28. sich vereinigen läßt. Weit mehr biblisches Recht hat Dehler (S. 11) mit dem starken Ausdruck, der Menscheng Geist sei *inclusa in corpore spiritus divini, ut ita dicam, particula*. Der Menschengeist ist seinem Wesen nach ebensosehr göttlicher Art und Natur (*γίνομαι τῷ Θεῷ* Apg. 17, 29.), als das Leben des Kindes derselben Art und Natur ist, wie das des Vaters. Gerade diese irdische Analogie, welche uns die Schrift selber immer wieder für das Verhältniß Gottes und des Menschen darbietet, ist am geeignetsten, die Sache einigermaßen zu veranschaulichen. Es ist etwas von der innersten Essenz des väterlichen Lebens, was das Leben des Kindes constituiert; und doch wird dieses alsdann selbstständig und unabhängig vom Vater, noch viel unabhängiger als der Mensch von Gott, in welchem wir ja allezeit leben, weben und sind. Es ist dies das Geheimniß des Lebens und mithin des Geistes, in welches wir freilich hineinzusehen nicht vermögen, so lange der Vorhang des Fleisches vor unserem inneren Auge hängt, daß, wie Netinger sagt, jeder Theil wieder ein Ganzes werden kann. Bei der Geburt verhält sich's nicht anders als bei der Wiedergeburt, in welcher uns ja Gott auch *ἐκ τῷ νεκρῷ αὐτὸς δίδωκεν* (1 Joh. 4, 13.); dürfen wir vor diesem Mysterium nicht zurückschrecken, so auch nicht vor jenem; können wir *θελος κοινωοι γενεος* werden (2 Petr. 1, 4.), so können wir es in niedrigerem Sinne von Anfang an schon seyn. Die Schrift entgeht dem Pantheismus gerade dadurch, daß sie ihn anerkennt, so weit er Recht hat, soweit es ihm nämlich um die Behauptung der wirklichen und lebendigen Immanenz Gottes zu thun ist. Die Gefahr der Vermischung des Unterschieds zwischen Gott und Kreatur beseitigt sich dadurch, daß es ja nicht eine mechanische Theilung des göttlichen Wesens ist, wovon wir reden, sondern organische Mittheilung, Selbstmittheilung, ein freier, unveränter Akt der Lebensbegabung an die aus Nichts geschaffene Materie (weßwegen auch, 1 Mos. 2, 7., die Bildung des Leibes der Einhauchung des Geistes vorangeht). Eben daher kann der Geist des Menschen auch von Gott gebildet oder gemacht bezeichnet werden, weil es die freie schöpferische That eines neuen Daseyns ist, wodurch er entsteht (Sach. 12, 1. Jes. 57, 16. Jer. 38, 16.), während es andererseits der Geist Gottes selbst ist, der den Menschen belebt, besetzt, versänftigt macht (1 Mos. 6, 3. Hiob 34, 14; 32, 8). Auf merkwürdige Weise sind beide Ausdrucksweisen verbunden Hiob 33, 4. (Der Geist Gottes hat mich gemacht — persf. —, und der Odem des Allmächtigen belebt mich — imperf. —), so daß der die Kreaturen und insbesondere die Menschen belebende Geist in parallelen Sätzen der Geist Gottes und ihr eigener Geist heißt. (Ps. 104, 29 f. Hiob 27, 3.). Ist hierin der ursprüngliche Gottesadel des Menschen ausgesprochen, so auch zugleich seine absolute Abhängigkeit; denn wie in seinem Entstehen, so dependirt der Geist des Menschen auch in seinem Bestehen schlechthin von Gott: zieht Gott seinen Geist hinweg, so kehrt der Mensch in Staub zurück (Hiob 34, 14 f. vgl. Kohel. 12, 7.), und wenn in die Todten Leben kommen soll, so muß ein Geist des Lebens aus Gott heraus in sie eingehen (Lff. 11, 11. Ezek. 37, 5. 10. vgl. Ps. 104, 29 f.). »Wie ein Licht am Lichte angezündet wird, wie ein Funke der Flamme entspricht, so entstammt der menschliche Geist dem göttlichen, ist aber mit diesem selbst so wenig identisch, als ein Hauch und die Person des Hauchenden identisch sind, so wenig als ein Schöpferwort, obwohl göttlichen Wesens,

der mit dem unendlichen Wesen des Vaters sich bedende Logos ist. Darum bedarf auch der menschliche Geist zu seinem Bestande fort und fort des absoluten, der ihn trägt, und als der durch die Sünde seinem Ursprung entfremdete des heiligen, der ihn wiederbringt.“ (Delitzsch.)

Die letztere Bemerkung führt uns auf die doppelte Beziehung, in welcher das Wort Geist in der Bibel gebraucht wird. Derselbe erscheint nämlich ebensowohl als Prinzip des natürlichen Lebens, das wir durch die Geburt, als des geistlichen Lebens, das wir durch die Wiedergeburt empfangen. Der erste Sprachgebrauch eignet vorzüglich dem A. T., in welchem der heilige Geist noch nicht eigentlich an die Menschheit mittheilbar und mitgetheilt war (Joh. 7, 39; 16, 7.), der zweite dem N. T. In der Hauptstelle, 1 Mos. 2, 7., selber scheint der Lebensgeist aus Gott nur als Prinzip des physischen Lebens gemeint zu seyn, wie besonders aus der Erwähnung der athmenden Nase hervorgeht; doch ist nicht bloß das physische, sondern das Leben des Menschen überhaupt als ein Leben aus Gott bezeichnet. Ohne die Sünde wäre es zu einer solchen Trennung des natürlichen und geistlichen Lebens, wie wir sie jetzt zu machen gewohnt sind, gar nicht gekommen, sondern der Mensch hätte sich seinem ganzen geistig leiblichen Lebensbestande nach harmonisch aus Gott und in Gott entwickelt, die Natur wäre von der Herrlichkeit des Geistes in der seinem eigenen Wachsthum entsprechenden Weise successiv durchleuchtet und verklärt worden. Nun aber die Sünde eingetreten ist in die Welt, gibt es ein natürliches Leben, das immer noch Leben ist, weil der Geist nicht schlechtthin herausgenommen werden kann aus dem Wesen des Menschen, aber ein vom Tode zernagtes und dem Tode verfallenes Leben, weil der Geist nicht das Herrschende im Menschen ist.

Auch in diesem natürlichen, der Erdenwelt und nach dem Tode der Unterwelt (dem Scheol oder Hades) angehörigen Daseyn bildet nun Geist, freilich mehr oder weniger in die Natur versenkt und dem Thiergeiste (Dau. 7. Off. 13.) sich nähernd, den einvererbten Lebensgrund. So steht denn im A. T. $\pi\eta\eta$, ausgehend von der Bedeutung: Athem als Prinzip des natürlichen Lebens, in einer ganzen Scala von Ausdrücken bis zu dem Punkt hinauf, wo es das Prinzip des natürlich sittlichen Lebens, ja des Innenlebens überhaupt, das Innerste des Menschen bezeichnet. Es bedeutet zunächst die Lebenskraft, den Lebensmuth, welcher die Brust schwellend hebt, und welcher (man beachte hiebei die plastische, höchst signifikante Naturwahrheit der ältesten Ausdrücke) ausbleibt bei guten Nachrichten (1 Mos. 45, 27.), zurückschneidet und nicht mehr aufsteigt bei Schrecken, Zorn, Erkennen (Joh. 2, 11; 5, 1. 1 Kdn. 21, 5; 10, 5.), tobend sich ausbläht in Stolz und Trotz (Jes. 25, 4. Kechel. 10, 4. ähnlich wie wir sagen: er hat einen Geist, verwandt: der dampfende Dunst), ergläht in Grimm (Ezech. 3, 14.), aber auch beherrscht werden kann (Spr. 16, 32.) und zerbrochen, zer schlagen, zerschnitten wird, sey es durch äußeres Elend oder durch Buße vor Gott (2 Mos. 6, 9. Spr. 15, 13; 17, 22. Ps. 143, 7; 76, 13; 51, 19.). Daher bezeichnet $\pi\eta\eta$ dann weiter das Vermögen des Entschlusses, die Thatkraft (Ezech. 20, 32. 2 Chron. 36, 22. Hagg. 1, 14. vgl. Arg. 19, 21.), während andererseits nach der intellektuellen Seite hin auch Gedanken, Irrthümer im Geiste aufsteigen (Ezech. 11, 5. Jes. 29, 24.). Eben daher ist $\pi\eta\eta$ ferner das Innere des Menschen im Gegensatz zu Wort und Werl (Spr. 29, 11; 16, 2. Ps. 32, 2. Spr. 20, 27. vgl. 1 Kor. 2, 11.); so steht es in verschiedenem Sinne parallel mit $\nu\eta$ (2 Mos. 35, 21. Ps. 77, 7; 78, 8. Jes. 57, 15. Ezech. 36, 26.) und dient endlich, unserem Langmuth, Hochmuth, Demuth entsprechend, zur Bezeichnung einer habituellen Charaktereigenthümlichkeit (Spr. 16, 18 f. Kechel. 7, 8. Jes. 57, 15. vgl. Matth. 5, 3.), ja eines religiös sittlichen Lebensprinzips, das sich in entsprechendem Verhalten gegen Gott und Menschen offenbart (Ezech. 11, 19; 18, 31; 36, 26 f. Ps. 51, 12. 14.).

Mit dieser letzteren Bedeutung des Wortes Geist, namentlich bei Ezechiel, geht, der alttestamentliche Sprachgebrauch in den neutestamentlichen über, während auf der andern Seite auch im N. T. noch $\pi\eta\eta$ in jenem allgemeineren, natürlichen, alttestamentlichen

Sinne vorkommt, wie außer den schon angeführten Stellen Luk. 8, 55. Off. 13, 15. ja; vgl. Matth. 27, 50. Luk. 23, 46. Job. 19, 30., wo Jesus sterbend seinen Geist dem Vater, Apg. 7, 59., wo Stephanus den seinigen dem Herrn Jesu übergibt. Aber schon in diesen Stellen ist *πνεῦμα* nicht bloß das allgemein menschliche Lebensprinzip, sondern es erscheint noch in einer besonderen Beziehung zu Gott; ein geistliches Leben ist es, das Jesus und Stephanus gelebt haben, und das sie nun dem Herrn übergeben. Es steht denn *πνεῦμα* im N. T. auch da, wo es zunächst nur den Menscheng Geist im Allgemeinen zu bezeichnen scheint, doch näher betrachtet gewöhnlich mit besonderer Beziehung auf das neue Leben der Heiligung, der Wiedergeburt. Einen merkwürdigen Uebergang vom alttestamentlichen zum neutestamentlichen Sprachgebrauch bilden in dieser Hinsicht diejenigen Stellen, wo von Jesu oder andern neutestamentlichen Gottesmenschen Götterthätigkeiten und namentlich Gemüthsbewegungen ausgesagt werden in Ausdrücken, welche an die vorhin aus dem A. T. angeführten erinnern (Mark. 8, 12. Luk. 10, 21. Joh. 11, 33; 13, 21. Apg. 17, 16. vgl. Mark. 2, 8. Luk. 1, 47. 50.): es ist hier immer nicht bloß das natürliche, sondern das geistliche Leben, welches in Erschütterung geräth über die Sünden- und Todesnoth der Welt oder sich in freudiger Erholung aufschwimmt in Gott. Eben dahin gehören Stellen wie Röm. 1, 9; 8, 16. Gal. 6, 18. 2 Tim. 4, 22. Hebr. 12, 9. 1 Thessal. 5, 23. Hebr. 4, 12. (persönliches Geistesleben); 1 Kor. 16, 18. 2 Kor. 7, 13. (Geisteserquickungen); 2 Kor. 2, 13. 1 Kor. 5, 3 f. Kol. 2, 5. (geistliche Amtsführung). So bahnt und kündigt sich der neutestamentliche Vollbegriff des Geistes in seinem Gegensatz zum Fleische an. Derselbe hat auch schon im A. T. seine Wurzeln (1 Mos. 6, 3. Jes. 31, 3.), aber selbst in den Evangelien, wo der Geist noch nicht ausgegossen ist, kommt er nur erst spärlich vor (Joh. 3, 6; 4, 23 f. vgl. Matth. 26, 41.), um so reichlicher dagegen in den apostolischen Briefen, wo die Hauptstellen sind, 1 Kor. 15, 44—46. Röm. 8, 1 ff. Gal. 5, 17 ff. — Um diesen Begriff zu fassen, müssen wir wieder auf unsere Urstelle zurückgehen, an welche auch Paulus 1 Kor. 15, 45. anknüpft. Im ersten Menschen, wie er aus der Hand des Schöpfers hervorging, waren die beiden Grundelemente seines Wesens, das irdische und das überirdische, der Erdenstaub und der Gotteshauch im Gleichgewicht; er war weder schon fleischlich (*σαρκινός*) noch auch schon geistlich (*πνευματικός*), sondern er war eine lebendige Seele. In diesem Zustand konnte und sollte aber der Mensch nicht bleiben, er sollte, eben weil er ein persönliches Wesen ist, sich frei entscheiden, zwischen der Herrschaft des höheren Elements über das niedrigere oder des niedrigeren über das höhere, zwischen der Hingabe an Gott oder an die Welt und ihren Fürsten, zwischen Gut und Böse. Welcher von beiden Wegen der normale, seinem Begriff allein entsprechende sei, war dem Menschen schon durch seine innere Organisation selbst angezeigt, sofern der Geist aus Gott sich durch sein eigenes Wesen als das höhere Element ausweist. Hätte der Mensch diesen normalen Weg eingeschlagen, so hätte sein Geist immer mehr Lebenskräfte von oben her, aus Gott eingeathmet und eben daher nach unten hin den Leib und auch die äußere Natur allmählig verflärt und vergeistigt, der physische Lebensbestand (*ψυχικός* in dem unschuldigen Sinne der *ψυχὴ ζωῶσα*, des status integritatis) wäre auf dem Wege geradliniger Entwicklung ohne Tod in den pneumatischen übergegangen (vgl. 1 Kor. 15, 46.). Faktisch hat der Mensch den umgekehrten Weg, den der Sünde, eingeschlagen, und dadurch ist das Unterste in ihm zu oberst gelehrt, das Oberste zu unterst. Der materielle Faktor ist übermächtig geworden, er hat mit seiner vom Satan vergifteten Luftp die Seele überfluthet, und diese verlor die Einheit von Leib und Seele, in welcher der krankhaft erregte Standselbst das herrschende Prinzip ist, und welche nun die charakteristische Eigenthümlichkeit des empirischen Menschen bildet, nennt das N. T. Fleisch. Daher nun *ψυχικός* (Joh. 3, 15. Jud. 19. 1 Kor. 2, 14.) im Wesentlichen = *σαρκινός* (1 Kor. 3, 1—4. 2 Kor. 1, 12. Röm. 7, 14.). Der Geist ist nicht schlechthin entwichen, aber er ist einerseits zum bloß natürlichen Lebensprinzip herabgesunken (s. oben und vgl. *ζωὴ καὶ πνοή* Apg. 17, 25. im Unterschied von *πνεῦμα καὶ ζωή* Joh. 6, 63. Röm. 8, 10.), andererseits, was das religiös

sittliche Leben, die persönliche Gemeinschaft des Menschen mit Gott betrifft, ist er dem Sünder nicht mehr inne als lebendigmachende Kraft, welche das göttlich Gute erzeugen könnte, sondern nur noch als Gesetzstimme, welche dasselbe bezeugt als die heilige, unverdrückliche Norm des Menschenwesens (vgl. über diesen Unterschied von Kraft und Gesetz Hebr. 7, 16.) Das Gewissen (Röm. 2, 15.) ist es, worin der zur bloßen Form und Norm gewordene, seiner Kraft beraubte, zum Thun, zur Herstellung eines entsprechenden Lebensbestandes unfähige (Röm. 7, 18.) Geist im Sünder existirt. Bei Jesus ist niemals von einem Gewissen die Rede, weil er den Geist als Kraft besitzt. Diesen Zusammenhang der Begriffe Geist und Gewissen hebt zwar das nicht auf anthropologische Theorien ausgehende R. L. niemals ausdrücklich hervor, deutet ihn aber doch genugsam an. Schon dies gehört hieher, daß dem Gesetz, das ja im Gewissen sich bezeugt (Röm. 2, 15.), pneumatischer Charakter beigelegt wird (Röm. 7, 14.); lehrreich ist aber in dieser Hinsicht besonders die Vergleichung von Röm. 1, 9. mit 2 Tim. 1, 3.: dort sagt Paulus von seinem jetzigen Christenstande: *ὁπὼ λατρεύω ἐν τῷ πνεύματι*, hier sagt er: *ὁπὼ λατρεύω ἀπὸ προγόνων ἐν καθαρῇ συνείδησει*; was also im vorchristlichen Zustande das Gewissen war, das ist jetzt der Geist, das Element, in welchem sich der Zusammenhang des Menschen mit Gott, der Gottesdienst vermittelt; wie denn ja auch Christen das auf die Stimme des Geistes in ihnen zurücksühren, was von und bei natürlich gewissenhaften Leuten auf die Stimme des Bewußtseins zurückgeführt wird: die Bestrafung des Geistes entspricht dem bösen, sein Trostwort dem guten Gewissen, die Betrübung des Geistes (Eph. 4, 30.) der Gewissensverletzung u. s. w. Denn beim Christen bewegt sich nun das Gewissen in Kraft und Wesen des Geistes (Röm. 9, 1.), weshwegen auch das Geisteswort des Evangeliums vor Allem an das Gewissen sich wendet und da sich als Wahrheit legitimirt (2 Kor. 4, 2; 5, 11.), und das Geheimniß des Glaubens bewahrt wird in reinem Gewissen (1 Tim. 3, 9; 1, 19.). Gewissen haben auch die Heiden, aber mit wenigen Ausnahmen (Röm. 2, 14. Apg. 10, 35.) haben sie seiner Stimme nicht gefolgt, sondern Gottes Recht und Wahrheit, die darin sich bezeugen, in Ungerechtigkeit niedergetreten (Röm. 1, 18. 28. 32.). Dadurch wurde ihr Gewissenslicht immer mehr verfinstert, und Gott gab sie in Unwissenheit und thörichten Sinn dahin (Röm. 1, 21 f. 28. Eph. 4, 17 f.), richtete aber auf der andern Seite in Israel sein Gesetz durch positive Offenbarung um so nachdrücklicher auf. Auch dieses positive Gesetz aber ist von derselben Art, wie das natürliche Bewußtseinsgesetz: es hat keine Leben erzeugende Kraft, vielmehr bringt es, dem Menschen das heilige Ideal seines Wesens und seiner Bestimmung vorhaltend, die Sünde erst recht zur Entwicklung und zum Bewußtseyn und gereicht so, statt zum Leben, zum Tode (Gal. 3, 21. Röm. 3, 20; 4, 15; 5, 20; 7, 7 ff. 2 Kor. 3, 6 ff.). So stehen auch bei den gewissenhaftesten und gottesfürchtigsten unter den Menschen, wie sie abgesehen von Christo sind, ja gerade bei ihnen am meisten Fleisch und Gewissen, das Gesetz in den Gliedern und das Gesetz des *νόμος*, der innere Mensch, einander gegenüber, und zwar in der Weise, daß das Fleisch und die daran wohnende Sünde das Hausregiment führt, während es der innere Mensch nur zu einem machtlosen Willen bringt. Dieß ist der Zustand, welcher Röm. 7, 14–25. beschrieben wird. Das Wort *πνεῦμα* welcher im 8. Kap. die Hauptrolle spielt, kommt hier noch nicht vor; wenn die *συνείδησις* ebenfalls nicht genannt wird, so rührt dies daher, weil hier an ihre Stelle das positive, alttestamentliche Gesetz getreten ist. Der *νόμος* ist das höchste Vermögen der *ψυχή*, in welchem sich die persönlichen Funktionen des Selbstbewußtseyns und der Selbstthätigkeit vollziehen; läßt sich der *νόμος* bei den Heiden durch das Bewußtseinsgesetz, bei den Juden durch das positive Gesetz überführen, so daß er demselben innerlich zustimmt und Beifall schenkt, so kommt der innere Mensch zu Stande (R. 22.), der dem Gesetz der Sünde in den Gliedern Widerstand zu leisten oersucht, aber da er dies nicht vermag (R. 23.), zu Gott um Hilfe und Erlösung schreit (R. 24.). Diese Erlösung hat nun Gott durch Christum thatsächlich gestiftet (R. 25.). Er hat seinen Sohn gesandt in der Gestalt des sündlichen Fleisches und hat durch den

Tod desselben das ganze Sündenwesen im Fleisch rechtmäßig abgethan und ihm die Macht genommen (8, 3. Hebr. 2, 14.), sowie andererseits durch seine Auferwedung und Erhöhung das Geistesleben innerhalb der Menschheit real constituirt, indem Christus nun seinem ganzen, auch leiblichen Lebensbestande nach Geist geworden ist, und zwar so, daß er, weil seinem Wesen nach Herr und Haupt der ganzen Welt, zugleich Geistesquelle für alle Menschen zu seyn vermag (1 Kor. 15, 45 ff. 2 Kor. 3, 17. 1 Tim. 3, 16. Joh. 6, 51—63; 7, 37—39.). So ist in Christo die Herrschaft des Geistes aufgerichtet, welcher gleichmäßig dem Fleisch und dem Buchstaben (des Gesetzes) gegenübersteht (Röm. 7, 5 f.); durch ihn kommt die Wesensumwandlung im Menschen zu Stande, welche das Gesetz nicht zu bewirken vermocht hatte (8, 2 f.). Hat nämlich das Gewissen im Glauben das Wort von Christo angenommen, so wird nun durch die Taufe einerseits das Fleisch in den Tod Christi versenkt und damit seiner verkehrten Uebermacht entkleidet, andererseits der Geist von oben dem Menschen mitgetheilt (Apg. 2, 38. 41. Röm. 6, 3 ff. Kol. 2, 11 ff. Tit. 3, 5 f.), was wir uns als eine göttliche, durch Christum vermittelte Einhauchung, ähnlich der bei der Schöpfung (1 Mos. 2, 7.), zu denken haben (vgl. Joh. 20, 22. Apg. 2, 2—4.). Jetzt ist das pneumatische Element im Menschen nicht mehr bloß unmächtige Gesetzesstimme, sondern der Geist ist jetzt lebendigmachende Kraft (2 Kor. 3, 6.), so daß nun die Rechtsforderung des Gesetzes in den Geistesmenschen wirklich zur Erfüllung kommen kann (Röm. 8, 4.); das Fleisch umgekehrt ist nicht mehr das Dominirende, sondern es ist prinzipiell getödtet und außer Kraft gesetzt (Röm. 6, 6. 11. Gal. 5, 24. Kol. 3, 3.). So ist die Wiedergeburt geschehen; nicht mehr das Fleisch, sondern der Geist ist das Lebenselement, worin der Mensch sich jetzt bewegt (Röm. 8, 5 ff.); er ist das geworden, was er seiner ursprünglichen Bestimmung nach seyn soll, ein pneumatischer, Gott und dem Himmel angehöriger Mensch (1 Kor. 2, 14; 15, 48. Kol. 3, 3. Ezech. 2, 6. Phil. 3, 20.). Das Fleisch wird jetzt zwar ebensowenig aus dem Menschenwesen schlechthin entfernt als vorher der Geist, es gibt noch einen fortwährenden Kampf zwischen Fleisch und Geist (Gal. 5, 17.); aber der Mensch muß nun nicht mehr dem Fleische dienen, sondern ist befreit von dem Gesetz der Sünde und des Todes (Röm. 8, 12. 2.); das Fleisch ist jetzt in einer ähnlichen Unmacht wie früher das Gewissen, und der Kampf, geistlich geführt, endet eben so gewiß mit dem Siege des Geistes als früher mit dem des Fleisches (Röm. 8, 13; 6, 12 f. 16 ff. Gal. 5, 16. 24 f.). Vom innersten Centrum des Bewusstseins aus nimmt nun der Geist immer mehr den ganzen Menschen Besitz und erneuert zunächst den *vōs* (Röm. 12, 2. Eph. 4, 23.), so daß der pneumatische Mensch *vōs χρις* hat (1 Kor. 2, 16.), und in Folge hieses Erkenntnis und Wandel geistliche Art und Durchbildung erhalten (1 Kol. 1, 9. Eph. 1, 17. 1 Kor. 2, 15. Gal. 5, 22. 23.). Auf diese Weise gewinnt der früher unmächtige innere Mensch eine mächtige Kräftigung durch den Geist und wird nun von Tag zu Tag von oben her durch frische Kraftbegabung erneuert, während der äußere Mensch, der Leib, dem Tode anheimfällt (Eph. 3, 16. 2 Kor. 4, 16. Röm. 8, 10.). Schon bei Leibesleben können jedoch nicht bloß außerordentliche Geisteserholungen und entsprechende Geistesoffenbarungen (Psal. 2, 27; 4, 1. 14. Apg. 6, 10; 11, 28. Matth. 22, 43. 1 Thess. 5, 19 f.), sondern auch solche Zustände eintreten, wo der Geist mit zeitweiliger Suspension des gewöhnlichen Selbst- und Weltbewußtseyns und der entsprechenden Thätigkeiten ganz in Gott und in's Himmlische versenkt und ekstatisch versetzt ist (1 Kor. 14, 2. 14 ff. Off. 1, 10; 4, 2; 17, 3; 21, 10.). Durch den Tod aber kommt der Geist des Wiedergeborenen zu Christus in den Himmel und hat auch hier schon, vom Leibe erlöst, eine rein pneumatische Existenz (Apg. 7, 59. Hebr. 12, 23., obwohl auch die unseligen Verstorbenen, gleich den Dämonen, Geister heißen 1 Petr. 3, 19., weil *πνεῦμα* oft den lediglich metaphysischen, moralisch indifferenten Begriff des immateriellen Seyns andrückt). Ihre eigentliche Vollendung aber findet die pneumatische Daseynsweise des Menschen erst in der Auferstehung (vgl. Röm. 1, 4.), wo eben durch die Kraft des und seit der Wiedergeburt einwohnenden Gottesgeistes auch unser sterblicher Leib lebendig

gemacht und vergeistigt und so unser ganzer Lebensbestand der bestimmungsmäßigen Geistesherrlichkeit theilhaftig werden wird (Röm. 8, 11. 1 Kor. 15, 44. Phil. 3, 21.).

Vgl. Bed., Dehler, G. L. Hahn, Usteri, Keander a. a. O. D., Deliusch auch in f. bibl.-prophet. Theol. S. 187 ff. Hofmann, Weiss. n. Ers. 1, S. 17 ff. Schriftbeweis 1, S. 254 ff. Olshausen, de trichotomia nat. hum. a. N. T. scriptoribus recepta in f. Opusc. acad. p. 154. sqq. Adermann, Stud. u. Krit. 1839, III, S. 882 ff.

Wunderlen.

Geistesgaben. Das Wort Charisma ist vielleicht vom Apostel Paulus, in dessen Lehre die *χαρις* eine Grundbestimmung ist, selbst gebildet, oder er hat einen seltenen Ausdruck als den passendsten für den zu bezeichnenden Gedanken in Umlauf gesetzt. *Χαρισμα* bedeutet das Ergebniss des *χαρισίνδαι*, *πν.* Die gothische Uebersetzung gebraucht für das Hauptwort in den uns erhaltenen Stellen dreimal anst. (*Gunst*) Röm. 6, 23. 1 Tim. 4, 14; 2 Tim. 1, 6; dreimal Röm. 11, 29. 1 Kor. 7, 7; 2 Kor. 1, 11. giba, Gabe, wie Luther überall hat. Auch die englische authorized version setzt meist einfach gift, die holländische Staatenbibel meist nur gave. Doch hat jene Röm. 5, 15. 16. free gift, diese hier und 6, 23; 11, 29. genadegifte. Und Gnadengabe, Gnadenerweis möchte wohl der am nächsten kommende deutsche Ausdruck seyn (lat. donativum). Treffend bezeichnet Gregor von Nazianz das Wesen der Gnadengabe, indem er sagt (orat. 40, 4.) die Taufe, die viele Namen habe, heiße auch *χαρισμα* — *ὡς καὶ ὁφείλουσι*, als selbst Sündern ertheilte. Gegensatz von Charisma, als von der Gnade gewirktem, ist was aus dem natürlichen Menschen kommt, bei Tertullian ingenium; den Valentinianern wirft derselbe vor: si aliquid novi adstruxerint, revolutionem statim appellant praesumptionem, et charisma ingenium (c. 4.). Was nun die Gnade des lebendigen Gottes gibt, ist im Grunde und Ziele nichts Anderes, als was er selbst im höchsten Grade ist: ewiges Leben. Daher Paulus, Röm. 6, 23. aus dem christlichen Glauben die Begriffsbestimmung aufstellt: *το χαρισμα του θεου ζωη αιωνιος εν Χριστω Ιησου το κερμα ημων.* Vgl. 1 Petr. 3, 7. (2 Kor. 1, 11. ist das *χαρισμα* das leibliche Leben, das Gott dem Apostel erhalten.) Der Gegensatz des ewigen Lebens ist der geistliche Tod; wie jenes von Gott, kommt dieses vom Bösen; darum geht jenen Worten unmittelbar vorher: *τα οφωνια της αμαρτιας θανατος* (*οφωνια* bei Suidas s. v. soviel als *χαρισματα*). Während das Leben ein freies Geschenk der Gnade ist, folgt der Tod als unvermeidliche Lohn dem Eigenwillen. Ebenso ist 5, 15. *αχ ως το παραπονομα, ητις και το δικαιομα* das von der Gnade Gegebene, nämlich das Leben (vgl. B. 17. 18. 21.) entgegengesetzt der durch den Fall bewirkten Niederlage, welcher Zustand der des Todes ist. Aber das ewige Leben wird uns nicht mit einem Mal geschenkt (vgl. Philo, Mang. 611); sondern, da es nur allmählig in uns wächst und sich die natürlichen Eigenthümlichkeiten der Menschen aneignet, so tritt es in verschiedenen Graden und Arten auf, das Eine *χαρισμα* also erscheint (*φανερως*, 1 Kor. 12, 7.) in einer Vielheit von *χαρισματι*, die *ποικιλη χαρις θεου* (1 Petr. 4, 10; 5, 10.). Erst die wiedergeborenen Naturgaben sind Charismen im biblischen Sinne, obgleich in weiterer Bedeutung die Sibylle sagen kann: *πασα τε γαρ ψυχη μεροπων θεου εστι χαρισμα* (2, 54.). Jede Zeit hat ihr bestimmtes Charisma, den christlichen Zeitgeist; derselbe wechselt, da er fort schreitet. Christus sagte zu den Seinen: „noch Vieles habe ich euch zu sagen, aber ihr könnt es noch nicht tragen“ (Joh. 16, 12.). Wiederum sind zu jeder Zeit die Gaben mannigfaltig vertheilt, wie das Philo, de Sampsons p. 563 ausführt auf Grund von Jes. 11, 2., wo der Geist Dhops über die sechs anderen Geister übergreift. Der Geist der Weisheit und Klugheit ist der königliche, der Geist des Rathes und der Kraft ist der prophetische, der Geist der Erkenntnis und der Gottesfurcht ist der priesterliche. Derselbe Geist also, der Anders in verschiedenem Maße zugemessen ist, ward für den Messias in seiner Fülle erwartet; Christus hat die sieben Geister Gottes (Offb. 3, 1.), er ist Gott und ist König, Prophet und Priester, er ist der Jubegriff aller Charismen. Doch ist auch in jedem Christen der Keim zu allen, denn sie sollen ja Christo gleich werden. Aber nicht einmal mehr die Apostel

hatten die volle Wirklichkeit, schon in ihnen legt sich Christus auseinander; Petrus ist mehr König, Paulus mehr Prophet, Johannes mehr Priester. Noch weiter breiten sich die apostolischen Gaben in der Gemeinde aus, Röm. 12, 6. 1 Kor. 7, 7.; 12, 4. Die Einheit aber dieser verschiedenen Begabungen besteht in dem Zusammenwirken zum allgemeinen Besten (*προς το συμφερον*, 1 Kor. 12, 7., *προς την οικοδομην της εκκλησιας*, 14, 12.) Was Jemand vor Andern hat, das hat er auch für Andere; nur als Dienstleistungen erfüllen die Gaben ihren Zweck (*διακονεις διακονιων*, 1. 5. *εκατος καθως ελαβη χαρισμα, εις αυτους αυτο διακονοντις*, 1 Petr. 4, 10.). Nur durch die Gemeinde hat Jeder Alles, nur der Gemeinde fehlt es an keiner Gnadengabe (1 Kor. 1, 7.). Paulus sagt deshalb Röm. 12, 5 f., vgl. Eph. 4, 12., daß die Gläubigen Glieder eines Leibes sind; der Leib ist der Träger des ewigen Lebens, des *χαρισμα εν θω*, an dem die Glieder nur Theil nehmen. Paulus gibt nun Beispiele der Gnadengaben aus der Gemeindeverfassung (1. 6—8.): Prophetie, Diaconie, Didaskalie, denen im unmittelbar folgenden der *παρακαλων*, der *μεταδιδως*, der *προισταμενος* entsprechen. Es heißen Eph. 4, 11. dieselben Personen Pastoren und Lehrer, und auch aus Hebr. 13, 7. ergibt sich, daß bereits in der ältesten apostolischen Generation zwischen Christi Tod und etwa 64 n. Chr. die Lehrthätigkeit mit dem Vorsteheramt verbunden war. Es war also keine neue Anordnung, daß nach 1 Tim. 3, 2. ähnlich Tit. 1, 9. der Bischof *διδακτικος* sein sollte. Eine größere Anzahl der mannichfachen Gnadenanweisungen desselben in der Kirche lebenden heiligen Geistes (*διακονεις δε χαρισματα ιων, το δε αυτο πνευμα*) führt der Apostel 1 Kor. 12. auf. Zuerst *λογος σοφιας* und *λογος γνωσεως* (der *λογος* sowohl *ενδιαθετος* als *προφητικος*, vgl. 2, 4 f.), Weisheit und Wissenschaft, unterschieden wie *חכמה* *חכמה* *חכמה* in jener Jesajastelle. Es folgt an drittem Ort *πιστις*, jene als besondere Gabe vorkommende gewaltige Glaubenszuversicht und unerschütterliche Festigkeit, von der es weiterhin, 13, 2., heißt: *πασαν την πιστιν ωστε ορη μεθιστανει*. Zwei Aeußerungsweisen des starken Glaubens schließen sich an: *χαρισματα ιαματων* (8. 9. 28. 30.) und *εργηματα δυναμων*. Die Plurale im erstern Falle weisen darauf hin, daß dem Einen gegeben ist, besonders diese Krankheiten zu heilen, dem Andern jene, mit Einem auf diese Weise, einem Andern auf eine andere gesund zu machen. Ähnlich bei den verschiedenen Kraftwirkungen des Geistes. Ferner Prophetie (s. d. Art.). Der Prophet, wie könnten Prediger übersehen, redet Erbauung und Trost und Zuspruch für die Gläubigen; der Ungläubige wird überführt und das Verborgene seines Herzens wird an's Licht gezogen, so daß er anbetend vor dem Gott niedersinkt, den er nun wahrhaftig in der Gemeinde gegenwärtig fühlt (Apg. 4, 36. 1 Kor. 14, 3. 4. 22. 23 — 25. 31. Röm. 12, 6. 8.). Wie hier Krankenheilungen, Kraftwirkungen, Prophetie dicht beisammen stehen, so Matth. 7, 22.: *προφητειν, δαμνια εκβαλειν, δυναμεις ποιειν*. Nach der Prophetie kommen *διακονεις πνευματων*, die Unterscheidung des wahren vom falschen Propheten, vgl. 14, 29. 1 Theß. 5, 19—21. 1 Joh. 4, 1. Schließlich sind, wie die ersten beiden Gaben, die *σοφια* und die *γνωσις* durch ein folgendes *ετιρω δε εχω* sonderet waren, so auch die letzten beiden durch ein *ετιρω δε* für sich gestellt; dem einen *γενη γλωσσαν*, dem andern *ερμηνει γλωσσαν*. (S. d. Art. Zungenreden.) Die Prophetie ihrerseits wird hier als die klare verständliche Rede keiner Auslegung für bedürftig gehalten, während Philo noch sagt: *ερμηνει δε και προφητειν διακριθαι* (2, 164., wiewohl er den Propheten seinerseits wiederum öfter einen *ερμηνεις* Gottes nennt 2, 163. 222. 343. 417). In der Aufzählung des Korintherbriefes ist die Diaconie des Römerbriefes nicht enthalten; diese erwähnt er, wiederum mit Auslassung der *διακονεις πνευματων*, unter den am Schluß jenes selben Kapitels des eingenannten Briefes aufgeführten Gaben. Dort nämlich gibt er *πρωτον αποστολος, δευτερον προφητας, τριτον διδασκαλος, τεταρτον δυναμεις, επιτα χαρισματα ιαματων* (die beiden letzten gemeinschaftliche Grundlage, die *πιστις*, wird hier auch nicht vorgebracht), *αυτληματα* (die *διακονια* des Römerbriefes), *κυβερνησεις* (die sonst so genannten *προισταμενοι*, *ηγουμενοι*, *ποιμενες* — die Presbytern und Bischöfe), *γενη γλωσσαν*. In der folgenden

folgenden fragenden Wiederholung läßt er wieder die *μεταλημψις* und *καθαρνησις* aus und fügt dagegen das *διευθυνηναι* hinzu. Aus allem diesen geht hervor, daß der Apostel nicht eine vollständige Aufzählung sämtlicher Geisteserweisungen zu geben, oder auch nur die von ihm erwähnten in einer durchgeführten Reihenfolge zu ordnen beabsichtigte, sondern daß er, um die Verschiedenheit der Gaben klar vor Augen zu stellen, mehrere anführt, die im öffentlichen Gemeinleben eine hervorragende Stellung einnehmen (aus dem Privatleben nennt er, 7, 7., die Richtungen einerseits auf die eheliche, andererseits auf die ledige Lebensweise als Charismen) und im Großen und Ganzen in geringere, größere und höchste unterscheidet. Indem er nämlich unmittelbar nach jener Aufzählung einige Charismata als *μυστὸν* (R. 31.) und dann wieder besonders die Prophetie dem Eifer seiner Leser empfiehlt (14, 1.), so sondert er damit von diesen größeren einerseits die größten aus, die er vor der Prophetie an erster Stelle genannt, andererseits geringere, nämlich, wie R. 14. erhellt, Zungenreden und dessen Auslegung. Man könnte aber nach dem dreifachen Amt Christi, das sich in der Gemeinde auseinanderfaltet, die so zu sagen öffentlichen Charismen in königliche, prophetische und priesterliche einteilen; also: Kirchenregiment; Lehrthätigkeit mit den Kraftwirkungen als beglaubigenden Prophetie, Didaktik, Kräfte, Zungenreden, Auslegung; Diakonie in aufopfernder Liebe für Arme und Kranke und in Dienstleistung bei den Gedächtnismahlen des Opfers Christi (vgl. d. Art. Diakon). Wie der Apostel, Röm. 12., von den Charismen zur Liebe übergeht, so ist die Liebe, das *καθολικὸν δῶρον*, wie sie Chrysostomus nennt, auch der Weg, den er ihnen zu den Gaben zeigt (12, 31 f.). Der zuerst genannte Apostolat begreift mehrere Charismen in sich: Paulus weist sich selbst der Gnadengabe der *οὐκ* theilhaft (1 Kor. 3, 10.), eine reiche *γνῶσις* zeigt sich in seinen Briefen, er hatte als Charisma des Lehrers, des Propheten, selbst mit Zuständen der Entzündung (2 Kor. 2.), er durchschaut den falschen Propheten (Apg. 13, 8—11.), er vollbringt Heilungen (Apg. 14, 8 f.; 19, 12.) und Kraftwirkungen (2 Kor. 12, 12. Apg. 13, 11; 19, 12; 20, 9 f.), er kann in Zungen reden, besser als alle Korinther (1 Kor. 14, 18.). Auch Nichtapostel nehmen durch ihre reiche Begabung am apostolischen Charisma Theil. So sagen e. Christen von Bienna und Lugdunum in ihrem im Jahr 177 geschriebenen Briefe, von dem Arzt Alexander, der auch damals bei ihnen den Zeugenstand hielt: *γνώστος ἄξιον παντὶ δια τὴν πρὸς τὸν θῖον αγαπὴν καὶ παρηρησιν τὸ λογν· ἦν γὰρ καὶ ἐκ τοιούτου ἀποστολικὴ χάρισματος* (Euseb. H. G. 5, 1, 49.). Und Eusebius sagt (de marty. Palaest. 11.) von den Zwölfen, unter denen sein verehrter und geliebter Pamilus den Martyrertod litt, sie seien *προφητικὴν τινας ἢ καὶ ἀποστολικὴν χάρισματος* *καὶ ἀρετῆς* gewürdigt worden, indem er so das Höchste von ihnen aussagen will, daß: Apostel und nächst ihnen die Propheten die größten Charismen erhalten hatten. Je näher man dem apostolischen Höhe stand, desto mehr Charismen vereinigte er in sich. Zuerst wurden nur lehrthätige Männer genommen, wie wir sahen. Auch prophetischer oder didaktischer Beruf dürften oft vereinigt gewesen sein. Vgl. Tit. 1, 9. *παροικαλῶν ἐν διδασκαλίᾳ*. Propheten und Lehrer werden zusammengestellt, wo erzählt wird (Apg. 1, 2.) daß ihnen in Antiochia der Geist sagte, Barnabas und Paulus seien zur Heimschiffung zu berufen. Ähnlich ward Timotheus zum Evangelisten bestimmt, Apg. 16, 1. Die Evangelisten, Eph. 4, 11., sind aus den Propheten und Lehrern hervorgegangen. — Auch der alte Bund war durchaus nicht ohne Charismen. Tertullian sagt adv. l. 8.: *Merito evangelista: lex et prophetae usque ad Joannem baptistam* (Matth. 13.). *Baptizato enim Christo, id est sanctificante aquas in suo baptismo, omnis multitudo spiritualium retro charismatum in Christo cesserunt, signante visionem et protinus omnes* (Dan. 9, 24.) *quas adventu suo adimplevit*. Gott hatte seine Gaben nämlich in Israel ausgegossen: große Gemeindefürer, gewaltige Propheten, Vorbilder Glaubensmacht, Heilkräfte — kurz Gott hatte es an Nichts fehlen lassen. Und aus sagt Röm. 11. daß, obgleich jetzt nur eine Auswahl aus Israel berufen sei, einst Eingang der Heidenfülle in das Reich Gottes auch ganz Israel werde gerettet werden.

den, denn Gottes Gnadengaben und Berufung setzen unwiderrüßlich. Gott könnte — dies ist des Apostels Schluß — Israel nur dann verloren gehen lassen, wenn es ihn gereute, den Abraham, den Vater der Gläubigen berufen und sein Volk mit Gnade überschüttet zu haben; allein *μεταμεληται τα χαρισματα και η αληθεια τας διας*. Die Erkenntniß, um welche sich der ganze Römerbrief dreht, und die Paulus am Schluß in der Doroologie noch klar hervorhebt, indem er wieder auf die Befestigung der Leset im Glauben kommt, nämlich die Erkenntniß des göttlichen Planes bei Zurückkehrung Israels und Berufung der Heiden, sie ist auch das „Etwas geistlicher Gaben“ (Luther) das der Apostel sich sehnt, den Römern zu ihrer Befestigung mündlich mitzutheilen. Röm. 1, 11.

Ganz im Paulinischen gelegentlich des Korintherbriefes entwickelten Sinne ist auch in den ersten Jahrhunderten der christlichen Kirche von den Gnadengaben die Rede. So sagt Justin *dial.* 2, 82.: *παρα του ημιν και μεχρι νυν προφητικου χαρισματος εστιν* und ferner R. 39., daß von den täglich zum Namen Christi Bekehrten ein Jeder Charismen empfangt je nach Würdigkeit; „der Eine nämlich empfängt den Geist der Erkenntniß, ein Anderer des Rathes, ein Anderer der Kraft, ein Anderer der Krankenheilung, ein Anderer des Vorherwissens, ein Anderer der Lehre, ein Anderer der Furcht Gottes.“ Auch hier scheint im Anfang und am Ende der Aufzählung der Charismen wieder jene Jesajische Stelle durch. Ueber noch vorkommende Dämonenaustreibung s. Apol. I p. 45. Ferner berichtet Irenäus (5, 6, 1.): „Viele Brüder hören wir, die in der Gemeinde prophetische Charismen haben, und in allerlei Zungen durch den Geist reden, und das Verboegene der Menschen an den Tag bringen (Wirkung der Prophetie, 1 Kor. 14, 24. 25.) zum gemeinsamen Besten (*ενι τω συμμεροσιν* weist auf 1 Kor. 12, 7.) und die Mystereien Gottes verkündigen.“ Und 2, 31, 2. sagt derselbe: „So weit sind sie (die Häretiker) entfernt vom Todtenerwecken, — wie der Herr erweckte und die Apostel durch Gebet, und in der Bruderschaft öfter, wenn wegen Bedrängniß die ganze Gemeinde eines Orts mit vielem Fasten und Flehen bat, der Geist des Verstorbenen zurückkam und der Mensch den Bitten der Heiligen geschenkt ward (vgl. Papias bei Euseb. *KG.* 3, 39, 9. 10.), — daß sie nicht einmal glauben, daß dies überhaupt geschehen könne.“ Und an einer bald darauf folgenden Stelle (2, 32, 4.): „Woher auch in jenes (Christi) Namen seine wahren Jünger, von ihm die Gnade empfangend, zum Wohl der übrigen Menschen wirken, wie ein Jeglicher die Gabe (*δωρεαν*) von ihm erhalten hat. Denn die Einen treiben wirklich und wahrhaftig Dämonen aus, so daß oft eben jene von den bösen Geistern Vereinigten auch glauben und in der Gemeinde sind, die Andern aber haben auch Vorerkennniß der zukünftigen Dinge, und Gesichte und prophetische Aussprüche, Andere heilen die Kranken durch die Auflegung der Hände und machen sie wieder gesund, ja, wie wir sagten, sind auch Todte auferweckt worden und bei uns mehrere (*μαυροις*) Jahre verblieben. Aber wie? Es ist unmöglich, der Charismen Zahl zu nennen, welche die Kirche in der ganzen Welt von Gott empfangend, im Namen Jesu Christi des unter Pontius Pilatus Gekreuzigten, tagtäglich zum Wohl der Völker ausübt, weder Jemanden betrügend, noch Geld daraus gewinnend: denn wie sie umsonst von Gott empfangen hat, theilt sie umsonst auch aus.“ Irenäus vergift auch nicht „das hauptsächlichste Geschick der Liebe,“ die er „kostbarer als Gnosis, ruhmreicher als Prophetie, hervorragender über alle übrigen Charismen“ nennt (4, 33, 8.). Clemens v. Alex. rath *τας ο σωζ. κλ.* R. 34: „Erwidt ihr durch keinen Reichthum für Leib und Seele solche Dienstleistungen, welche Gott befehligt, durch die ein sinkendes Schiff erleichtert wird, gelenkt durch die kleinsten Gebete der Heiligen, und eine Krankheit in ihrer Höhe gebändigt wird, verfolgt durch Händerauslegungen, und ein Räuberanfall machtlos wird, durch Gebete der Frommen bewaffnet, und die Gewalt der Dämonen gebrochen wird, entkräftet durch strenge Befehle.“ Dem Montan wirft der Gegner bei Eusebius (*KG.* 5, 16, 7.) vor, daß er angefangen *λαλειν και ζηνοφωρειν* *παρι το κατα παραδοσιν και κατα διαδοχην ανωθεν της εκκλησιας εδος δεσφιν προφητευοντα*, woraus hervorgeht, daß die wahre auf Ueberlieferung beruhende Prophetie noch vorhanden war. Von den Montanistischen Pseudo-

propheten sagt derselbe (S. 8.), daß sie nicht wirklich den heiligen Geist und das prophetische Charisma gehabt hätten. Er führt (R. 17. vergl. was Euseb. selbst 3, 37. sagt) Einige an, die nach den Aposteln prophetische Gaben gehabt, und fügt hinzu: *οὗτοι γὰρ ἵνα το προφητικὸν χάρισμα ἐν πάσῃ τῇ ἐκκλησίᾳ ἕως τῆς τελείας παρουσίας ὁ ἀποστόλος ἀξίω.* Eusebius berichtet (5, 3.), daß, als Montan mit Alkibiades und Theodot in Phrygien ihre Lehre vom Weissagen verbreiteten, dies Vielen darum glaublich erschienen sey, weil bis damals noch sehr viele und andere *παράδοξοι νομοὶ τοῦ θνς χαρισματος* in verschiedenen Gemeinden ausgeübt wurden (vgl. R. 8. Schluß). Tertullian bezeugt, daß noch täglich Dämonen ausgetrieben (ad Scap. 2. u. 4.), daß Heilkräfte noch geübt würden (c. 4. vgl. apologet. c. 23. u. 27.), und führt (de anima c. 9.) ein merkwürdiges Beispiel an von der Fortdauer der Prophetie, Geisterprüfung und Heilungsgabe bei einer christlichen Schwester. Cyprian beruft sich ep. 76. und an Demetrian auf damals vorkommende Teufelaustreibungen. Origenes (gg. Cels. 1, 2.) sagt aus, daß Spuren (*ἵχνη*) von Wunderkräften (*τετρακτίες θνς*) noch übrig seyen bei denen, die nach dem Willen des Wortes leben. Ebenso weiterhin (R. 46.): „Auch noch Spuren jenes heiligen Geistes, der damals in Gestalt einer Taube erschien, sind bei Christen übrig. Sie treiben Dämonen aus und verrichten viele Heilungen (beides auch R. 67. berichtet, ersteres auch 7, 4. 67.) und sehen Einiges nach dem Willen des Wortes in Bezug auf das Zukünftige.“ Nachdem er hinzugefügt, daß Viele, wie wider Willen, durch Gesichte im Wachen oder Schlafen plötzlich aus Hassern zu todesmüthigen Befennern des Christenglaubens geworden seyen, sagt er, daß er Vieles vergleiche, das er als Augenzeuge erlebt, nur darum nicht mittheile, um es nicht dem Gelsichter der Heiden, die es für ertüchtigt halten würden, preiszugeben. Wiederum (zu Prov. 1, 6.): „Wundere dich nicht, wenn jetzt der wahrhaft göttlich Weise nicht gefunden wird; denn verschwunden (*ἐκλείοντες*) sind jetzt die meisten der ausgezeichneten (*ἐξαιρετικῶν*) Charismen, so daß sie entweder gar nicht oder selten gefunden werden.“ Und zu Joh. 8, 48.: „Wir vertrauen dem der da spricht: ich habe kein Dämonion; auch kann es ja nicht Blinder Augen aufthun oder diese Zeichen (*σημια*) thun, die sowohl geschrieben stehen als auch Spuren und Ueberbleibsel (*ἵχνη καὶ λειμματά*) derselben in den Gemeinden im Namen Jesu bis jetzt vorkommen (*γίνεσθαι*).“ In eine solche Zeit läßt uns das achte Buch der apostolischen Konstitutionen blicken, in welchem das Werk des Hippolytus *περὶ χαρισμάτων ἀποστόλων παραδόσεις* enthalten ist (Lampert, hist. patr. VIII. p. 57). Den Heiden gegenüber rühmt zu Anfang des 4. Jahrhunderts Arnobius die Großthaten Christi noch zu einer Zeit adv. Gentes I. 16. (Er selbst war, wie Hieronymus berichtet, durch Träume zum Christenthum getrieben worden.) Chrysostomus nennt (Homil. 29. über 1 Kor.) das ganze Gebiet der Charismen ein sehr dunkles, weil die Sache selbst jetzt fehle. Während früher, sagt er in einer Homilie über die Inschrift der Apg., selbst Unwürdigen Wunder abe verliehen worden sey, werde sie jetzt nicht einmal mehr den Würdigen erteilt, „denn die Kraft des Glaubens bedarf nicht mehr dieser Unterstützung (*συνμαχία*).“ Ausführlicheres gibt Tholud, verm. Schr. 1. aus Chrysostomus S. 35, 36 und Augustin S. 36—38, welcher letztere, obgleich er andererseits ebenso wie jener wunderbare Heilungen berichtet, doch (civ. dei 22, 8.) zugesteht, wenn schon noch immer Wunder in Christi Namen durch seine Sakramente oder durch Gebete und das Gedächtniß der Heiligen geschähen, dieselben doch nicht mehr mit gleicher Herrlichkeit wie ehemals vorkämen. Ueber den Unterschied der Wirkungen Christi und derjenigen seiner Gläubigen spricht sich dann Irenäus von Alexandrien (zu Ruf. 5, 17. Mai nov. patr. bibl. II. p. 175 sq.) dahin aus, daß Christus aus eigener Kraft als Gott und Herr Wunder gewirkt habe, nicht bloß als der öttlichen Gnade theilhaftig, welches letztere bei den Christen, die Wunder verrichten, zureffe, und daß Christus immer heilen konnte, während keinem Christen die Heilungsgabe eständig einwohne. In den *πράξεις Ἰωάννου* (15.) werden die großen alten Gaben, welche an an der Vergangenheit bewunderte, vor den Charismen genannt, deren die Kirche etw theilhaftig geblieben. S. Tischendorf, act. apost. apocr. p. 272.

Schlechthin zwischen natürlichen und übernatürlichen Charismen zu unterscheiden, ist zwar nicht statthaft; alle sind übernatürlich, sofern sie pneumatisch sind, denn der Geist ist's, der über die Natur herrscht; sie sind aber doch natürliche Erscheinungen des Christenthums, da es in der Natur des christlichen Geistes liegt, sich in dieser verschiedenen Weise im Gemeindeleben zu äußern. Ein reines Wunder ist irgend ein Charisma nur für den, der das Gesetz des heiligen Geistes nicht versteht, mag er auch dessen Wirkung an sich erfahren. In etwelchem Grade wunderbar ist uns indessen jetzt noch Alles; je mehr wir aber im Leben und in der Erkenntniß wachsen, desto weniger wunderbar zeigen sich uns auch die Gnadengaben. Daß der heilige Geist nicht mehr so wunderbar wirkt, wie früher, darf demnach nur heißen sollen, daß wir sein Wirken nicht mehr so wunderbar finden — und zwar weil er durch die Jahrhunderte lang anhaltend wirkende Gnade jetzt mehr in seiner Gemeinde zu Hause ist. Was heutzutage gewöhnlich ist, war natürlich zuerst sehr außergewöhnlich. Dazu konnte die Erscheinungsform der Geistesgabe in der alten Kirche nur eine ganz eigenthümliche seyn. Das neue Leben mußte sowohl in einzelnen Menschenherzen als in der großen Völlergeschichte sich erst mit aller Macht Lust schaffen aus der niederdrückenden Umgebung feindlicher Mächte. Still im Judenthum vorbereitet, ereignete sich endlich im Christenthum ein Wellenbruch des heiligen Geistes, der, was ihm entgegenstand, an vielen Orten mit einer Gewalt niederschmetterte, die wunderbar über Alles geht, was wir jetzt erleben. Nach der Sturm- und Drangzeit lief der Strom mehr und mehr in sein ruhiges Bett. Als das Christenthum den Kaiserthron bestieg, und anfang, es sich wohnlich zu machen in der Welt, deren frühere Größe es in Trümmer gesprengt, da legte es seine siegreichen Waffen ab, die urthümlichen Charismen. In jener alten Zeit war unter den Völkern der Teufel los, jetzt ward er gebunden bis auf's Ende. Daß also die Macht Dämonen auszutreiben, sowie sie einst geübt wurde, nicht mehr vorkomme, könnte man nur bedauern, wenn man das Verschwinden jener Dämonen bedauerte; und daß das Jüngere abgenommen, wäre nur dann ein böses Zeichen, wenn unangenehme, abscheuliche Gefühle, klaren Gedanken vorzuziehen wären (1 Kor. 14, 14 f.). Wesentlich aufgehört hat aber in der That kein einziges der alten Charismen. Gibt es nicht noch immer Männer Gottes, die die Kirche zu leiten verstehen, die als Propheten predigen, die groß sind im Lehramt? die auch böse Geister durch die Kraft des Gebetes zu bannen wissen, und Krankenheilungen, wunderbar wie je, verrichten? Kommt nicht selbst ein Jüngere noch heutiges Tages vor? Insbesondere aber ist unserer Zeit das Charisma der *Dialonie*, als innere Mission wie unter andern Namen, verliehen. Und ein Mißverhältniß zwischen Begabung und Beamtung sucht sich auszugleichen. Denn gesund kann das Gemeindeleben nur soweit seyn, als Gaben und Ämter (in ihrem wahren Sinn) sich decken; als, je nachdem ein Jeder zu einer der bestimmten Wirkungsweisen in der Gemeinde begabt ist, er auch von den Führern derselben zu ihr berufen wird.

Suicer, thesaur. eccl. s. v. *Staudenmaier*, Encycl. d. theol. Wissensch. 1854 S. 444 f. *Reander*, Gesch. d. Pflanzung der R. Tholud, vermischte Schriften. 1839. I. S. 28 f. *Trautmann*, d. apostol. R. 1848. *Tholud*, literar. Anzeiger. 1849. S. 60 f. *Englmann*, Von den Charismen. Preisschrift. Regensb. 1848. *Schaff*, Gesch. d. apostol. R. 2. Aufl. 1854. S. 472 f. *J. P. Lange*, post. Dogmat. 1851. S. 1169 f. *G. Pfeiffer*, d. Charisma u. d. geistl. Amt in ihrem Untersch. u. in ihrem Verhältn. z. einander. Deutsche Zeitschr. 1853. Nr. 47. 48.

Ed. Böhmert.

Geistliche Dramen des Mittelalters. Das moderne Theater hat wie das antike seine vornehmsten Wurzeln in dem religiösen Cultus. Die Anfänge des christlichen Schauspiels sind in die Liturgie der hohen Kirchenseite organisch verschlungen und wachsen aus derselben erst allmählig zur Selbstständigkeit hervor. Als vereinzelte Beispiele früherer Zeit stehen der *Agas* des Gregor von Nazianz, einzelne Klosterstücke der karolingischen Periode und die sechs Komödien der gelehrten *Benedictin*-nonne Roswitha zu Gandersheim im Braunschweigischen, welche um 980, um die Ro-

gung zur heidnischen Pektüre zu bekämpfen, den schlüpfrigen Dichtungen des Terenz eine Bearbeitung heiliger Legenden entgegenzusetzen wollte, von der es aber nicht einmal erwiesen ist, ob es damit zu wirklicher Aufführung gekommen. Allerdings liegen auch in den uralten pantomimischen Aufzügen des romanischen Südens Elemente vor, welche die Entstehung des christlichen Drama zumal in Italien, Spanien und Süd-Frankreich unverkennbar gefördert haben. Auch im Norden war aus den heidnischen Zeiten her ein Bedürfniß öffentlicher Spiele und Tänze vorhanden und durch einen Gegensatz christlicher Sitte zu überwinden. Nicht minder haben die alten Streitgedichte des Mittelalters der dialogischen Behandlung biblischer Gegenstände vorgearbeitet. Dagegen weisen Aenthalten sonst die Ursprünge der neueren dramatischen Dichtung und Darstellung auf den mittelalterlichen Gottesdienst zurück. Dieser hatte in seiner mannigfachen Ausbildung und Gliederung selbst nach und nach einen der dramatischen Handlung und Wechselrede sich annähernden Charakter angenommen. Die Antiphonen und Responsorien der Messe und anderer liturgischen Gebräuche, der Wechsel in der Person, im Dienst und in der Gewandung der Geistlichen, die Umzüge in und außer der Kirche, am Palmsonntag mit der Palmenweihe, am Gründonnerstag mit der Fußwaschung, die scenische Nachbildung der Geburtstrippe und der Grabböhle des Heilandes an Weihnachten und in der Charwoche, die Recitation des evangelischen Berichtes vom Ostermorgen, auch einzelne Gebete der alten Kirche zeugen davon, wie der Gottesdienst mit seiner die Geschichten des Heils vergegenwärtigenden Anschaulichkeit für das Volk zum Schauspiel wurde. Bald wurden besondere Chöre beigelegt, biblische Erzählungen in gereimten Dialog verwandelt, der recitativische Gesang der einzelnen Personen (*dicore*) von dem eigentlichen Gesang der Chöre (*cantaro*) unterschieden, auch, wie die Reichenauer Pergamenthandschrift in Karlsruhe aus dem 12. Jahrhundert (Mone, Schauspiele des Mittelalters I, S. 8) durch eine Zeichnung des Engels und der Frauen am Grabe Jesu erkennen läßt, bestimmte Darstellungen versucht. Hieraus entstanden zunächst die Osters- und Weihnachtsspiele. Sie kommen schon im 11. Jahrhundert und früher vor. Ihr eigentlicher Zeitraum ist aber das 12. und 13. Jahrhundert. In Deutschland werden sie *ludi*, in Frankreich *mistères*, in England auch *miracles* (*plays of miracles*), in Spanien *autos* genannt. Der Name *mistères* ward bisher für *mysteria* gedeutet, wird aber neuestens von Wihl. Wadernagel (Gesch. der deutschen Literatur S. 300) von *ministerium*, als Darstellung der *ministratio ecclesiae*, hergeleitet, und leicht läßt sich aus der späteren Geschichte der geistlichen Spiele, aus den Darstellungen am Fronleichnamsfeste, aus der Entstehung der allegorischen Moralitäten u. dgl. erklären, wie das Wort *mistères* in *mystères* überging, weil ein Theil dieser Schauspiele nicht sowohl zur Darstellung heiliger Geschichten als zur Veranschaulichung und Verherrlichung der Geheimnisse des Glaubens dienen sollte. Die Aufführung geschah in der Kirche zur Zeit der hohen Feste, besonders Weihnachten und Ostern (Pfingstspiele finden sich in älterer Zeit nur in England, in Deutschland erst im 15. Jahrh.), durch die Geistlichen, die auch in der Regel die Verfasser waren, vor der Gemeinde, welche mit großer Vorliebe dabei zusammenströmte und keinen Eintritt zu bezahlen, wohl aber ihre Opferspenden zurückzulassen hatte. In früherer Zeit wurde nur gesungen, nicht gesprochen, jenes mit der obenerwähnten Abwechslung es freien und gebundenen Vortrags, wie denn einzelne noch aufbehaltene Osterspiele (s. Mone a. a. O. S. 15) mit Noten zu dem ganzen Text versehen sind. Eine besondere Merkwürdigkeit war, daß die Worte Gott-Vaters zumeist von drei Stimmen (Diakon, Tenor, Bass) als Andeutung der Trinität gesungen wurden. Den Inhalt dieser Darstellungen bot die h. Schrift, später auch die Legende; letztere zunächst in Aus schmückung der evangelischen Berichte, dann in selbstständigen Scenen und Spielen. Die Form bestand in Dialogen, durch eine erzählende Person eingeleitet, unterbrochen, beschlossen, dazu die liturgischen Hymnen und freiere Chöre. Außer der Weihnacht- und Ostersgeschichte kommen auch andere biblische Stoffe, so schon in einer Pariser Handschrift des 10. Jahrhunderts das Mysterium von den Augen und thörichten Jungfrauen, aus dem

12. Jahrhundert von dem, auch durch sein Marienleben bekannten Bernher von Tegera-see der *ludus paschalis de adventu et interitu Antichristi* vor. Zur Heiligenlegende gehört u. A. das Mirakelspiel aus dem Leben der h. Katharina, welches im 12. Jahrh. Geoffroy, ein Franzose und damals noch Laie, durch seine Schüler zu Dunstable in England aufführen ließ. Die Literatur der älteren und späteren geistlichen Spiele findet man bei W. Wadernagel a. a. O. S. 298 ff. Ulrici, Shakespeare's dramatische Kunst, S. 2. Die Theilnahme des Volkes verhielt sich anfänglich leidend. Zuerst begann dasselbe wohl ein Lied in der Volkssprache, wie: Christ ist erstanden, mitzusingen. Auch wurden mit der Zeit taugliche Laien zu der Ausführung beigezogen. Die Marienlage, die zu den frühesten und beliebtesten Bestandtheilen des Osterspiels gehört, wurde bald auch in der Landessprache versucht. Vereimte Paraphrasen des lateinischen Bibeltextes in der Volkssprache kamen auf, und ganze Gesangsstellen wurden zur Verdeutlichung in demselben Idiom wiedergegeben. Wenn verglichen in Frankreich schon im 12., in den übrigen Ländern im 13. Jahrhundert geschah, so trat nach und nach das geistliche Spiel immer entschiedener und zuletzt vollständig in der modernen Sprache hervor. Um dieselbe Zeit ging es aus den Händen der Geistlichen in die der Laien, aus den geschlossenen Wänden der Kirche auf die Kirchhöfe, auf Straßen, öffentliche Plätze oder andere auch bedeckte Räume über. Im 9. Jahrh. soll bereits Abt Angilbert friesische Dramen gedichtet haben, und in einem der frühesten franz. Misterien finden sich zwischen dem lateinischen Text Gruppen in occitanischer Mundart. Zu dieser Veränderung, die für das Drama selbst als solches ein unlängbarer Fortschritt war, trug theils die Stellung der Kirche und Geistlichkeit zu mancherlei Ausartung der älteren Spiele, theils die innere Lebenskraft der Volksentwicklung bei. Gegen Ende des 12. Jahrh. scheint entweder Unziemlichkeit da und dort mituntergelaufen oder die Beschäftigung mit solchen Dingen überhaupt als ungeeignet für den Klerus angesehen worden zu seyn. Schon Innocenz III. erließ im Jahr 1210 ein Verbot gegen Schauspiele in den Kirchen und gegen den Antheil der Geistlichen daran (C. Jur. Can. cl. cap. XII. X. de vita et honestate Clericorum: interdum ludi fiunt in ecclesiis theatrales et non solum ad ludibriorum spectacula introducuntur in his monstra larvarum, verum etiam in aliquibus festivitatibus diaconi, presbyteri ac subdiaconi insaniae suae ludibria exercere praesumunt. Praelibatam ludibriorum consuetudinem vel potius corruptelam curetis a vestris ecclesiis exstirpare). Eine Trierer Synode (1225) verfügt: Non permittant sacerdotes ludos theatrales fieri in ecclesiis et alios ludos inhonestos, item tripudia et choreas. Auch in Spanien untersagt in einem zwischen 1252 und 1257 erschienenen Gesetze (v. Schod, Gesch. d. dram. Lit. u. Kunst in Spanien I, S. 112 f.) Alfons X. den Geistlichen Spottspiele (*juegos de escarnios*) in den Kirchen abzuhalten, weil da viel Häßliches und Unanständiges vorkam; doch, fährt er fort, gebe es Vorstellungen, die den Geistlichen erlaubt seyen, wie z. B. die von der Geburt unsers Herrn Jesus Christus, von seiner Erscheinung und von seinem Sterben und Auferstehen; aber es müsse dies in der Ordnung und mit Gottesfurcht, in den großen Städten, wo Bischöfe und Erzbischöfe sind, und auf Geheiß dieser oder ihrer Stellvertreter, und nicht um Geld zu gewinnen, geschehen. Andererseits wollte sich der Genius der neueren Sprache und Poesie, der sich im Epos und im Liede zu hoher Vollkommenheit bereits erhoben hatte, nun auch im Drama als dem Zusammenfluß der erzählenden und lyrischen Dichtung entfalten. Ueberdem trat um jene Zeit die Spannung zwischen Geistlichkeit und Volk, sowie die Gestaltung des festen Bürgerthums hervor. Auch waren aus dem Kreise des Kunstgesangs der Minnesänger und Troubadours Spielleute, Bänkelsänger und andere *homines vagi* in Menge vorhanden, die sich gerne zum Dienste des wandernden und ständigen Schauspiels hergaben. In verschiedenen Ländern und Städten ist dieser Uebergang des geistlichen Spiels aus der Kirche in's Volk verschiedentlich, rasch oder langsam, erfolgt. Von Italien, Frankreich und England kommen neben den geistlichen frühe auch schon ganz weltliche Vorstellungen, an den Höfen der Großen, von Weltlichen ausgeführt, vor. Auch finden sich

einzelne Dramen, worin lateinische Partien, die ohne Zweifel noch von Geistlichen gespielt wurden, mit Stellen in der Volkssprache abwechseln, welche wahrscheinlich den Laien zuhielen. Noch im 14. und 15. Jahrh. werden Schauspiele genannt, welche bloß von Geistlichen oder ihren Schülern dargestellt wurden; so (im J. 1322) auf dem Marktplatz in Eisenach von den Predigermönchen, zu Berlin von den Franziskanern des grauen Klosters, zu Coventry gleichfalls von den gray Friars. Bei einer Aufführung in der Stiftsschule zu S. Bartholomäi in Frankfurt a. M. stellte ein Geistlicher die Personen des Heilandes vor, während die übrigen Rollen an die Schüler vertheilt waren, und die Kanoniker der Kathedrale von Treviso machten sich (im J. 1260) anheischig, der Gesellschaft der Vatutti jährlich für die Rollen der Maria und des Engels zwei Geistliche zu liefern. Obnehin wurden von jeher bis gegen Ende des 16. Jahrhunderts auch die Frauen nur von Männern dargestellt. Die Leitung der Dramen kam aus den Stiftern und Klöstern nunmehr an die verschiedenen Genossenschaften, zunächst die geistlichen, die sogenannten Bruderschaften, dann die bürgerlichen, die Zünfte und Innungen. Vor diesem Uebergang scheint der gesprochene Dialog herrschend geworden zu seyn, der Gesang liturgischer Schlusstüde und wirklicher Chöre aber noch nicht aufgehört zu haben.

Der äußere Umschwung war auch von Merkmalen innerer Entwicklung des Charakters und der Kunstform begleitet. Mit dem Ausscheiden aus der Kirche und ihrer Zucht verlor sich der ursprüngliche Ernst, der schon in der Kirche einigen Eintrag erlitten hatte, und machte mit der volksthümlichen Sprache auch dem Volkswitz und Humor Platz. Dabei hat das Schauspiel auch als solches an Umfang und Gliederung, theilweise auch an Leben und Bewegung gewonnen. Früher wurden zumeist einzelne kleinere Partien der h. Geschichte oder Legende vorgestellt. Jetzt kamen größere und zusammenhängendere Darstellungen auf, das Leben des Erlösers, seine Vorbereitung durch die Propheten und Johannes, das evangelium infantium, die Passionsgeschichte in allen Umständlichkeiten mit traditionellen Beigaben und unterhaltenden Zwischenspielen, die theils aus Typen des A. T., theils aus dem Volksleben der Gegenwart genommen wurden. Es gab zuletzt ein Schauspiel der Weltgeschichte, von der Weltschöpfung, ja von dem Falle Lucifers an, durch alle Phasen der Offenbarung, zumal des A. T., bis an das jüngste Gericht. Das Ganze ist mit Hymnen, Sequenzen und anderen Gesängen unterbrochen und in Tagewerke abgetheilt, so daß dergleichen Aufführungen acht Tage lang und länger währten. Auch wuchs die Zahl der Mitspielenden bis zu mehreren Hunderten an. Die Scene war so einfach wie möglich, auf einem leicht gezimmerten Gerüste, oder auf Brettern, über Fässer gelegt. Die Spielenden saßen oder standen im Kreise umher, und wer an die Reihe mit seiner Rolle kam, trat vor. Ein Anrufer (*expositor ludi*) begann in der Regel mit einleitendem Proleg das Spiel und schloß dasselbe wieder. Nicht selten befand sich das Theater auf einem Karren, und konnte von einem Orte zum andern geführt werden. So kam es z. B. in Chester am Nachmittag zur Aufführung desselben Stückes in einer andern Gegend der Stadt, als woselbst es am Vormittag gespielt worden war. Bald wurden auf dem scenischen Gerüst zwei Stockwerke über einander gesetzt, und das untere zur Vorbereitung, Ankleidung u. dergl., das obere zur Darstellung bestimmt. Später entstanden sogar drei Bühnen und noch mehrere über einander. Die Dreizahl diente dazu, Himmel Erde und Unterwelt zu veranschaulichen; oben Gott Vater mit Christus, den Aposteln und andern Heiligen; in der Mitte die Menschen, die noch auf Erden wandeln, hier der eigentliche Schauplatz des Spiels; unten die Hölle, in Gestalt eines Kuchens, woraus der Satan und die übrigen Teufel herankommen. Vorhänge, die man hin und wieder zog, bewirkten die ersten scenischen Unterscheidungen. Das Kostüm war dasjenige der Zeit, mit Ausnahme Gottes und der übrigen Himmelsbewohner, die eine mehr ideale Kleidung, Christus in der Regel in Gestalt eines Bischofs, trugen.

Von den hohen Festen dehnte sich das geistliche Schauspiel auch auf andre kirchliche Feiertage aus. Epiphania gehörte zum Weihnachtsfest, an dessen zweitem Tage das Gedächtniß des ersten Märtyrers, von vielen dasjenige der unschuldigen Kindelein vorge-

führt wurde. Die Apostel- und besonders die Marienstage, auch die Feste einzelner Heiligen wurden gleichfalls bedacht. Die hier aufgeführten Spiele hießen in Spanien Comedias de Santos und unterschieden sich in England und Frankreich später als Mirakelspiele von den ursprünglichen Misterien. Im 14. Jahrh. kamen aber dann die Heiligennamensspiele auf, zur Verherrlichung des Geheimnisses der Transsubstantiation und der Anbetung der Hostie, in Spanien Autos sacramentales genannt im Unterschiede von den Autos de nacimiento, welche dem Weihnachtsfeste angehörten und aus den ältesten Hirtengesprächen dieses Festes (eclogas) hervorgegangen waren.

Obgleich der frühere, mehr epische Vortrag des expositor ludii, als welcher bisweilen ein Prophet oder Kirchenvater gebraucht wurde, allmählig dem durchgehenden Dialog gewichen war, so reichten sich doch Dialoge und Scenen nur äußerlich der Zeitsfelge nach aneinander, und an eine wirkliche Handlung, an dramatische Verknüpfung, innere Motivierung ist nicht zu denken. Iene unfassenden, große Reichen geschichtlicher Begebenheiten aufführenden Darstellungen bieten ein wirkliches Gegenstück der damaligen Historienmalerei dar, welche auf einer und derselben Tafel den Verlauf, z. B. der Geschichte der Maria von ihrer Geburt bis zu ihrer Himmelfahrt, die Passion Jesu mit eingeschlossen, — so das Bild Himmels und in der Münchner Pinakothek — wie eine Prozeßion von Thaten und Ereignissen zusammentrachten läßt. Die bewegtere Sprache, der fröhlichere aber innigere Ton tritt zuerst in den eingestreuten heiteren Volksscenen und in den klassischen Partien, wie der sogenannten Marienklage, hervor. Auch nähert sich die ziemlich ausführliche Behandlung der Magdalena in ihrem frühern Leichtsinne und folgender Buße dem freien Ausdruck der weltlichen Lyrik jener Zeit. In diesen Bestandtheilen des älteren Drama liegt die Vorbereitung seiner späteren Erhebung und Ausbildung.

In dogmatischer Hinsicht tragen diese geistlichen Dramen den Stempel des kirchlichen Glaubens, des katholischen Bekenntnisses, der ascetischen Moral ihrer Zeit. Sie wirken in dieser Richtung als lebendige Biblia pauperum auf das Volk, und die Kirche verband mit ihrem Besuch Ablässe, so in England bis zu 1000 Tagen. Unter Einem, was in Folge solcher öffentlichen Darstellungen geschah, wird von dem Landgrafen Friedrich von Meissen erzählt, daß er, als, wie oben gesagt ist, die Predigermönche zu Eisenach auf dem Marktplatz die Geschichte der klugen und der thörichten Jungfrauen aufführten, von dem hoffnungslosen Schicksal der thörichten so erschüttert worden, daß er, vom Schlage betroffen, bald darauf starb. Zum Heranziehen des Volkes dienten aber besonders auch die komischen Scenen, die in früher Zeit vorkommen. Dazu gehörten sehr bald die Figuren des Kaufmanns, bei welchem die Frauen des Evangeliums die Specereien auf dem Weg zum Grabe Jesu kauften; des Herodianischen Boten, der über die winzige Majestät seines Gebieters sich lustig macht, des Gärtners im Garten Gethsemane, des Wirthes in Emmaus u. A. m. Mit dem Heraustrreten der Schauspieler die Weltlichkeit vermehrten und steigerten sich noch diese burlesken und ironischen Partien und, so ernsthaft in der Regel die heiligen Personen selbst auftreten, so bleiben doch Einzelne nicht davon unberührt, z. B. Noah und sein Weib, die sich sträuben in die Arche zu treten, um sich von ihren Gevatterinnen nicht trennen zu müssen; der heil. Joseph, den wie bei den mittelalterlichen Malern ein spöttischer Zug der Hahnreiheit begleitet, ja Gott Vater selbst, wenn er in einem altfranzösischen Miracle während der Kreuzigung und Grablegung seines Sohnes geschlafen hat und nach dem Zuruf des Engels: *Votre fils bien-aimé est mort, Et Vous dormez comme un yvrogne*, erwacht fragt: *Il est mort?* und die Antwort: *Homme de bien!* mit dem Ausrufe erwidert: *Diable emporte, qui en savaits rien.* Die Spässe der französischen Spiele sind überhaupt im Durchschnitt häufiger und ausgelassener als die der anderen. Auch rührt von ihnen die Figur des Teufels her, der, in lächerlichem Aufzuge, überall als der betrogene dumme Teufel erscheint und von dem Paster, als dem Possenreißer, sich prügeln und verhöhnen lassen muß.

Schon in den ältesten geistlichen Spielen kommen einzelne allegorische Personen vor;

so in Bernher's *ludus paschalis* die Kirche, die Synagoge, die Barmherzigkeit und Gerechtigkeit. In dieser Richtung schlug aber später das Drama eine eigenthümliche Bahn ausschließlicher Allegorie ein. Der strenge historische Typus ging in eine freiere Darstellung religiöser und moralischer Ideen über. Es entstand eine neue Gattung von Schauspielen, welche neben den *mistères* und *miracles* sich ihr eigenes Gebiet absteckte und in einer vorzugsweise allegorischen Personification, mit einer mehr lehrhaften als erbanlichen Tendenz antrat, die sogenannten *Moralitäten*. Die Ausbreitung dieser allegorischen Dramen erfolgte vornehmlich in Frankreich und England, während sie in Deutschland keinen Einfluß gewann, in Spanien sich besonders in den *autos sacramentales* vollzog. Charakteristisch ist ferner, daß während die erste stehende Bühne für die französischen *Mysterien* zu Paris in dem Pilgerhospital zu S. Trinité von einer geistlichen Bruderschaft frommer Handwerker aus Vincennes, der sogenannten *Confrérie de la Passion* (1402) gegründet wurde, die Einführung ausschließlicher Poesen und Botenspiele (*Sotties*) bereits unter Karl VI. durch eine Gesellschaft adeliger Jünglinge begonnen hatte, die unter dem Namen *Enfants sans souci* den Grund des französischen Lustspiels legten, und später die Erfindung der *Moralitäten* von den *Bazocheisten*, der Gilde der Procuratoren und Advokaten, aufging, welche sich ihr altes Vorrecht, öffentliche Festlichkeiten zu ordnen, nicht wollten nehmen lassen und so den Anfang des eigentlichen Schauspiels machten. Die *Moralitäten* gestatteten eine freiere Behandlung des Gegenstandes. Die Allegorie gab zwar dem Einzelnen wie dem Ganzen einen abstrakten Typus, stellte die Figuren in die Luft, und konnte daher auch dem tieferen Bedürfniß, den Boden der Wirklichkeit wieder zu betreten und sich durch das concrete Leben zu füllen, nicht auf die Dauer widerstehen, wie denn bald auch wieder historische Gestalten und Händel aus dem Volkstheater darin zum Vorschein kommen. Aber eben in dem freieren Raume konnte sich das dramatische Prinzip naturgemäßer entfalten, konnte sich die Darstellung zu einem Knoten schürzen und daraus entwickeln, bekam poetische Gestaltung, psychologische Motivirung, dramatische Abrundung, scenische Anordnung, Eintheilung und Schluß. Daher kommen auch erst bei diesen *Moralitäten* Akte, und sogar die Eintheilung zu fünf Akten vor. In dieser freieren Bewegung ist indessen das kirchliche Bewußtseyn, die orthodoxe Lehre noch vorwiegend, und zeigt, wie tief in alle Lebensanschauungen das pelagianische Element des Romanismus eingedrungen war. Eines der beliebtesten Spiele war in England das *moral play of every man, wherein* „Jedermann“ als Repräsentant des menschlichen Geschlechts, wegen seiner Ausartung vor den göttlichen Richtersstuhl geladen, von „Gesellschaft,“ „Verwandtschaft“ und „Reichthum,“ an die er sich in seinen Nöthen zuerst gewendet hat, verlassen, durch „Guthat,“ welche ihm zwar über die ihr bewiesene Vernachlässigung Vorwürfe macht, doch in der ihr verschwisterten „Erkenntniß“ und dem Heiligen Bekenntniß geführt, mittelst der „Buße“ zum Sakrament bereitet, auch „Stärke,“ „Schönheit,“ „Ueberlegung“ und „Bestimmung“ von sich weichen sieht, so daß am Ende nur „Guthat“ bei ihm ausbält und ihn im Tode tröstet.

Nach der heiteren Seite des Lebens hin entstanden, neben den obenerwähnten *Sotties*, in Frankreich die *Entremets*, in England die *Interludes*, in Deutschland die *Fastnachtspiele*. Die Heimath dieser Spiele ist in Deutschland die Stadt Nürnberg, und ihr amhaftester Dichter Hans Sachs, der in die Fußstapfen des Hans Folz und Hans Losenplatt getreten war. Alle Thorheiten des Menschen, einzelner Stände, Geschlechter, Lebensalter und Berufsarten, kommen hier zur Sprache und unter die Geißel. Auch die politischen Gegensätze, der Kampf mit dem Adel, der Widerwille gegen die Höfe oder umgekehrt im Interesse eines Hofes gegen seine Feinde treten hervor. Besonders aber die Kirche und der Klerus, das Klosterleben, kirchliche Sitte und Unsitte Gegenstand anmuthiger und unthwilliger Angriffe. Wie schon in gewissen kirchlichen Zeiten, bei den *Esels-* und *Narrenfesten*, bei den *Fastnachtsummereien* u. dgl. die Verspottung der Ernsten und Heiligen, oder doch die lustige Rüge des Mißbrauchs, der mit dem Geist-

lichen von den Geistlichen getrieben zu werden pflegte, zur langherigen Anschauung geworden war; so concentrirte sich dergleichen Scherz und Schimpf vornehmlich in den öffentlichen Schauspielen. Dabei machte sich mit der Zeit ein zweifaches Gericht, ein aus dem katholischen Bewußtseyn selbst entsprungenes und ein demselben widerstrebendes, geltend. Ersteres zeigt sich theilweise schon in den Mysterien, worin der Teufel auch die Priester anschnulzt (Mone II, S. 23 f., 96 f.), und auf merkwürdigste Weise in dem ernstgehaltenen Spiel von Frau Jutten, welches schon im J. 1480 von Theodorich Schernbach verfaßt worden seyn soll und jüngst wieder von Gottsched (Nöthiger Vorrath) im Druck veröffentlicht ist. Es enthält die Geschichte der Päbstin Johanna, deren Glücksgang und Fall als ein Werk teuflischer Versuchung durchgeführt und die als bußfertige Sünderin zuletzt noch durch die Fürbitten der h. Jungfrau aus dem Pstuhl errettet wird. Dagegen finden sich frühe in Südrautreich unvorholene Angriffe auf die römische Kirche, zur Ehre der von ihr verfolgten Parteien. Schon in der ersten Hälfte des 13. Jahrhunderts verfaßte Anselm Faidit von Avignon für den Marquis Boniface von Montferrat zur öffentlichen Aufführung in dessen Landhause die Heresia dels Poyres (Ketzerei der Väter), worin der Gegner die Albigenser als die eigentlichen Ketzer dargestellt sind. Im Anfang des 14., vielleicht schon gegen Ende des 13. Jahrhunderts soll Luca de Grimoald heißende Komödien gegen Bonifaz VIII. geschrieben haben und durch obrigkeitliches Einschreiten zu ihrer Verbrennung genöthigt worden seyn. Im Jahr 1313, als die Söhne Philipps des Schönen den Ritterschlag erhielten, wurde bei dem damit verbundenen Hesseste neben ernsthaften geistlichen Schauspielen auch eines vom Reineke Truchse aufgeführt, wie er u. a. als Priester, Epistel und Evangelium lesend, dann als Bischof, als Erzbischof und zuletzt als Pabst Hühner und Rüklein fressend erschien. Unter den Sotties der sorglosen Kinder in Paris ist eine von Pierre Oringore: le jeu du prince des sots et mères sotte joué aux halles de Paris le mardi gras 1511, worin die Narrenmutter als Kirche gekleidet im pontificalen Mantel mit der Tiara, als Unterkleid den Narrenrock, austritt und zu ihrer Schande entlarvt wird. Der portugiesische Dichter Gil Vicente aus dem Anfange des 16. Jahrhunderts führt in seinem Auto da Foyra (Jahrmaktspiel) zu Ehren der h. Jungfrau einen Seraph vor, der den Päbsten und Seelenhirten die Gottesfurcht pfundweise feilbietet, und Merkur citirt die Roma als Repräsentantin der Kirche, welche den Frieden der Seelen um Geld verlanft, der Teufel aber protestirt dagegen. In einem andern Spiel desselben Dichters (auto da alma vom J. 1508) ist die Kirche in ernsthafter Absicht, aber gewiß mit nur komischer Wirkung als Gastwirthin vorgestellt, welche von dem Altar als ihrem reichgedekten Tische aus die nach Ermüdung schwachenden Erdenpilger durch vier heilige Doktoren labt. Eine weit entschiedenere polemische Tendenz befeelt eine große Anzahl englischer, französischer und deutscher Dramen aus der Periode des Beginns und der Ausbreitung der Reformation. In den J. 1515 u. 1517 führte Pamphilius Gengenbach in Basel Fastnachtspiele wider das Pabstthum auf, und die berühmtesten, auch einflußreichsten solcher Art waren die Spiele des Niklaus Manuel Deutsch in Bern, der zwei derselben im Jahr 1522 in der Kreuzgasse seiner Vaterstadt öffentlich durch junge Leute vorstellen ließ und dadurch, wie Valerius Anshelm in seiner Berner Chronik sagt, ein groß Volk bewegte, christliche Freiheit und päpstliche Knechtschaft zu bedenken und zu unterscheiden. In dem ersten dieser Fastnachtspiele schildert er in einer Reihe von Selbstgesprächen aller Klassen und Stände den traurigen Zustand des Volks und der Kirche, die üppigen Sitten, den hoffärtigen Sinn, das gleichgültige Wesen der Geistlichkeit von den untersten bis zu den höchsten hierarchischen Stufen, die Verhärtung gegen das geistliche und leibliche Elend u. dgl., und das Hervorbrechen des evangelischen Lichts vornehmlich in der Rolle des frommen bernischen Leutpriesters Berchtold Haller. Das andere Spiel knüpft an den Aufzug von der einen Seite Christi mit den Aposteln im Gefolge von Bettlern, Krüppeln und Lahmen, von der andern Seite des Pabsts und seiner Cardinäle und Courtisänen hoch zu Ross an, und läßt zwei Bauern über Alles, was Trauriges da sey

und was Besseres noththue, unter sich verhandeln. Dabei kommt der Ablass des Franziskaners Samson besonders schlimm weg. Die dritte Sprache ist voll gesunden Wises. Noch launiger ist Mannuels Dialog über die Krankheit der Messe und deren Testament. Nechlnides bedeutet das stumme Spiel, das vor Karl V. während des Augsburger Reichstags gespielt worden seyn soll, und das neuerdings an verschiedenen Orten abgedruckt ist. In demselben trägt Neuchlin Holz herbei zu einem Scheiterhaufen, Erasmus hernach sucht vergebens die krummen Hölzer gerade zu machen, Luther bringt glühende Kohlen, so daß Alles in hellen Flammen auslodert, der Kaiser selbst umsonst mit dem Schwerte dreinschlägt und der Pabst in blindem Eifer, anstatt das Feuer mit Wasser zu löschen, es durch Oel vergrößert. Eine andre Komödie ließ Anton Schorus aus Haagstraten in Brabant durch seine Schüler in Heidelberg aufführen, worin die Religion als hülfesuchendes Weib umherzieht und an den Palästen der Könige und Großen verschlossene Thüren und schändliche Abweisungen, bei den Armen und Oeringen im Vell aber Aufnahme und Pflege findet. Heywood, der Erfinder der englischen Interludes, behandelt in seinem Mery-Play between the Pardoner and the Frere, the Curate and veybour Pratto den doppelten Streit zwischen einem Bettelmönch und einem Ablasskrämer, welchen von dem Geistlichen die Designung seiner Kirche, jenem um seine Predigt zu halten, diesen, um seine Reliquien aufzustellen, bewilligt ist, und zwischen diesen beiden und dem Geistlichen, der die einander prügelnden auseinander bringen will und dazu den Nachbar Pratte zur Hülfe ruft; aber das Ende ist, daß der Pfarrer und sein Nachbar den beiden andren unterliegen; ein Handel, durch welchen jeder Unfug und Betrug, der damals mit der Religion getrieben wurde, in den gegenseitigen Vorwürfen der Vetheiligten zur Sprache kommt. Noch bestimmtere Angriffe auch auf die bestehende Lehre enthält the new costum, ein unter Heinrich VIII. erschienenenes Moralitätenspiet, worin die perverse Doctrinne ihre Irrthümer abschwören und dem Light of the Gospel sich unterwerfen muß. Eduard VI. von England soll selbst ein dramatisches Spiel gegen die römische Kirche, the whore of Babylon, geschrieben haben. Die Unhaltbarkeit der Messe, Transsubstantiation und Fronleichnamfeier wird in dem um dieselbe Zeit entstandenen John Bon and Mast Person durch einen Paner im Gespräche mit einem Geistlichen nachgewiesen. Die latholische Werkheiligkeit wird in dem Interlude des John Bale, Dokters der Theologie: Gods Promesses angegriffen und dagegen die protestantische Lehre von der Erbsünde und Gnade verfochten. Als Maria Stuart in Schottland anlangte, führte man geistliche Spiele auf, um darin der Königin das Gericht Gottes über den Götzendienst an der Kette Korah und anderen Beispielen zu zeigen. Andernseits versäumten aber auch die Katholiken nicht, den protestantischen Spielen eine Polemik entgegenzusetzen. So wurde unter Heinrich VIII. zu Greenwich in Gegenwart des Hofes eine Vorstellung in lateinischer Sprache gegeben, worin Luther und Catharina von Bora mit Schanden auftreten und die Reformation als ein Werk der Lüge, des Unglaubens und der Aufwiegelung geschildert wird. Interessant ist es, hiermit ein Auto des Calderon zu vergleichen, la cisma de Inglaterra, worin mit dem Untergange des Cardinals Wolsey und der Anna Bolena die Verherrlichung der Königin Maria von England verbunden wird.

Vor und mit der Reformation hatten sich in Deutschland die Volls- und Schulkomödien geschieden. Ein ähnlicher Unterschied war in Italien zwischen der comedia erudita und der comedia dell'arte. Die neuere Schulkomödie ging aus der Wiederbelebung des Studiums der klassischen Literatur hervor und bestand zunächst in lateinischen Nachbildungen des Plautus und Terenz. Von bedeutendem Einfluß war hier des Johann Neuchlin Henno, der im Jahr 1497 in Heidelberg von den Studenten aufgeführt wurde. Auch von Melanchthon erzählt Camerarius, daß er zu Ehren des Neuchlin scriptum quoddam ludicrum inстар comoedias durch seine Schüler habe darstellen lassen. Später nahmen auch diese Schulkomödien gern eine polemische Tendenz an, theils gegen die Jesuiten, theils gegen die Calvinisten und Wiedertäufer, so des Hieronymus Pamphilius, in dem das Pabstthum gegen Christus unterliegt, des Rivander Luthorus redivivus, ein

Angriff auf das calvinische Abendmahl, des Nikodemus Frischlin Phasma, gegen die anabaptistischen und andere Sekten gerichtet. Uebrigens ging auch die Schulkomödie wieder in's Volksspiel, wie der Gebrauch der todtten Sprache in den der lebendigen, über. Selbstständig hatte sich das geistliche Volkstheater vornehmlich durch Hans Sachs ausgebildet, dem wir eine große Zahl biblischer und ähnlicher Komödien verdanken, die auch ohne erheblicheren poetischen Werth den Hauch der gesunden Frömmigkeit und Christenkenntniß des damaligen protestantischen Bürgerthums verbreiteten. Ebenso wirkten durch das ganze evangelische Deutschland hin die beliebten biblischen Schauspiele. Man besaß eine unübersehbare Menge von geistlichen Schauspielen des 16. bis in's 17. Jahrhundert, von den Erzvätern, dem leuschen Joseph, der gottesfürchtigen Susanna, dem frommen Tobias, von der Judith, vom armen Lazarus und reichen Manne, vom verlorenen Sohn, von dem Könige der seinem Sohn Hochzeit machte, von der Hochzeit zu Kana u. a. m., wie davon besonders Alt in Kirche und Theater S. 465 ff. ausführliche Mittheilungen macht: Dichtungen von evangelischen Pastoren und Schulmeistern, die an Festtagen zur öffentlichen Aufführung in Schul- oder Rathsälen und an ähnlichen Orten kamen. Ihnen gegenüber suchten die Jesuiten in ihren Erziehungsanstalten in die Schranken zu treten und boten weltliche Stoffe in der Auswahl, sinnlichen Reiz in den Darstellungsmitteln auf, um namentlich durch die Wunder der theatralischen Kunst in Verwandlungen, Glorien, Erbbeben u. dgl., die einfachen Spiele der Protestanten in Schatten zu stellen, durch weltlichen Prunk, Gesang und Tanz nach Art der um jene Zeit entstandenen Opern und Ballette auch dem Sinn der Großen zu schmeicheln. (Der rieht, Schauspielf. I. 137, 221 ff.)

Die geistlichen Dramen des Mittelalters sind gegen das Ende des 16. Jahrh. in England zum historischen Schauspiel, dessen vollkommenste Erscheinung in Shafespeare hervortrat, noch früher in Frankreich zum modernen Lust- und Gesellschaftsspiel, später in Italien zur Oper und Pantomime, übergegangen, und nur in Spanien haben sie sich erhalten, ja durch die großen Dichter dieses Volkes, besonders Lope de Vega und Calderon de la Barca, zu einer ebenso bewundernswürthen Vollendung als unglaublichem Reichthum ausgebildet. Der standhafte Prinz, die Andacht unterm Kreuz und andere comedias divinas des Calderon entfallen eine Kraft, Innigkeit und Gluth des christlichen Glaubens, wie sie nur unter einem in diesen Ideen und Anschauungen erzogenen und genährten Volke zur Darstellung kommen kann, freilich in der Fassung des scholastischen Katholicismus, mit der Färbung seiner sinnlichen Mystik, und bei dem bunten Aberglauben, der noch immer daran hängt, unter dem engbergigen Zelotismus, der nach außen sich dadurch geltend macht. Auch dies Alles zerfiel aber allmählig von Karl V. an mit der übrigen Herrlichkeit des 16. spanischen Nationaltheaters.

In Deutschland hat sich die geistliche Komödie — es ist nicht sicher, ob überall unter Vermittlung der Klöster, und besonders der Jesuitenschulen — zu dem katholischen Volk in Tirol, Schwaben, Bayern geküchtet. Bis in den Anfang des gegenwärtigen Jahrhunderts haben sich solche öffentliche Darstellungen, wohl zumeist unter Leitung und Aufsicht von Geistlichen, wie Sebastian Sailer in Oberschwaben, wiederholt und durch neuere Dichtungen im Volkston, wie Sailer's selbst, aufgefrischt; Darstellungen der Geschichte der Schöpfung, des Sündenfalls (mit der bekannten Frage Gottes an den sich verstedenden Adam: Adam, wo bist? Ich weiß schon wie oder wann? und dessen Antwort: Ja, wenn ihr's wißt, was fraget ihr dann?) des Engelsturzes, der Könige von Morgenland, — besonders aber der Passion und Auferstehung Christi. Unter dem Einfluß der rationalistischen Denkweise und bei dem allgemeinen Zerfall guter und schlechter Einrichtungen in Folge der Säkularisationen hörten auch jene geistlichen Spiele auf oder wurden, wie die oberbayerischen, von der Regierung verboten. Das einzige solche Drama, das jetzt noch in Deutschland existirt, ist die bekannte Oberammergauer Passion, welche im J. 1634 gestiftet, nach ihrer polizeilichen Unterdrückung unter König Max von dessen Nachfolger Ludwig wiederhergestellt, je im zehnten Jahre sich unter großem Herbeiströmen der Zuhörerschaft wiederholt und bei aller Verkümmern durch moderne

Zuhaten und Umänderungen dennoch den ursprünglichen Typus der mittelalterlichen Spiele in öffentlicher Scenerie und Aufführung bewahrt, wie Ed. Devrient in einer besondern Schrift (1851) aus eigener Anschauung beschrieben hat. Namentlich hebt er hervor, wie die evangelischen Scenen theils von typischen Zwischenspielen verwandten Inhalts aus dem A. T. unterbrochen und verknüpft, theils durch einen Chor belebt und erläutert werden. Von ähnlichen Aufführungen ist in neuerer Zeit auch aus dem Canton Wallis die Rede gewesen. (Allg. Zeitung 1851.)

Die würdigste Bewahrung und zugleich ideellste Umwandlung ist den alten geistlichen Dramen, die, wie oben erwähnt, ursprünglich aus recitirendem Gesang bestanden, im protestantischen Oratorium der neueren Zeit zu Theil geworden. Oratorium ist eine dramatisirte geistliche Musik, aber nicht für sichtbare Darstellung, nur für den hörbaren Vortrag bestimmt. Die ältesten sogenannten Oratorien gingen von dem heiligen Philippus von Neri, dem Stifter der Congregation der Priester des Oratoriums in Rom, um die Mitte des 16. Jahrh. aus, der die Absicht damit verbunden hatte, die Theilnahme des Volkes von den weltlichen Schauspielen auf geistliche Gegenstände hinzulenken. Diese umfangreichen Musikwerke bildeten sich im 17. u. 18. Jahrh. weiter aus und gingen im letzteren vorzugsweise in die Hände protestantischer, zumal deutscher Meister über, unter welchen J. S. Bach, Händel, Mendelssohn Bartholdy obenanstehen. Vor Allem die große Passionsmusik von Bach ist eine dem tieferen Sinn und leiseren Gefühl des erwang. Christenthums entsprechende Reproduktion des mittelalterlichen geistl. Drama, mit welchem an Schwung und Kraft, Wärme und Fülle heiliger Empfindung kaum einzelne der christlichen Schauspiele des Calderon mögen verglichen werden können. Grüneisen.

Geistliche Sache, s. Gerichtsbarkeit.

Geistliche Verwandtschaft, s. Verwandtschaft.

Geistliche; geistliches Amt; geistlicher Stand. — In der Sprache des N. T. bestimmt sich der Begriff des Geistlichen (als neutrum), des Pneumatischen durch einen zweifachen Gegensatz: erstens durch den des Fleischlichen (Röm. 8, 5—9. vgl. Gal. 3, 1.), also rein ethisch; das Geistliche ist in Gesinnung, Werk und Weisheit dasjenige, was aus dem Geiste Gottes geboren wird, durch welchen im Menschen der zuvor vom fleisch überwältigte Geist entbunden und durch die Einigung mit dem Geiste Gottes erst sein Recht und seine Macht eingesetzt wird, erst wahrhaft zu sich selbst kommt. zweitens aber steht das Geistliche in einem physischen Gegensatz theils zum Leiblichen welches übrigens 1 Kor. 9, 11. selbst auch mit σαρκικά bezeichnet wird, aber ohne gend eine ethische Beziehung zuzulassen); theils zum Natürlichen, Physischen, welches letzteres zwar als das Menschliche (1 Kor. 2, 13.) gegenüber dem Göttlichen, und als als der ersten Schöpfung Angehörige (1 Kor. 15, 45—47.) gegenüber der künftigen Erneuerung durch den zweiten Adam, Christus, bloß eine untergeordnete Entwicklungsstufe, also etwas relativ Berechtigtes und Gottgeordnetes, aber doch immer zugleich, wie 1 Kor. 2, 14. vgl. mit 1 Mos. 6, 3., mit der Sünde Zusammenhängendes erscheint, so nämlich, daß die göttlich geordnete Differenz von Physischem und Pneumatischem zum natürl. Gegensatz sich verkehrt und dadurch das Physische selbst wieder zum Fleischlichen abgesunken ist. (Ein ähnliches Verhältniß findet 1 Kor. 3, 1. statt, wo von den *υνίτοις* n Voraus angenommen wird, sie seien *σαρκικοί*, aber das Letztere, obwohl milder *σαρκικοί*, doch jedenfalls zugleich einen sittlichen Vorwurf involvirt.) — Von diesem lischen Gebrauche des Wortes weicht nun (da wir hier von dem alexandrinischen und stischen Sinne des Pneumatischen, wie von der fortdauernden Beibehaltung des Na- is für allegorische Deutung im Gegensatz zur buchstäblichen, — vgl. Apokal. 11, 8. vollständig abzuweichen haben) der kirchliche Sprachgebrauch wesentlich ab, in welchem lich, als Prädikat für Ämter, Personen, Handlungen, Kunstprodukte, stets den jensatz des Weltlichen bildet und insoferne quantitativ selbst über den Begriff des hlichen hinausgeht, da auch die religiösen Lebensäußerungen außerhalb des kirchlichen, r. gemeinsamen Lebens, geistlich genannt werden. Weltlich aber ist der Kirche von

Anfang Alles gewesen, was nicht aus dem Schooße der Heils-Offenbarung hervorgegangen war, also nicht das Heidenthum an sich nur, sondern auch der Staat, die Kunst, die Wissenschaft. Allein diese Spannung mußte schlechterdings aufhören, sobald das Heidenthum als eine Macht gar nicht mehr existirte; waren einmal die Weltreiche christlich, so sollten sie eben damit aufgehört haben, weltlich zu seyn; aber darum nun Alles, was christlich war, was christliche Namen und Formen angenommen hatte, auch geistlich zu nennen, war nicht möglich, da, wenn auch z. B. die Staatsgesetze sich nach den ethischen Grundsätzen des Christenthums modificirten, sie es doch fortwährend mit Interessen zu thun hatten, die dem irdischen Daseyn, d. h. der Welt, angehörten. Und so schied sich nun wieder innerhalb des Christenthums Geistliches und Weltliches; und zwar so, daß die Kirche zwar den Staat mit alle dem, was an ihm hing, nicht aus sich hinaussetzte, sondern, um ihn christlich zu machen, ihn in christlicher Zucht und Ordnung zu halten, ihn sich gänzlich zu unterwerfen suchte — die Idee des Papstthums, wie es in Gregor VII. culminirte. Damit aber ist der Begriff des Geistlichen (als *noutum*) bereits kein rein ethischer mehr; dasselbe hat sich statt allen Genossen der Kirche als Christen zu inhärieren, zurückgezogen auf einen Theil derselben, der sich vorzugsweise als die Kirche betrachtete; statt ein Prädikat Aller zu seyn, verbiethete sich der Begriff des Geistlichen zu einer besondern Klasse, einer Kaste, die sich zwar in Weltliches gerne mischte, aber stets mit der Präntention, daß das lediglich geschehe, um die Zwecke des Himmelreichs zu realisiren. Je mehr aber diese sich so nennende Geistlichkeit, indem sie das Weltliche zu beherrschen bestrebt war, vielmehr selbst weltlich wurde und so die widerlichste Hypothese zu Tage kam: um so mehr mußte immer wieder das Bewußtseyn in der Gemeinde sich regen, daß die Kirche etwas Anderes und etwas mehr sey als die Geistlichkeit, und daß geistlich zu seyn nicht ein Amt oder Stand, sondern ein Recht und eine Aufgabe aller Christen sey; das allgemeine Priestertum ward in der Reformation dem römischen Pfaffenenthum und durch den Spener'schen Pietismus demjenigen entgegengesetzt, was sich als Nachbild hievon in der lutherischen Kirche entwickelte; ja es blieben auch die Versuche nicht aus (Wiedertäufer, Quäker, Darbisten oder Plymouther Brüder, s. d. Art.), die Christengemeinde so herzustellen, daß sie ein besonderes geistliches Amt und einen spezifisch geistlichen Stand weder bedürfte noch dulde. Diesen Extremen gegenüber hat die evangelische Kirche, ohne den Grundsatz des allgemeinen Priestertums aufzugeben, dennoch die Nothwendigkeit eines geistlichen Amtes und Standes (des *munus* und des *ordo*) anerkannt *) und beide in ihrem Fortbestande, ihren Rechten und Ehren sicher gestellt, und es ist nun näher die Frage, wie Amt und Stand in evangelischem Geiste aufzufassen seyen?

1) Jeder Beruf hat den Zweck, daß ein Gebiet menschlicher Thätigkeiten, welche zum Wohle des Ganzen nöthig sind, weil sie irgend einem realen Bedürfniß entsprechen, von einer Anzahl Menschen mit ungetheilter Kraft, mit einer das ganze Leben umfassenden Übung und Erfahrung vollzogen werden. Diejenigen Thätigkeiten nun, welche dem geistlichen Amte seinen Zweck und Inhalt geben, sind, wie unsere Symbole sagen (Conf. Aug. P. I. 5. P. II. 7.) das Lehren des Evangeliums und die Verwaltung der Sakramente, oder wie wir umfassender sagen dürfen, die Vollziehung des Gottesdienstes und die Besorgung aller derjenigen Arbeit, welche zur Selbsterhaltung, zur steten Rei-

*) Der Name „Geistliche“, „geistliches Amt“ ist übrigens von Luther nur selten und mit Beschränkung gebraucht worden, die zeigen, daß ihm derselbe zuwider war (s. z. B. die Schrift an den Adel deutscher Nation: „Bischöfe, und, wie sie sagen, Geistliche“ u. s. w.). Ebenso fremd ist der Name den Kirchenordnungen der Reformationszeit, die lieber: der Pfarrherr, Kirchendiener, selbst der Priester sagen. Auch die vorreformatorische Zeit läßt viel mehr die Namen *sacerdotes*, *clericus*, hören; die spirituellen sind bekanntlich eine Minderpartei. Dagegen hat die griechische Kirche in der orthod. conf. den Namen *πρεσβυτερος* reichlich. Der allgemeinere Gebrauch des Wortes „Geistliche“ für die Person der Kirchendiener scheint erst spätern Ursprungs zu seyn.

nigung, zur Ausbreitung der Kirche erforderlich sind. Diese Thätigkeiten sind ihr absolut notwendig; sie gehen, selbst wenn sich nicht spezielle Anweisungen und verbindende Vorgänge im N. T. fänden, aus ihrem Wesen, aus ihrem Lebenstrieb hervor; sie existirt als Kirche nur so lange, als diese Thätigkeiten dauern, wie der Leib auch nur so lange lebt, als seine Organe in Activität sind. Allein jene Thätigkeiten vollbringen sich nicht von selbst, wie der Herzschlag und das Arbeiten der Lungen im Leibe von selbst erfolgt; es ist ein freies, sittliches Thun, das, um einheitlich und erfolgreich wirken zu können, ein Maß von Kraft und persönlicher Begabung wie von sittlicher Energie erheischt, das in der Kirche zwar immer sich vorfinden wird, weil der Herr »wohl bei uns auf dem Plan ist mit Seinem Geist und Gaben«; aber nicht jedem Genossen der Kirche sind eben diejenigen Gaben gegeben, welche zu jenem allgemeinen, öffentlichen Handeln als Organ der Kirche notwendig sind (vgl. Jak. 3, 1. Röm. 12, 3.); und ob wir nun auf diese Verschiedenheit der Charismen uns berufen, oder (mit Schleiermacher, *Christl. II. 1. §. 133.* Schweizer, *Entwurf der prakt. Theol. S. 24*) auf den Dualismus übermäßig selbstthätiger, zur Mittheilung geeigneter und überwiegend empfänglicher Naturen unter den Kirchengenossen, oder, wie Luther so oft gethan (s. verschiedene Stellen bei Höfling, *Grundr. der Kirchenverf. S. 44*), einfach auf die Ordnung, die überall nur möglich ist, wo ein großer Körper durch bestimmte Organe handelt: — immer ist das Wesentliche dieses, daß eine innere Nothwendigkeit, die ebensowohl auf allgemein menschlichen, sittlichen Gründen ruht, als sie aus dem eigenthümlichen Wesen der christlichen Gemeinschaft in der Kirche entspringt, dazu dränge, daß die Kirche, die *congregatio sanctorum* in protestantischem Sinne, das geistliche Amt aus sich heraussetze und zur Versorgung des Amtes einen geistlichen Stand schaffe, damit in ihr in unge störter, gesegneter Ordnung *evangelium recte doceatur et recte administrentur sacramenta**). Allein es bietet sich noch eine andere Betrachtungsweise dar, die im Resultat hienit vollkommen zusammentrifft. Es ist speziell das gottesdienstliche Leben der Kirche, das vermöge des symbolischen Charakters, den aller Cultus an sich tragen muß, auch darauf hinführt, daß die Kirche als Gesamtgemeinde dasjenige, was als wesentliche Bestimmung des geistlichen Lebens allen ihren Gliedern gemeinsam ist, was dieses geistliche Leben zu allen Zeiten und an jedem Orte charakterisirt, in concreter Gestaltung aus sich heraussetzt, es sich objectivirt, um in diesem symbolischen Leibe, dem aber die Realität offen, was die Kirche selbst als göttliches Leben und Erbgut vom Herrn empfangen, vollkommen inwohnt, sich selbst anzuschauen. So ist für den Christen ein Tag wie der andere, an jedem gehört er dem Herrn und nicht der Welt; gleichwohl feiert die Kirche ihren Sonntag, der ist die concentrirte Darstellung dessen, was alle Zeit für den Christen heiligt, in der symbolischen, anschaulichen Form eines heiligen Tages. So weiß er Christ überall sich in des Herrn Nähe, betet überall zu ihm und bedarf nicht eines Tempels, um ihn zu finden; gleichwohl baut er ihm eine Kirche und legt in den Baustein, weit über die prosaische Zweckmäßigkeit als Versammlungshaus hinausreichend, die reiche Symbolik. Wie nun hiernach die Kirche ihr zu aller Zeit und an allem Orte als lebendes gottesdienstliches Leben gerade darin zur schönsten Darstellung bringt und zu ihrer Selbsterbauung darin es anschaut, daß sie es symbolisch in Zeit und Raum hinführt, in der heiligen Zeit, im Sonntag, die Heiligung aller Zeit, — im heiligen

*) Jene Nothwendigkeit liegt auch darin klar zu Tage, daß selbst solche Ersten, die alles geistliche Amt als etwas von dem Herrn nicht nur nicht Eingesehtes, sondern sogar nicht Ursprüngliches anerkennen, die, wie die Darbisten (s. die Schrift von Herzog, *les frères de Plymouth et leur Darby*, Lausanne 1845), von dieser Opposition so zu sagen leben, dennoch nicht umhin können, eine Art Amt aus sich herauszubilden; und je mehr die Sprecher sich darauf zu gute thun, unmittelbar und eben jetzt vom Geiste des Herrn erfüllt und begabt zu seyn, um so ansehnlicher üben sie oft einen hierarchischen Druck auf die Religion aus. Beispiele dieser Art hat der Verfasser dieses Artikels in seiner nächsten Nähe wahrzunehmen Gelegenheit gehabt.

Räume, im Kirchenbau, die Heiligung aller Orte ausdrückt: so legt sie, weil das gottesdienstliche Leben nicht ein räumliches und zeitliches nur, sondern ein sich unter allem Wechsel der Individuen stets erhaltendes persönliches Leben ist, dasselbe auch und vornehmlich in Personen nieder, die als gottesdienstliche Personen unter den übrigen Genossen der Kirche ganz so stehen, wie der Sonntag unter den Werktagen, wie das Gotteshaus unter den Wohnungen der Menschen; nicht um von den übrigen als eine gemeinte Kaste sich abzusondern, sondern um, was Alle ideell in sich tragen, in sich zu sammeln und in dieser Concentrirtheit Allen zur Anschauung zu bringen *). Darum sind es nicht nur die priesterlichen Rechte, die der Gemeinde vom Herrn anvertraut und die Pflichten, die ihr übertragen sind, im engeren, kirchlichen Sinne, welche der Geistliche Amtshalber zu vollziehen hat; sondern auch die sittlichen Forderungen, die Alle angehen, werden an ihn, als Repräsentanten alles geistlichen Lebens in der Gemeinde, in höherer Potenz gemacht; die innere Abkehr von der Welt, die Freiheit vom Dienste des vergänglichen Wesens; den Ernst wie den Frieden christlichen Lebens, was Alles die Gemeinde als ihr eigenes Merkmal im Gegensatz zur gottentfremdeten Welt anerkennt, will sie im Geistlichen personificirt anschauen, und zwar nicht bloß in einzelnen Handlungen, so daß er zwar das Amt hätte, aber neben demselben in Ruhestunden seyn und treiben könnte, was er wollte, sondern eben in der Person und darum im Stande des Geistlichen, in seiner ein geschlossenes Ganze bildenden socialen Stellung, soll und muß jener repräsentative Charakter sich ausdragen. Wie nahe die Gefahr liegt, daß nun eben das übrige Volk, statt den innern Lebenszusammenhang zwischen sich und dem Geistlichen zu erkennen und zu erhalten, vielmehr alle geistlichen Rechte und Pflichten verabsäumt und sie ihm überläßt, daß also die Gemeinde, indem sie ein geistliches Amt und einen geistlichen Stand aus sich heraussetzt, nun dafür ihrerseits recht weltlich wird: das liegt in der Geschichte der römischen Kirche klar zu Tage; aber es hätte dies nie in solch grundsätzlicher Weise geschehen können, wenn desto mehr der Klerus jenen Lebenszusammenhang festgehalten, die allgemeine Nothwendigkeit und Verbindlichkeit dessen, was ihm übertragen war, in seiner religiösen und sittlichen Bedeutung für Alle auch Allen stets lebendig vorgehalten hätte, statt durch Beanpruchung einer göttlich geordneten Aussonderung von allen übrigen diese erst recht weltlich, zum mindesten geistig unfrei zu machen.

2) Dies führt uns bereits darauf, daß obige Auffassung des geistlichen Amtes und Standes, obwohl weit entfernt von der geistlosen Art, wie etwa Spalbing von der Anzbarkeit des Prebigitantes schrieb, und wie jetzt noch mancher Bureaukrat daselbe im besten Fall für einigermaßen nützlich ansieht, — dennoch einer alten und jetzt auf's Neue sich geltend machenden Ansicht gegenüber als viel zu menschlich, viel zu niedrig erscheint. Das geistliche Amt soll eine unmittelbare, directe Stiftung Christi seyn, ja selbst daß ein eigener Stand vorhanden ist, dem dies Amt anvertraut ist, soll der bestimmte Wille des Herrn seyn, so daß Jeder, der auf ordnungsmäßige Weise in diesem Amte steht, in all seinem amtlichen Thun sich als *divino jure* handelnd, als Mandatar des Herrn zu betrachten habe. Daß es der Wille des Herrn ist, daran zweifelt außer den der Kirche feindlichen Selten Niemand; denn wer den Zweck will, will auch die Mittel; ebenso wenig ist darüber ein Zweifel oder Streit, daß jeder Prebiger, wenn er das Evangelium verkündet, wenn er tröstet oder straft, darin weder in eigenem noch in der Kirchen Namen handelt, sondern daß es Gottes Wort, Gottes Gnade, Gottes Gericht ist.

*) Mehr als lebendiges Symbol von der innern Einheit und Zusammengehörigkeit der Gemeindeglieder, also von einem spezielem Moment ihres geistlichen Lebens sagt Calvin den Geistlichen auf, wenn er Inst. IV. c. 3. das *ministerium* den *praecipuum normam* nennt, quo *addeum* in uno corpore cohaerant. Rebuslich, aber rhetorischer, definiert Wöhrler (d. Einheit in der Kirche S. 206) den Bischof als „die anschaulich gewordene Vereinigung der Gläubigen an einem bestimmten Orte; als die personifizierte, zum Bewußtseyn gekommene Liebe der Gläubigen unter einander und das Mittel, sie festzuhalten.“

dem er zum Organe dient. Aber es ist ein Unterschied, ob all dies aus irgend einem ausdrücklichen Gebot, aus einer gesetzlichen Verordnung des Herrn abgeleitet wird, oder aus dem Geistestriebe, den er, ohne irgend ein Gesetz aufzustellen, seiner Gemeinde eingeblasen hat, und dem er, wie so vieles Andere, auch diese Dinge, die den Gottesdienst und die Verfassung der Kirche betreffen, überlassen hat. Den Einen genügt diese lehtere Ableitung und die darauf ruhende Amtslegitimation vollkommen, die Andern aber glauben dieselbe nur dann zu besitzen, wenn sie auf eine ceremonial-gesetzliche Verordnung des Herrn sich berufen können; und während jene, wie sie einer solchen nicht bedürfen, sie auch schlechterdings nirgends im N. T. finden können, ja das Fehlen aller derartigen gesetzlichen Bestimmungen aus dem Munde des Herrn als ganz zum Charakter des N. T. im Unterschiede vom Gesetze gehörig erkennen, so glauben die Andern das, was sie nicht entbehren können, auch faktisch im N. T. zu finden. Der Ruhm der Konsequenz gebührt auch in diesem Punkte unstreitig der katholischen Lehre. Ihr liegt die Anschauung der Kirche als eines Instituts zu Grunde (m. vgl. 3. B. den Abschnitt über die Kirche bei Möhler), und wo dieser Gesichtspunkt voransteht, da sind wir, ob es auch unter protestantischen Formen geschähe, doch auf gut katholischen Wegen; protestantisch ist die Kirche nicht ein Institut, sondern die Gemeinschaft der Gläubigen, und nur in ihr und für sie gibt es Veranstaltungen, die ihr theilweise als heiliges Vermächtniß vom Herrn zu Theil wurden, theilweise aber aus ihrem eigenen Lebens- und Gestaltungstriebe hervorgehen. Wer ein Institut stiftet, muß nicht nur bestimmte Funktionen anordnen, sondern auch die Zahl, die Qualität, die Rangordnung der das Institut besorgenden Personen sammt dem Orte, wo sie zusammenwirken sollen und den Rechten, die ihnen in Bezug auf Lohn, Ehre u. s. w. zukommen, bestimmen. Somit bedarf die katholische Kirche gemäß ihrer Anschauung von sich selbst einer statutarischen Ordnung, die vom Stifter der Kirche als ein wesentlicher Bestandtheil der nova lex (wie der Cat. rom. so gern die ganze neutestamentliche Offenbarung nennt) ausgeht. Dies Bedürfniß erwächst aber noch spezieller aus Folgendem. Die neutestamentliche Grundlehre vom alleinigen Opfer Christi (Hebr. 9, 28; 10, 10. 12.) umgeht die katholische Kirche damit, daß sie ihr Mesopfer zwar als dem Inhalte nach identisch mit jenem Opfer Christi, als Reproduktion desselben ansieht, somit nicht ein neues Opfer an die Stelle desselben zu setzen behauptet, in Wahrheit aber auf dieses ihr tägliches Opfer in Bezug auf dessen Nothwendigkeit, Kraft und Wirkung einen so absoluten Werth legt, daß die Sache schließlich ganz so steht, als hätte Christus nur zu dem Zweck einmal sich selbst zum Opfer bringen müssen, damit sie, seine Kirche, sein Institut, ein allwirksames Opfer besäße, um es Gott darzubringen (daher das Fronleichnamsfest ein viel imposanteres ist, als Charfreitag und Ostern). Wo aber ein Opfer ist, da muß ein Priester seyn; und zwar hier ein um so mehr geweihter, als die irdischen Elemente zum Opfer erst eine Verwandlung erleiden müssen, die ein vollkommenes, schaudererregendes Wunder, ein *mysterium terribile* ist. Die Kraft und Vollmacht, dieses Wunder zu vollbringen, den Leib Christi zu machen (consecrere ist der technische Ausdruck), kann nicht in demjenigen schon mitbeschlossen seyn, was allen Christen gemein ist; das Wundersame dieses Amtes fordert eine ganz spezielle Begabung, und zwar eine weder sittliche noch intellektuelle, sondern theurgische Begabung, und diese muß nun der Herr seinen Aposteln so ertheilt haben, daß sie von ihnen durch einen besondern Akt wieder Andern mitgetheilt werden konnte, und so sich forterbt. Alle die nun, welche diese Weihe empfangen haben, bilden einen vor allen übrigen bevorzugten Stand, die Kirche im engeren Sinn, von deren Heilsovermittlung als Priestern das Volk schlechthin abhängig ist. Das Amt hat sich so sehr in den Stand umgesezt, daß, wer einmal die Weihe empfangen hat, auch wenn ihm kein Amt gegeben ist, dennoch jene Stellung und Bevorzugung unverlierbar an sich trägt — er erfreut sich eines *character indelebilis*. — Jene Einschlebung eines Priesterstandes zwischen Gott und Menschen, die auf die ganze alttestamentlich-theokratische Selbstanschauung der katholischen Kirche zurückweist, — jene Heilsovermittlung durch

den Priesterstand schließt ferner in sich, daß die Schlüsselgewalt, die zunächst nur dem Herrn zukommen kann, in zweiter Linie Niemanden zusteht, als wenn der Herr ausdrücklich solche Vollmacht gegeben; das ist Petrus nach Matth. 16, 19., dem als dem Apostelsürsten Matth. 18, 18. Joh. 20, 23. die übrigen Apostel beigesellt werden, aber auch nur sie, so daß wieder nur von ihnen die Gabe und Vollmacht auf Andere übergehen kann, vgl. 1 Tim. 4, 14. 2 Tim. 1, 6. Diese Vollmacht geht zwar an sich nicht weiter, als eben nur aufs Binden und Lösen im geistlichen Sinne; allein da diejenigen, für welche es keine Absolution mehr gibt, Leute sind, deren Existenz für die Kirche, also für das einzige und allgemeine Heilsinstitut, gefährlich werden kann, so steht es bei ihr, solche, da sie selbst kein Blut vergießt, der weltlichen Macht zu übergeben, damit diese mit ihnen thue, was zur Ehre Gottes und seiner heiligen Kirche erspriesslich ist. Wie nach diesem Grundsatz die Kirche ihre geistliche Gewalt von der weltlichen getrennt, aber diese zu ihrem Vüttel gemacht hat, zeigt die Geschichte alter und neuer Zeit. — Ein gleiches Verhältniß findet statt in Bezug auf Glauben und Lehre. Daß dem geschriebenen Gotteswort ein lebendiges Bewußtseyn der ewangelischen Wahrheit zur Seite gehen müsse, daß jenes eine Auslegung aus diesem heraus erheischt, d. h. daß der heil. Geist in uns das Heilswort in der Schrift erst verstehen lehren müsse, das hat die katholische Kirche keine Mühe zu beweisen; aber dieses Verständniß, dieses Charisma der Auslegung ist abermals gebunden an geistliches Amt und geistlichen Stand; es muß ja hiefür, bei der Unsicherheit und den Täuschungen, die im Bewußtseyn der Tausende vorgehen können, eine feste, gesetzliche Auctorität geben, und wer kann diese anders haben, als die Männer, denen der Herr das Weiden seiner Heerde anbefohlen? — Da aber die Heilsanstalt, um ihrer Idee zu entsprechen, einheitlich gegliedert seyn muß, so können, wie schon der Herr selbst dem Petrus den Primat zuerkannt hat, auch die Nachfolger der Apostel in Amt und Stand trotz dem gemeinsamen character indelebilis nicht Alle einander coordinirt und von einander unabhängig, sie müssen einheitlich verbunden und organisirt seyn — müssen eine Hierarchie bilden, die in einem sichtbaren Haupte ihre Spitze hat — im Papstthum. Je einheitlicher geschlossen der Stand ist, um so strenger hebt er sich auch äußerlich von allen weltlichen Ständen ab; eine Scheidung, die durch den Eölibat (s. d. Art.) bis zur äußersten Consequenz verfolgt ist. Daneben will die katholische Kirche großmüthig ihren Vätern nicht auch den letzten Schimmer eines geistlichen Charakters absprechen; sie redet z. B. Catech. rom. P. II. Cap. VII. qu. 22. von einem sacerdotium duplex, alterum interiorius, alterum exteriorius; das innerliche Priesterthum komme allen Gläubigen zu; die Weihe, die sie empfangen, sey die Taufe, der heil. Geist sey ihnen geschenkt, und ihr Opfer sey ein geistliches, das sie in Glauben und Liebe darbringen; daher denn auch Gemüthsheologen wie Firscher (*Moral* I. S. 390 f. II. S. 355 f. III. S. 250 f.) die Idee des allgemeinen Priesterthums mit Liebe entwickelt haben. — Was nun die katholische Kirche für ihren Priester in Anspruch nimmt, das datirt sie nach ihrer Weise zurück auf die allererste Gründung der Kirche durch den Herrn und die Apostel selbst. Alles, was der Herr den Aposteln sagt, wird auf den Priesterstand in *specie* gedeutet; mitunter (z. B. Cat. rom. I. c. qu. 26.) werden auch alttestamentliche Stellen dafür in Anspruch genommen; was die Apostelgeschichte und die Episteln von den sich allmählich bildenden Aemtern enthalten, wird mit den spätern, bereits festgewordenen Verhältnissen identificirt, und wo trotz alledem die Exegese nicht zum Beweise ausreicht, steht die Tradition willkürlich zu Diensten.

Aber so festzusammenhängend auf jener Seite das ganze Gewebe der Vorstellungen ist, so schwer erscheint es, wenn auf evangelischem Boden, d. h. im Kreise eines extremen Kirchenthums, ähnliche Vorstellungen gehbt, ja zu Fundamentalartikeln erhoben werden, während sowohl die letzte Consequenz — d. h. der baare Katholicismus, als andererseits der Nachweis der Conformität mit Schrift und Symbol noch angemßig fehlt. Es ist der neuesten Zeit vorbehalten gewesen und in Folge der durch die Union-

frage hervorgerufenen Steigerung des spezifischen Lutherthums geschehen, daß für das lutherische Pfarramt und den lutherischen geistlichen Stand wieder Ansprüche auf spezielle göttliche Einsetzung erhoben werden, die wir allerdings nicht berechtigt sind, aus hierarchischen Gefühlen abzuleiten, wie ja auch der römische Priesterbegriff manchen feurigen Verteidiger gefunden hat, dessen Motive höher und edler waren; Ansprüche, die wir uns vielmehr vorerst und im Allgemeinen nur aus einem allzu ungestümen Drange zu erklären wissen, jeden leisen Anklang an reformirte Ideen, also namentlich an das selbstständigere Hervortreten des Laien-Elements in der Kirche zu vertilgen. Eine Reihe von Schriften (Kirche und Amt, Aphorismen von W. Löbe; das Dogma von der sichtbaren und unsichtbaren Kirche von Münchmeyer; das Amt des Neuen Testaments nach der Lehre der Schrift und der lutherischen Bekenntnisse von denselben; ausführlicher Nachweis aus Schrift und Symbol, daß das evangelisch-lutherische Pfarramt das apostolische Hirten- und Lehramt und darum göttliche Stiftung sey von Bucherer; Acht Bücher von der Kirche von Kliefoth; wozu noch Sartorius, alt- und neutestamentlicher Cultus, S. 192 ff. zu rechnen ist, nebst verschiedenen Aufsätzen in Rudelbachs und Guericke's Zeitschrift für luth. Theol. und Kirche. — 1849 von Karrer und Grande, 1851 die Berichte über eine zu Leipzig gehaltene lutherische Conferenz, 1852 Aufsätze von Flörke und Münchmeyer) — vertritt jene katholisirende Richtung, wogegen mit steigender Klarheit Bösling (in der Schrift: Grundsätze evangelisch-lutherischer Kirchenverfassung, 3. Aufl. Erlangen 1853, und in mehreren Artikeln der Erlanger Zeitschrift für Prot. und Kirche v. J. 1852), ebenso Jnl. Müller (in Schneiders Zeitschrift für christl. Wiss. 1852, Nr. 6 f.) und Harleß (Kirche und Amt nach lutherischer Lehre) die ächt evangelische Anschauung erhärtet haben. Eine Recapitulation des Streites ist nicht dieses Orts; wir fassen die Punkte, um die es sich zur Orientirung handelt, in Folgendem zusammen. 1) Von der katholisirenden Auffassung des Begriffs der Kirche, als wäre sie in erster Linie eine Anstalt, statt eine Gemeinschaft, war oben schon die Rede. Dieses Anstaltliche besteht (nach Kliefoth u. A.) in den Snadenmitteln; sie sind der reelle Bau der Kirche, und erst durch sie sammelt und erhält sich als zweites Moment die Gemeinschaft. „Was auf den Grund 1 Kor. 3, 11. 12. gebaut wird“ (sagt Flörke, in Rudelb. Zeitschr. 1852, S. 13), „das sind nicht Seelen, sondern Dinge, Lehren, Ordnungen, mit einem Worte, das Material des Gemeinwesens.“ In jener Stelle ist allerdings dies Material etwas Anderes, als Menschenseelen, aber ebensovienig ist es Gottes Wort und das Sakrament, sondern die menschliche Fortarbeit am Gottedreiche überhaupt; aber was ist jenes Material nach 1 Petr. 2, 5. Eph. 2, 20 f. anders, als eben Menschenseelen? und wo ist irgend *ἐκκλησία* im N. T. im Sinne einer Anstalt, wie das Gesetz des A. T., wie die Theokratie, wenn auch in ganz neutestamentlicher Form gemeint? Jener Grundbegriff ist ein *πρῶτον πνεῦμα*. „Kirche ist ein christlich heilig Volk“, das ist Luthers Definition. (Vgl. die angef. Schrift von Harleß S. 2.) 2) Damit verwandt ist eine Ueberspannung des Realismus im Sakramentsbegriff, der, wenn er ausschließlich betont wird, wenn ganz nur das Objektive im Auge behalten wird, bei einer Denkwiese, die in möglichst weiter Entfernung von allem Reformirten die Wahrheit sucht, leicht so weit kommt, daß zur Transsubstantiation nur noch ein kleiner Schritt wäre. Wird vollends derselbe Ultra-Realismus auf Beichte und Absolution angewendet, dann freilich muß derjenige, der Taufe und Abendmahl spendet, der Brod und Wein segnet, der mit richterlicher Vollmacht Sünden behält und Sünden ergründet, ein Mann seyn, hoch über allem Volke stehend, und muß eine Amtsgewalt haben, die in aller Form von dem Herrn selbst ihm ausgestellt ist. Daß man recht treu am lutherischen Bekenntniß festhalten und doch gerade im Geiste dieses Bekenntnisses jene Ueberspannung als unevangelisch bekämpfen kann und muß, zeigt eben die erwähnte Converse. Eine ältere Streitigkeit, die gegen Spener und einige seiner Freunde ausbrach. Walch, Einleitung in die Relig. Streitigk. in der luth. R. II. S. 459. Bal. Löcher, Timoth. Verin. p. I. c. 4.), hatte einen ganz nahe verwandten Gegenstand, näm-

lich die sogenannte Amtsgnade; die lutherischen Orthodoxen sprachen dieselbe auch dem gottlosen Betrüger in dem Maße zu, daß dieser nicht bloß ein Werkzeug, sondern auch eine Werkstätte des heil. Geistes sey, und stützten sich „auf die göttliche Verheißung und Einsetzung, da Gott *personam cum re, causam ministerialem cum instrumento* als Eins nehmen und also, wo nur sein Wort noch rein gelebt und bekannt werde, gewiß auch ein ministerium erhalten wolle, wäre es auch unter ganz unwürdigen Leuten.“ Das ist so ziemlich dieselbe Art der Beweisführung, wie die neuerlich angewandte; während der unbefangene Wahrheitsfenn Spenern Recht geben mußte, der es wohl zugab, daß sich Gott solcher Menschen auch als seiner Werkzeuge bedienen könne, aber daß sie, um Werkstätten des heil. Geistes zu seyn, auch seine Wohnstätten seyn müßten. — 3) In exegetischer Hinsicht kommt in Betracht, a) daß der Herr den Aposteln Matth. 28, 19. 20. den Auftrag gegeben hat, das Evangelium allen Völkern zu verkündigen. Aber a) schon diese Einsetzung hat gar nicht die Form einer Amts-Instruktion, sondern sie geschieht in der freien, geistigen Weise, wie etwa ein scheidender Meister diejenigen, die ihn hörten, die seine Gedanken in sich aufgenommen haben und ihm mit persönlicher Treue zugehan sind, beauftragen kann, sein Werk fortzuführen. Daß die Apostel das als ein Amt erkannten, das lag nicht unmittelbar in des Herrn Worten, sondern in der Sache, in dieser ein ganzes Menschenleben und des Menschenherzens höchste Kraft und Hingebung erheischenden Größe des Werkes selber, sowie in der Höhe des Meisters, der als König seines Reiches sie in seine Dienste nahm (Apostelgesch. 1, 17. spricht nicht hiegegen, da Petrus von seinem jetzigen Berufsseyn aus redet). Und wenn sie sich mit den Trägern der alttestamentlichen Offenbarung vergleichen, so mußte ihre Sendung ihnen, 2 Kor. 3, 5 ff. als etwas viel Herrlicheres denn alles Theokratische des A. T. erscheinen. Wie wenig wir aber da, wo im N. T. vom Amte die Rede ist, gleich mit unsern kirchenamtlichen Begriffen dreinfahren dürfen, leuchtet aus 2 Kor. 3, 7. ein, wo auch dem Moses eine *διακονία* zugeschrieben wird, aber die ganze Beschreibung (als *διακονία τοῦ θανάτου ἐν σκηνῇ*) eben nicht auf die Form einer Amtsthätigkeit, sondern auf das Gesetz selber, auf den Inhalt und seine göttliche Rundgebung paßt. — Aber auch jene Matthäusestelle als Amtsinstruktion vorausgesetzt, wie soll es gelingen, die directe Abkündigung des kirchlichen Pfarramts daraus abzuleiten? Was dort befohlen wird, ist rein die Missionsthätigkeit; was geschehen soll, wenn aus Unterrichteten und Getauften eine Gemeinde geworden, wie diese organisiert, welcher Cultus eingerichtet werden soll, davon ist lediglich nichts gesagt. Ebenfowenig ist ein Wink gegeben, daß, wenn die Apostel von ihrem Posten dereinst abtreten, schon durch Uebertragung ihres Amtes an Andere für den Dienst gesorgt seyn müsse; und daß in den Schlussworten (ich bin bei euch alle Tage *ἕως τῆς συνῆλτος τοῦ αἰῶνος*) sich bereits verrathe, daß der Herr in der Person der Eglise alle künftigen Pfarrer, aber auch nur diese und sonst Niemand anrede, ist eine Ergeßse, zu der sich ohne Vorurtheil Niemand entschließen kann. Und Matth. 9, 38. sagt Jesus nicht: die Erndte ist groß, wenige sind der Arbeiter, darum sollt ihr euer Amt dereinst durch Ordination vervielfältigen und einen geistlichen Arbeiterstand einsetzen; sondern er sagt: bittet den Herrn der Erndte, daß Er Arbeiter sende. Ebenso behält er Matth. 16, 18. es sich selbst vor, in Zukunft (*ὡςδομῆσω*) auf den Felsen seine Gemeinde zu bauen, ohne daß er irgend eine Anweisung in Betreff dieses Baues der Gemeinde, irgend einen Plan oder Bauplan beifügte; den folgenden Vers hiefür zu nehmen, wäre doch etwas zu abenteuerlich. — Wir halten es gerade für eine Frucht der göttlichen Weisheit unsers Herrn, daß er alles Derartige dem Geiste überlassen hat, den er seiner Gemeinde einhauchte, und der, was nöthig war, aus lebendigem Triebe hervorgehen ließ; darum soll man aber auch die schlichten Worte des Herrn nicht pressen, um mühsam herauszubringen, was doch nur Menschengehirnen sind. — β) Mehr Ausbente scheint für den Amtsbegriff in den Stellen vorzuliegen, in welchen den Jüngern die Schlüsselgewalt übermacht wird. Aber abgesehen davon, daß auch dort gerade das fehlt, was man will, nämlich die Anweisung, diese Schlüsselge-

walt als eine nur immer Einzelnen zustehende Amtsbefugniß wieder in bestimmter amtlicher Form auf Andere zu vererben, muß doch immer, wenn wir nicht schnurstracks in's katholische Beichtwesen hineingerathen sollen, die Realität der Absolution von der wirklichen Bußfertigkeit des Sünders abhängig gedacht werden; diese zu erkennen, und somit in Wahrheit, auf gültige Weise zu absolviren, ist nur möglich durch den heil. Geist; diesen, und nicht irgend eine Amtswürde hat daher ganz unmittelbar der Herr mit jenem Auftrag den Jüngern verheißen, und daß darum das wahre Binden und Lösen von jedem Christen, wosern die Gabe des heil. Geistes ihm inwohnt, ausgeübt werden könne, das ist evangelische, speziell sogar lutherische Lehre, siehe z. B. Luther's Predigt an Quasimodogeniti in der Kirchenpostill und die von Harleß a. a. O. S. 15 citirten ausführlicheren Erklärungen Luther's (denn wenn »in der Noth« jeder Trost von einem Christenmenschen als Absolution gültig ist, so wäre diese Ausnahme von der Regel gar nicht möglich, wenn nicht der Schwerpunkt eben wo anders läge, als in der Amtsbefugniß). Das Amt ist da, damit es in der Gemeinde niemals an einem lebendigen Mittelpunkt, an einem dazu befähigten Manne fehle, dem Jeder mit Vertrauen in Gewissensnoth nahen darf, der sich verpflichtet hat, jedem solchen Anliegen Gehör zu geben: aber gebunden kann an ihn Keiner deswegen seyn, weil er solches Amt hat. Es bleibt vollkommen wahr, daß man das allgemeine Priestertum nicht mit dem geistlichen Amte identificiren darf; es sind Alle Priester, aber nicht Alle sind Pfarrer, die Gemeinde ist kein Volk von Pastoren. Aber das Pastorat, als eine an Einzelne übertragene Amtsbefugniß und Amtsverpflichtung, geht doch nur aus jener der Gemeinde eingepflanzten geistlichen Lebenswurzel hervor; es gehört, ohne in allen Individuen gleich real zu seyn, zu ihrer Idee, und diesen ihren idealen Inhalt macht sie, ohne darum die freie Macht des Geistes darauf beschränken zu wollen und zu können, im Amte zu einer sichtbaren, praktischen Realität. — 7) Was sofort die Einsetzung des heil. Abendmahls betrifft, so ist da auch jede Spur verschwunden, die auf irgend eine Amtsbefugniß deutete. Nicht das Administriren, sondern selbst zu essen und zu trinken hat der Herr befohlen; wer nach ihm in der Mitte der Jünger, d. h. der Gemeinde, danken und das Brod brechen soll, das anzurorden kommt ihm in jener Stunde nicht in den Sinn; und ebensowenig sagt 1 Kor. 10. und 11. Paulus auch nur ein Wort darüber, wer von Amtswegen die Abendmahlsfeier leiten soll, sie wird durchweg als gemeinsame Feier behandelt; will man aber 41, 34. (*τὰ δὲ λοιπά, ὡς αὐτοὶ ἐλάβον, διακονοῦμαι*) so deuten, daß er gerade das Pfarramtliche erst persönlich zu ordnen sich vorbehalten habe, so wäre dies selbst erst zu beweisen, ehe man Beweise darauf stützt; es gab noch allerlei Anderes in Korinth zu ordnen. Die Stellen in der Apostelgeschichte aber — 3, 46; 20, 7. — wo vom Brechen des Brodes in den Häusern die Rede ist, lassen zwar wohl denken, daß bei solchen Versammlungen die Apostel (um modern zu sprechen) das Präsidium führten; allein ebenso denkbar ist, daß wenigstens beim Brodbrechen in jedem Hause, wo sich die Versammlung einfand, der Hausvater die Stelle des Herrn vertrat; jedenfalls legt die Apostelgeschichte darauf, wer es gebrochen, wer es ausgeheilt, gar kein Gewicht. — 8) Die Stelle endlich Eph. 4, 11. widerstrebt der Benützung für jene Ansichten schon darum, weil wir doch fragen müssen: wo und wann hat denn der Herr Propheten, Evangelisten, Hirten und Lehrer eingesetzt? Will man die Amtswürde auf buchstäbliche Verordnungen gründen, so muß man diese nachweisen, das ist aber im vorliegenden Falle unmöglich. Offenbar ist das *ἔδωκε* lediglich auf die Charismen zu beziehen, die der Herr der Gemeinde gibt, und die nun bloß noch eine bestimmte äußere Form, einen freien Spielraum suchen, um sich zu bethätigen; diese Form, diese Freiheit ihnen zu schaffen und sie gegenseitig zu ordnen, das ist Sache der Gemeinde; so falsch ist es daher, wenn man sagt: das Amt bestimmt der Herr, die Gemeinde stellt ihm nur die Personen dazu, daß vielmehr gerade umgekehrt die Personen mit ihrer Begabung von dem Herrn erweckt, geschaffen werden, die menschliche Form aber für ihre Wirksamkeit im Ganzen, d. h. eben das Amt, gibt ihnen die Gemeinde. Den *clerus naturalis* schafft der Herr; aus ihm den

clerus positivus zu nehmen und zu machen, ist Aufgabe der Kirche. — Daß aber in der Apostelgeschichte und in den Pastoralbriefen bereits Aemterbestellungen vorkommen, begreift sich daraus, daß jetzt das Gemeindeleben sich bereits entwickelte; und daß die Apostel selbst die Personen für die Aemter wählten, erklärt sich so natürlich aus dem persönlichen Uebergewicht, das sie als Stifter der Gemeinden fortwährend besaßen; die Gemeinden mußten es ihnen danken, aber das hebt den Charakter jener Fürsorge als einen wesentlich der Gemeinde zukommenden im mindesten nicht auf, und erst die aufstrebende Hierarchie hat in der nachapostolischen Zeit, freilich bald genug, die Leien von den Bischofswahlen ausgeschlossen. (Ueber die neutestamentliche Lehre vom Amt vgl. man Jul. Köstlin, das Wesen der Kirche, beleuchtet nach Lehre und Geschichte des N. T., Stuttg. 1854. S. 52 ff., wo auch aus den Gleichnißstellen Matth. 20, 1 ff. 24, 45 ff. Luk. 12, 42 ff., dann aus Matth. 10, 41. Luk. 11, 49. gezeigt wird, daß es allerdings im Sinne des Herrn lag, daß seine Gemeinde Führer haben müsse und werde; aber daß von irgend einer gesetzlichen Amtseinfegung auch hier keine Spur ist. Zugleich s. desselben Schrift: Luthers Lehre von der Kirche, Stuttg. 1853. S. 65 ff.)

Aber jene Auffassung erscheint wieder aus anderem Gesichtspuncte gefährlich. Gibt mir die Kirche als Gesamtgemeinde oder, je nach ihrer Verfassung, als Einzelmeynde, das Amt, so bin ich ja, sagt man, von ihr abhängig, muß lehren und thun, reden und schweigen, wie sie will. Abhängig bin ich allerdings insofern, als ich von derjenigen Macht, die mich in's Amt ruft, auch entlassen werden kann, sey dies nun ein Bischof oder ein Gemeinderath. Aber jeder Anfänger weiß, daß jedes öffentliche Amt seine Pflichten und Rechte in sich selber hat, daß die Idee des Amtes nicht von den Personen abhängt, die zufällig es zu besetzen haben. Einen Schulzen wählt die Bürgerschaft, sie darf ihm aber nicht vorschreiben, was er zu thun hat, das sagt ihm das Gesetz. So stehe ich als Diener des göttlichen Wortes im Dienste einer geistigen, unsichtbaren Macht, im Dienste der Wahrheit; man kann mich mit äußeren Mitteln hindern, die Wahrheit zu sagen, wie auch Paulus vor Felix und Festus trotz seinem Apostelamte nicht reden konnte, so lang er wollte: aber jenem Dienste untreu zu werden, kann mich Niemand zwingen. Es ist darum eine schändliche Verdrehung, wenn Alles, was hierarchischen Velleitäten gegenübertritt, als demokratisches Gelüste verdächtigt wird. Wer aber wähnt, er könnte nicht im Namen Gottes vor die Menschen treten, wenn er nicht auf irgend einen Buchstaben, gleichsam als Diplom, sich berufen oder seine Befugniß durch Successen rückwärts auf eine apostolische Amtseinfegung gründen könnte, der muß noch wenig von Geist und Wahrheit wissen und confundirt die menschliche und göttliche Seite des Amtes. Ohne daß wir den Unterschied zwischen weltlicher Obrigkeit und geistlichem Amte erkennen, dient uns jene doch insofern zur Parallele, als sie in ihren Amtshandlungen ebenfalls das Bewußtseyn haben muß, daß sie im Namen Gottes, als von ihm befehltes Werkzeug seines Willens Recht spricht, — ein Bewußtseyn, dem die Schrift, Röm. 13, 1 ff., ihre volle Sanction verleiht; und doch ist nirgends eine Spur von einem göttlichen Amte vorhanden, durch welchen an irgend einem Punkte in der Geschichte jene Einfegung der Obrigkeit erfolgt wäre (die Berufung und Salbung der jüdischen Könige dafür zu nehmen, wäre absurd): es muß also doch möglich seyn, daß man sich als Träger und Vollstrecker göttlicher Wahrheit und Gerechtigkeit weiß und in Gottes Namen handelt, auch ohne daß man eine unmittelbar von Gott gegebene, auf die Person lautende schriftliche Bestallung für sich aufzuweisen hat. —

Wenn wir zu demjenigen über, was näher als Funktion des geistlichen Amtes bezeichnet werden muß, so ergibt sich der Ecllus der Amtshandlungen daraus, daß, wie oben gesagt ist, das Amt nur das Organ ist, wodurch die wesentlichen Lebensthätigkeiten der Kirche selbst vollzogen werden. (Daß wir unter diese auch die Verkündigung des Wortes und die Administration der Sacramente fassen, stößt abermals wider diejenigen Vorstellungen an, wornach in Predigt und Sacrament Gott unmittelbar mit den Menschen handelt; inwiefern jedoch die sacramentale Seite in ihrem Unterschiede von der

sakrifiellen auch dann unangefastet bleibt, wenn beides zusammen unter die der Kirche zugehörigen Thätigkeiten gerechnet wird, darüber s. d. Art. Gottesdienst.) Im Gottesdienste nun prägt sich das geistliche Leben der Gemeinde in seiner ganzen Eigenthümlichkeit, in seinem idealen, himmlischen, von der Welt abgekehrten Wesen am unmittelbarsten aus; deshalb ist auch im Gottesdienst der Geistliche diejenige amtliche Person, durch welche alle zu demselben gehörigen Funktionen ausgeübt werden, oder, wofern dies der Natur der Sache nach, wie beim Gemeindegesang, nicht möglich ist, so hängen doch auch diese Funktionen von der Bestimmung des Geistlichen ab; im Gottesdienst ist er der lebendige Mittelpunkt, durch den die Andacht im ganzen Kreise der versammelten Gemeinde bestimmt wird, wie er selbst wieder durch die allgemeine Ordnung des kirchlichen Lebens (Fest, Evangelium, Liturgie u.) in seinem Handeln bestimmt wird. Die Theilnahme der Gemeinde-Aeltesten an der Austheilung des Abendmahls in der reformirten Kirche ist zwar ein Laien-Element innerhalb des Gottesdienstes, das die lutherische Kirche nicht kennt; allein auch dort nehmen die Laien doch nur eine dienende Stellung ein, ohne den Pfarrer aus seiner centralen Stellung zu verdrängen. Diese seine centrale Stellung im Gottesdienst fordert, daß er auch äußerlich der Gemeinde gegenüber als der in seinem priesterlichen Amte begriffene erscheine, d. h. in geistlichem Gewande. Die römische Kirche ist ihrer Neigung zu äußerem Formenreichtum auch hierin gefolgt und hat in den geistlichen Gewändern eine, theils durch die hierarchischen Rangunterschiede, theils durch die Menge einzelner Funktionen bestimmte, dem Volke größtentheils unverständliche Symbolik ausgebildet. (S. die katholischen liturgischen Marzehl, Hugel, Lust, F. X. Schmid, die übrigen selbst nicht durchweg im Stande sind, die Symbolik des ganzen priesterlichen Kleidermagazins klar zu deuten.) Die evangelische Kirche — wiewohl es von Anfang, zumal von reformirter Seite her, an Lust nicht fehlte, alle geistliche Tracht abzuschaffen — hat doch mit richtigem Takte eine geistliche Amtskleidung beibehalten, aber, wie sie mit Vermeidung alles Prunkes und aller kleinlichen Unterschiede sich auf das Einfachste beschränkte, so kennt sie auch keine Auszeichnungen, weil im Gottesdienste der General-Superintendent keine andere, noch weitere Funktion hat, als der Pfarrer und Diakon.

Dem gottesdienstlichen Leben der Kirche aber steht die Arbeit derselben gegenüber, die zu ihrer Selbsterhaltung, Reinigung, Erweiterung nöthig ist, sowie die Bestimmung und Aufrechterhaltung der äußeren Form ihrer Verfassung. Ob auch in diesen Dingen der Geistliche das einzige berechtigte Organ der Kirche sey, ist die Frage. Eine extreme Ansicht muß, analog dem hierarchischen Geiste der römischen Kirche, auch in diesen Beziehungen den Laien fern halten, weil er ja kein geistliches Amt hat; daher wird z. B. die innere Mission als Eingriff der Laien in die Seelsorge ungern gesehen, während man doch wenigstens die Theilnahme der Schullehrer an der Katechese nicht hindern will und kann, zumal da die altlutherischen Kirchenordnungen den Küster vielfach damit betrauen. Je nachdem ein Wind durch die Zeit geht, je nachdem etwa die politischen Strömungen sich da oder dorthin wenden, kann allerdings das Laienelement der Kirche gefährlich werden, wie es freilich auch schon Zeiten gegeben hat, wo es Laien gab, die viel kirchlicher waren, als der rationalistische Klerus. Aber prinzipiell liegt, sobald wir von freieren Anschauungen ausgehen, kein Recht vor, die Laien in der Gemeinde da, wo sie kraft ihres allgemeinen Priesterthums und kraft persönlicher Begabung mitwirken können, auszuschließen; ist unter ihnen ein reges kirchliches Leben, so ist die Geistlichkeit desto mehr genöthigt, hinter seiner ihrer Verpflichtungen zurückzubleiben. In wie weit diese Frage speziell auf das Kirchenregiment Anwendung findet, darüber s. insbesondere die Ausführung von Höfling a. a. O. Es sey hier nur erwähnt, daß in den neueren Kontroversen in dieser Beziehung wieder großes Gewicht auf die Bezeichnung des Geistlichen als des Hirten seiner Herde gelegt wird, der sonach nicht bloß zu lehren, sondern ebenso zu regieren habe. Wie man das exegetisch rechtfertigen will, ist nicht klar, da nur Eph. 4, 11. das Wort von einer amtlichen Thätigkeit in der Gemeinde gebraucht ist, wo es sich eben erst darum handelt, in welchem Verhältnisse die Hirten zu den Lehrern

gedacht werden, ob dies zweierlei Aemter sind, oder, wenn nur eines, ob das Weiten als Hirte nicht eben nur der Gleichnißausdruck für das Lehramt selbst ist. Omne simile claudicat; wollte man aus dem Gleichniß einen strikten Beweis für Amtsbefugnisse ableiten, so würden die Laien als Schafe allerdings in eine sehr demüthige und unselbstständige Stellung zum Pastor kommen, die den Begriff des allgemeinen Priestertums geradezu unmöglich machte.

Die evangelische Auffassung des geistlichen Amtes bringt es endlich mit sich, daß zwar das Amt als das Allgemeine, Objectiv, seine Auctorität immer der Person verleiht, die sein jeweiliger Träger ist und somit die Person um des Amtes willen respectirt wird, daher die Amtshandlungen auch eines persönlich unwürdigen Mannes dennoch volle Geltung haben. Aber wie schon in der Predigt der Eindruck, den sie macht, niemals so unabhängig ist von der Persönlichkeit, daß die Gemeinde dadurch erbaut würde, wenn sie nur orthodox und dazu vielleicht auch formell gut gearbeitet ist: so kann Amt und Person noch weniger in Bezug auf die ganze sittliche Haltung der letztern in dasjenige Verhältniß gesetzt werden, das der katholische Priesterbegriff zuläßt und das dort faktisch existirt. Man mag es als ein Abkommen von höherer Kirchlichkeit ansehen, daß in unserer Zeit die Gemeinden vielfach das Amt erst respectiren lernen, wenn die Person des Geistlichen ihnen diese Achtung einflößt: immerhin liegt darin eine heilsame Warnung, den Begriff des geistlichen Amtes nicht bis zur Annäherung an den Mesepriester und Popen anzuspannen, sondern den menschlichen, psychologischen und ethischen Potenzen, durch die sich das Höchste und Göttlichste immer wieder auf Erden vermittelt, wahrheitsgetreu Rechnung zu tragen. Jene sittliche Qualität aber, die das geistliche Amt von seinem Träger fordert, ist keine von der jedem Christen geziemenden sittlichen Haltung spezifisch oder graduell verschiedene. Nur liegt es in der symbolischen Stellung, wie wir sie oben als die des Geistlichen erkannt haben, daß die Gemeinde an ihm, weil er eben in seiner Person das geistliche Leben der Christen darstellen soll, das Geistliche in Gegensatz des Weltlichen schärfer ausgeprägt sehen will. Was irgend, auch ohne Sanktifikation zu seyn, doch an's Weltleben, an Weltverkehr, Weltvergügen erinnert (z. B. in der Kleidung, in der Wahl der Gesellschaft, in Nebenbeschäftigungen), das will man am Geistlichen nicht sehen; »er ist geworden, wie Unser Einer,« das ist, wenn es auch als Lob gemeint seyn soll, jedenfalls ein zweideutiges Lob; und immer haben die Gemeinden, die in dieser Beziehung die strengsten Anforderungen an ihre Geistlichen gemacht haben, diese am höchsten in Ehren gehalten. Der Pietismus, wie er überhaupt in dieser Beziehung das sittliche Gefühl schärfte, so mußte er auch für den Geistlichen die Lebensordnung strenger fassen; ihm gegenüber war es kein rühmliches Verfahren, daß die Orthodoxie desto mehr Freiheit zur Schau trug (vgl. z. B. die Predigt von Mayer zum Reichenbegängniß eines während des Tanzens todt zur Erde gefallenen jungen Geistlichen, welche Tholud in seinem »Geist der lutherischen Theologen Wittenbergs im 17. Jahr.« S. 272 ff. mittheilt).

Was schließlich die Literatur über das geistliche Amt betrifft, so weit sie nicht im Vorherigen schon genannt ist, so müssen wir die verschiedenen Rubriken, die unter diesem Begriffe zusammenlaufen, unterscheiden. 1) Sofern das Amt seine bestimmte Stellung zum Ganzen der Kirche, zur Gemeinde, zum Staat erhält, ist es unter der Kirchenvorfassung zu betrachten, daher wir auf diesen Artikel verweisen. 2) Sofern es sich geschichtlich gegliedert hat, somit als Presbyterat, Episcopat u. s. w. auftritt, ist es wiederum Gegenstand besonderer Artikel (s. z. B. den Art. Bischof); die ersten Anfänge dieser Gliederung aber, wie sie im N. T. vorliegen, sind sowohl in den Commentaren (namentlich über den 1 Korinther-, den Epheser- und die Pastoralbriefe), als in allen kirchengeschichtlichen Handbüchern behandelt. Außer der oben schon genannten Schrift von Köstlin muß für diesen Punkt noch an Rothe's Anfänge der christl. Kirche (Bd. I.) 1837 und die darüber gepflügten Verhandlungen erinnert werden. Ueber die verschiedenen Namen: Priester, Pfarrer u. s. w. s. Hagenbach, theol. Encyclop. 2. Aufl.

§. 37 ff. Ueber die Beordnung des Papiements s. Hundeshagen: »über die Erneuerung des evang. Aeltesten« und Diaconenamtes.« Heidelberg. 1854. 3) Die Bearbeitung der Gesamtheit aller das geistliche Amt konstituierenden Thätigkeiten endlich liegt vor theils als Pastoraltheologie in wissenschaftlicher Form, theils als praktische Anweisung, in welcher letzterer Beziehung an Chrysostomus de sacerdotio, Ambrosius de officiis ministrorum, Gregor v. Gr. liber pastoralis curae, Rabanus Maurus de institutione clericorum, Bernhard v. Clairvaux de moribus et officiis episcoporum, Luther's (1582), an die vielen einschlägigen Stellen in Spener's *pia desideria*, an A. F. Franke's *monita pastoralia*, an Baxter: der evang. Geistliche, Pöbe, der evang. Geistliche, und vornehmlich an Harms' Pastoraltheologie erinnert wird, ferner dieselbe ihrer Haltung nach mehr unter die praktischen als unter die wissenschaftlichen Werke zu rechnen ist. Eine Bearbeitung der Apostelgeschichte für den Pastoralzweck hat Brandt gegeben unter dem Titel: apostolisches Pastorale (Stuttg. 1848). Eine neueste Schrift: das geistliche Amt und der Pastorenstand, von Lutz, 1855, erwähnen wir, aber ohne sie an Werth den älteren genannten Arbeiten gleichstellen zu können. Aus der lathol. Kirche der neueren Zeit gehören aus gleichem Grunde J. M. Saiters Vorlesungen über Pastoraltheologie hieher. — Ueber die Vorbildung zum geistlichen Amte endlich s. d. Art. Seminarien. Palmer.

Gelasius I., Papst von 492—496. Er gehört zu den Inhabern des römischen Stuhles, welche sich früh für die Entwicklung und Erweiterung der päpstlichen Macht und Hoheit bemerklieh gemacht haben. Während zu seiner Zeit die kirchliche Praxis dem römischen Oberhirten für die Bestimmung des kirchlichen Glaubens und Lebens noch keine Prärogative über die ganze Christenheit und deren Bischöfe zugestand, obschon sie theoretisch bereits aus dem angeblich ererbten Primat Petri abgeleitet wurden, erhob sich Gelasius für die Erweiterung der Macht des römischen Oberpriesterthums, indem er denselben die höchste richterliche Entscheidung in der Kirche, aber auch die Beaufsichtigung der Rechtgläubigkeit und der Erfüllung der Kirchengesetze in der ganzen Christenheit vindicirte, ohne sich, wie dies noch kurz vor ihm der Fall war, auf kaiserliche Erlasse oder Synodalbeschlüsse zu berufen. Daher erklärte er in seinem Briefe an Gausius (*Mansi Sacrorum Conciliorum nova et simpliss. collectio. T. VIII. Pag. 19*): *Quantum ad religionem portinet, nonnisi apostolicae sedi juxta canones debetur summa judicii totius.* Er stützte sich in seiner Anforderung auf den bekannten Satz von dem durch Petrus übertragenen und mit Paulus geübten Primat, und verwarf geradezu die Begründung seiner Ansprüche durch Synodalbeschlüsse. Sodach erhob er die Autorität des römischen Stuhles über die Autorität der Concilien. In dem ihm beigelegten *Decretum de libris recipiendis et non recipiendis* lesen wir (bei Mansi a. a. O. S. 157) den Satz: *sacra Romana ecclesia nullis synodicis constitutis ceteris ecclesiis praelata est, sed evangelica voce Domini et Salvatoris nostri Primatum obtinuit: Tu es Petrus etc. Cui data est etiam societas b. Pauli Apostoli.* Jenem Grundsatz gemäß erklärte er in seinem Briefe an die Bischöfe von Dardanien (bei Mansi a. a. O. S. 54), daß der römische Stuhl nicht bloß das Recht habe, zu beschließen und zu beurtheilen, sondern daß auch eine Appellation von dem Stuhle zu Rom unzulässig sey, daß ihm mit allgemeiner Zustimmung der Kirche der erste Rang (*prima sedes*, bei Mansi a. a. O. S. 51) zustehe, kraft dessen er jede Synode durch seine Autorität bestätige und nach seinem Vorrang (*pro suo scilicet principatu*) durch eine beständige Leitung auch beaufsichtige. Das Schisma zwischen der abend- und morgenländischen Kirche, das schon vor ihm begonnen hatte, dauerte auch unter ihm fort; durch eine Synode, die er 496 in Rom hielt, konnte er es nicht beseitigen. Er schrieb *De duabus in Christo naturis adversus Eutychen et Nestorium*, — ein Werk, dessen Abfassung von Gelasius von Baronius u. A. ohne Grund bezweifelt wird, da sie ihm schon von Schriftstellern seiner Zeit beigelegt wird. Anders verhält es sich mit dem sogenannten *Decretum Gelasii de libris recipiendis et non recipiendis*, ein

Werk, das durch eine zweite von Gelasius zu Rom gehaltene Synode (496) entstanden seyn soll, aber entschieden einer spätern Zeit angehört. Der bekannte Hincmar, Erzbischof von Rheims, war es, welcher zuerst das Werk dem Gelasius beilegt, während der Text hinlänglich beweist, daß es durch mehrere Verfasser entstanden ist. Höchst wahrscheinlich ist es in seiner jetzigen Gestalt erst im 6. Jahrh. zusammengestellt worden, da weder Kehler, noch lehrerische Schriften aus dem 5. Jahrhundert angeführt werden. Es gibt eine Feststellung der kanonischen Schriften des A. und N. T., zählt die vier ersten ökumenischen Concilien auf, gibt ein Verzeichniß derjenigen Kirchenväter, die als vollkommen orthodox gelten, fügt aber auch ein Verzeichniß solcher hinzu, die von dem Vorwurf nicht frei geblieben seyen, den Kirchenglauben nicht ganz rein bewahrt zu haben. In diese Klasse werden namentlich Clemens von Alexandrien, Arnobius, Pactanz, Tertullian, Eusebius Pamphilus u. A. gesetzt. Ihre Namen zeigen, welche Grenzen man bereits der Orthodoxie zu seyn angefangen hatte. Außerdem wird dem Gelasius noch die Abfassung mehrerer anderer, minder wichtiger Schriften zugeschrieben, namentlich auch noch ein Liber Sacramentorum, herausgegeben von Jos. Maria Thomastus (Rom. 1680). Am wichtigsten sind seine Briefe. Auch wirkte er zu seiner Zeit auf die Abschaffung der Lupercalien. Er gehört zu den Heiligen der römischen Kirche; ihm ist der 18. November geweiht. Vgl. Ranfi a. a. O. Schröckh, Kirchengesch. XVII. S. 181 ff.; Regenbrucht, de canonibus Apostolorum et codicis Eccl. hispanae Diss. Vratisl. 1828., besonders in Beziehung auf das Decretum Gelasii.

Gelasius II., Papst, vorher Johann von Gaëta, aus adeliger Familie stammend, fand seine theologische Bildung in Monte Casino unter dem Abte Oderisius, und erhebt sich bald zu den hohen kirchlichen Würden. Papst Urban II. ernannte ihn zum Kämmerer, Paschal II. zum Cardinaldiakon, nach dem Tode dieses Papstes wurde er von der dem Kaiser Heinrich V. entgegenstehenden Partei zum Papste erwählt (18. Jan. 1118) und am 24. Febr. zu Gaëta geweiht. Auch Gelasius wollte sich, wie sein Vorgänger, dem Kaiser wegen der Investitur nicht unterwerfen; es gelang zwar dem General Heinrich, Cencius Frangipani, den Papst gefangen zu nehmen, doch wurde er durch das Volk genöthigt, denselben wieder freizugeben. Gelasius flüchtete nun nach Gaëta, der Kaiser aber hatte in Rom eine so starke Partei gewonnen, daß er Gregor VIII. als Gegenpapst einsetzen konnte (14. März 1118). Darauf begab sich Gelasius nach Capua, hielt hier ein Concil und schloßerte den Bann gegen den Kaiser und Gregor VIII.; auf einem Concil zu Köln wiederholte sein Legat Cono den Bann gegen den Kaiser, dennoch vermochte dieser den Gegenpapst in Rom zu schützen. Gelasius irrte als Flüchtling umher, kam endlich nach Frankreich und starb hier schon am 29. Jan. 1119 im Kloster Clugny. S. Vita Gelasii von Pandulph aus Pisa bei Muratori, Scriptores Rerum Italicarum III. Pag. 367; Ranfi a. a. O. XXI. S. 162; 166 f. Schloffer's Weltgeschichte III. 1. S. 239 ff.

Recherch.

Gelasius, der Eucicaner, war, wie er selbst angibt, der Sohn eines Proktores in Eucicus in der Propontis. Er hatte sich selbst dem geistlichen Stand gewidmet, er es aber darin wirklich bis zum Bischof gebracht, und dieses Amt in Caesarea und Palästina verwaltet habe, ist mehr als zweifelhaft. Auf einer nach Bithynien unternommenen Reise fand er viele Anhänger der Irrlehre des Eutyches, welche, begünstigt von dem Kaiser Basiliscus, sich Manches gegen die Katholiken erlaubten, und dabei sich sogar rühmten, den Beschlüssen des Concils von Nicäa treu zu seyn. Dieses bestimmte Gelasius zur Abfassung einer die Verhandlungen und Beschlüsse obengenannten Concils enthaltenden Schrift unter dem Titel: Σύγγραμμα τῶν κατὰ τὴν ἐν Νεαυλίᾳ αἰῶνι συνοδῶν πραγμάτων. Außer einem in seinem väterlichen Hause vorgefundenen alten Pergamentbuch, das früher im Besiz des Dalmatius, Erzbischofs von Eucicus, und auf welchem alle Verhandlungen jener Synode vollständig verzeichnet gewesen seyn sollen, will er noch die Schriften eines Eusebius und Rufinus benützt haben, welche beide nach ihm dem Concil beigewohnt haben. Sein Werk zerfällt in drei Bücher, deren erstes mit der

Schilderung des Kampfes zwischen Constantinus und Macentius beginnt und mit dem Sieg des Ersteren über Licinius schließt. Das zweite bespricht den Grund und die Ausbreitung der arianischen Irrlehre, theilt die Gespräche und die gegenseitigen Disputationen der Arianer mit den Rechtgläubigen, insbesondere auch über die Lehre von der Göttlichkeit des h. Geistes mit. Das dritte Buch setzt die geschichtliche Darstellung fort bis zum Tode des Constantinus und der kurz zuvor durch einen orthodoxen Priester vollzogenen Taufe desselben; von diesem dritten Buch hat sich aber Nichts als drei Briefe des Constantinus erhalten; alles Uebrige wird, vielleicht in Folge absichtlicher Zerstörung, vermisst. Im Werke finden sich zahllose Irrthümer und falsche Angaben, schwerlich aus irgend einer der von dem Verfasser angeführten Quellen geschöpft, sondern von ihm selbst erfunden; wir verweisen bloß auf II, 11–24., wo die Disputationen über Trinität und h. Geist angeblich mitgetheilt werden, während doch die Lehre vom h. Geist auf dem Nicänum gar nicht verhandelt ward. Darum fand schon Cave in der Schrift nur die Gebilde eigener Phantasie des Gelasius, und setzt hinzu: „sed ut verum fatear, prolixas latas disputationes ex ipsius Gelasii, saepe antiquissimi codicis ab eo usurpati auctoris cerebro mihi fluxisse videntur.“ Noch stärker spricht sich Elias Dupin über ihn aus, indem er ihn einen „mauvais compilateur“ nennt, „qui a recueilli sans jugement ce qu'il a trouvé de bon et de mauvais sur le concile de Nicée, sans examiner si cela était vrai ou faux.“ Die Zeit der Abfassung der Schrift wird von Bähr in's Jahr 476 gelegt. Gedruckt wurde das Werk zuerst Lutet. 1599, dann 1604. Ebenso ward die Schrift (und zwar der griechische Text und eine lateinische Uebersetzung) in die verschiedenen Sammlungen der Concilien aufgenommen; das Wesentliche in deutscher Sprache findet sich in G.-D. Fuchs, Bibliothek der Kirchenversammlungen (Leipzig 1780) I. S. 416 ff. Vgl. Care, hist. litt. scr. eccles. I. p. 454 sqq. Du Pin, nouvelle bibl. des aut. eccl. IV. p. 280. Schröckh, Kirchengesch. V., S. 354 f. und 386 f. Dr. Preffel.

Geld bei den alten Hebräern. Ob die Hebräer vor dem Erlöse Geld oder nur als Tauschmittel Metallstücke von bestimmtem Gewichte gehabt haben, ist eine bis in die neuesten Zeiten herab vielfach behandelte und verschieden beantwortete Frage. Bei der Entscheidung darüber kommt es zunächst auf den Begriff an, welchen man mit dem Worte Geld verbindet. Versteht man darunter eigentliche Münzen, d. h. unter Auctorität des Staates geprägte Metallstücke, so ist es keinem Zweifel unterworfen, daß solche weder als eigenes vaterländisches noch von fremden Völkern herübergenommenes Tauschmittel bekannt gewesen sind, da sich keine Spur davon in den biblischen Büchern findet; belegt man aber mit dem Namen Geld Metallstücke von bestimmtem Gewicht und Werthe, welche auf ihnen irgendwie deutlich bezeichnet und mit irgend welcher Bürgschaft für ihre Richtigkeit versehen sind, so wird man nicht umhin können, den Gebrauch solchen Geldes schon in alter Zeit zu statuiren. Dafür spricht der Ausdruck 1 Mos. 23, 16.: „Sesel Silber gangbar dem Kaufmann,“ ferner daß wo im Gesez von Opfergaben oder von Straf- und Lösegeldern die Rede ist, neben dem Darwägen (2 Mos. 22, 16.) noch viel häufiger von einem bloßen Geben und Darbringen gesprochen wird, 3. B. 2 Mos. 21, 19. 20. 30. 32; 30, 12 ff. 3 Mos. 5, 15; 27, 3–7. 4 Mos. 14, 26. Weiter gehört hierher, daß 2 Kön. 12, 11. geradezu ein Zählen des Geldes (חֲשׂוֹת כֶּסֶף וְחֵטֶן) genannt ist; daß neben dem ganzen Sesel auch halbe, drittel und viertel erwähnt werden; daß 1 Sam. 9, 8. Sauls Knappe einen Viertel-Sesel Silbers bei sich hat, wo gewiß an ein erst vorübergehendes Abwägen nicht gedacht werden kann. Stellen wie Jos. 7, 21. Richt. 17, 2–4. führen gleichfalls darauf hin, daß unter dem Sesel nicht eine gewogene Masse, sondern ein besonderes Stück Metall zu verstehen ist. Auch liegt es in der Natur der Sache, daß wenn Metall überhaupt als Äquivalent von Waaren im Handel gilt, sich bald das Bedürfnis herausstellen wird, Gewicht und Werth der Metallstücke zu fixiren und durch irgend welche Bezeichnung leicht kenntlich zu machen, um so im Kleinverlehr des lästigen Wägens überhoben zu seyn. Daß daneben größere Summen, wo es auf das richtige Gewicht ankam, nachgewogen wurden (1 Mos. 23, 16. 2 Mos. 22, 16.

2 Sam. 18, 12. 1 Kön. 20, 31. Jes. 33, 18. Jerem. 32, 9. 10.) ist auch ganz natürlich, und so ist leicht einzusehen, wie dieser Ausdruck auch nach dem Exile, wo die Juden mit dem Gebrauche geprägter Münzen bekannt waren, beibehalten wurde, vgl. Jes. 46, 6; 55, 2. Zach. 11, 12. Esra 8, 25. 26; 29, 33. Esth. 3, 9; 4, 7. Matth. 26, 15. Als Einheit dieser Rechnungsmünze, um sie so zu nennen, diente der Sefel, שֶׁפֶל, ursprünglich Name eines Gewichtes (s. d. Art. Maße und Gewichte), der nachher auf das entsprechende Metallstück übertragen wurde. Dieses Sefels bediente man sich zu Kauf und Verkauf, wie z. B. liegender Grundstücke 1 Mos. 23, 15. 16. 2 Sam. 24, 24. Jerem. 32, 9., von Sklaven, 1 Mos. 37, 28. Hos. 3, 2. Matth. 26, 15; 27, 3—9; zu bürgerlichen und priesterlichen Abgaben, 1 Kön. 15, 20. Nehem. 5, 15. 1 Mal. 10, 40. 42. 2 Mos. 30, 15; 38, 26. Neh. 10, 32., als Lösegeld für Gelübde, 3 Mos. 27, 3—7. 4 Mos. 3, 47., als Entschädigungs- und Sühngeld, 1 Mos. 20, 16. 2 Mos. 21, 32. 5 Mos. 22, 19. 29., als Lohn für gethane Leistungen, Richt. 9, 4; 16, 5; 17, 10. 2 Sam. 18, 11. 12. Zach. 11, 12. Joh. 7, 50., als Pachtzins, Habel. 8, 11., als Geschenk, 1 Mos. 45, 22. Der Werth einzelner Gegenstände wird in Sefeln bestimmt, wie 3 Mos. 5, 15. 1 Kön. 7, 1. 16. 18; 10, 29. (2 Chron. 1, 17.) 2 Kön. 6, 25. Jes. 7, 13., wobei an Stellen wie 4 Mos. 7, 13 ff., es schwanfend bleibt, ob unter dem Sefel das Gewicht oder die Münze zu verstehen ist. Dieser Sefel ist von Silber, weßhalb denn auch häufig, wie 1 Mos. 20, 16; 37, 38; 45, 22. Richt. 9, 4; 16, 5; 17, 2—4. 10. 2 Sam. 18, 11. 12. 1 Kön. 10, 29. 2 Kön. 6, 25 u. a., wo Luther „Silberlinge“ übersetzt, der Name שֶׁפֶל weggelassen und bloß שֶׁפֶל gesetzt wird. Es werden zwar auch „Sefel Goldes“ erwähnt 4 Mos. 7, 14. 26. 32 ff. 86. Richt. 8, 26. 2 Kön. 5, 5., allein hierbei ist nur das Gewicht zu verstehen, eben so wie 2 Sam. 12, 30. das Talent Gold, und wie 1 Sam. 17, 5. 7. Sefel Erz und Eisens genannt werden; nur 1 Chron. 21, 25. kommt ein „Sefel Goldes“ als Münze vor, es sich aber sehr zu bezweifeln, ob es je wirklich verglichen gegeben habe. Außer dem einfachen Sefel wird im Pentateuch noch ausdrücklich ein „Sefel des Heiligthums“ שֶׁפֶל קֹדֶשׁ 2 Mos. 30, 24; 38, 21. 25. 26. 3 Mos. 5, 15; 27, 3. 4 Mos. 3, 50; 7, 13. 19 ff. s. angeführt, dessen Gewicht auf 20 Gerah שֶׁפֶל bestimmt wird, 2 Mos. 30, 13. 3 Mos. 27, 25. 4 Mos. 3, 47; 18, 16. Ezek. 45, 20.; die Hälfte dieses heiligen Sefels, שֶׁפֶל קֹדֶשׁ 2 Mos. 30, 13. 15. also 10 Gerah, hieß Sefel שֶׁפֶל 2 Mos. 38, 26. Jedenfalls war der heilige Sefel schwerer als der gewöhnliche, und da 1 Kön. 10, 17. drei Minen Goldes in der Parallelstelle, 2 Chron. 9, 16., durch 300 Sefel Goldes ausgedrückt werden, die Mine also 100 Sefel, d. i. gewöhnliche hat, während die heilige Mine 50 enthält, so läßt sich daraus schließen, daß der heilige Sefel das Doppelte des gewöhnlichen, mithin das Sefel des Pentateuch gleich dem gewöhnlichen Sefel gewesen sey, womit auch die Angaben der Rabbinen (vgl. *R. Mosi Maimonidis constitutio de Sicilia*, quae illustravit Joann. Egers. Lugd. Bad. 1718. Pag. 19) übereinstimmen. Auch Drittel-Sefel שֶׁפֶל תִּשְׁלִישִׁי werden erwähnt, Neh. 10, 33. und Viertel-Sefel שֶׁפֶל רִבְעִי 1 Sam. 9, 8., die bei den spätern Juden den Namen מִן führen (Targ. Jonath. zu 1 Sam. 9, 8.). Der Werth des (heiligen) Sefels wird auf 274 Par. Gra Silber, etwa 26 Sgr. unsern Geldes berechnet, worüber das Nähere im Art. Maße und Gewichte. Größere Summen wurden nach Minen שֶׁפֶל Esra 2, 69. Nehem. 7, 71. 72. und Talenten שֶׁפֶל 1 Kön. 16, 24. 2 Kön. 5, 5. 22. 23; 15, 19. berechnet, die daher auch zugewogen werden 1 Kön. 20, 39. Esth. 3, 9., und deren Werth zum Sefel sich gerade so verhält wie der des gleichnamigen Gewichtes, nämlich 1 Talent = 3000 Sefel, 1 Mine = 50 heilige oder 100 gewöhnliche Sefel (s. Art. Maße und Gewichte). Ferner wird als Geldstück in 1 Mos. 33, 19. Jes. 24, 32. Sied 42, 11. das Wort שֶׁפֶל gebraucht, dessen Bedeutung dunkel ist. Der Etymologie nach bedeutet es: appensum oder justo pondere praeditum, kann also recht wohl, wie Bertheau S. 24 Anm. vermuthet, nur allgemeine Bezeichnung für Geldstücke überhaupt seyn; Sefel u. A. berechnen aus Combination mit 1. 23, 16. den Werth zu 4 Sefeln.

In dem Exile werden sich die Juden nach dem in Babylon herrschenden Geldsysteme gerichtet haben; nach dem Exile gebrauchten sie auch persische Münzen, wie dies aus der Erwähnung von Dariken, einer persischen Geldmünze, דַרִיקִין 1 Ebron. 29, 7. Esra 8, 27. דַרִיקִין Esra 2, 69. Nehem. 7, 70—72., hervorgeht. Wenn 1 Ebron. 29, 7. solche Dariken schon unter David erwähnt werden, so bezeugt dies nur das späte Zeitalter des Chronisten. Ihr Werth wird auf zwei attische Golddrachmen oder 20 att. Silberdrachmen berechnet, d. i. 6 Thaler Preuß., s. Böckh, S. 130; über die Ableitung des Wortes vgl. Gesen. thes. pag. 353 sq. — In den griechischen Zeiten unter den ptolemäischen und syrischen Herrschern haben sich die Juden ohne Zweifel des ptolemäischen und syrischen Geldes bedient, da diese Herrscher die Prägung von Geld als ein Regal ansahen. 1 Makk. 11, 28; 13, 16. 19; 15, 31. 2 Makk. 3, 11; 4, 8 u. a. wird nach Talenten und 2 Makk. 4, 19; 10, 20; 12, 43. nach Drachmen gerechnet. Als die Juden unter den Makkabäern sich von der syrischen Oberherrschaft befreiten, erhielt Simon der Makkabäer von Demetrius Nikanor die Anerkennung der Selbstständigkeit 1 Makk. 14, 38. im J. 143 oder 142 v. Chr., und damit zugleich auch das Recht, Münzen zu schlagen, welches Demetrius Sohn und Nachfolger Antiochus VII. Sidetes ausdrücklich bestätigt, 1 Makk. 15, 6. Solche Makkabäermünzen haben sich bis auf unsere Zeit erhalten. Obgleich sie schon Salomo Jarchi und Moses ben Nachman erwähnen, wurden sie von christlichen Gelehrten erst seit dem 16. Jahrh. berücksichtigt (zuerst von Wäh. Postellus in seinem Alphabetum duodecim linguarum. Paris. 1538); dann, als einmal die Aufmerksamkeit auf sie gelenkt war, von vielen beleuchtet, aber von keinem gründlicher als dem gelehrten Spanier Franc. Perez Bayer (De numis Hebraeo-Samaritanorum. Valentiae Edetanorum. 1781. 4.), worüber zwischen ihm und Ol. Gersh. Tychsen, der zwei Jahre vorher (die Unächtheit der jüdischen Münzen mit hebr. und samarit. Buchstaben. Bługow. 1779.) die Richtigkeit aller solcher Münzen geläugnet hatte, ein ärgerlicher Streit ausbrach, dessen Frucht Bayers Vindiciae numorum Hebraeo-Samaritanorum. Valent. 1790. sind. Vgl. über diesen Streit Eckhel, Doctr. numor. vett. T. III. p. 458—463. Hartmann, Tychsen. II, 2. S. 295 ff. Bei Bayer bis auf die neueste Zeit ist das Material so ziemlich dasselbe geblieben, erst jüngst haben die Bemühungen von de Saulcy eine bedeutende Anzahl weiterer Münzenexemplare zu Tage gebracht und so der Forschung eine ganz neue Grundlage gegeben, wodurch denn auch die bisherigen Annahmen vielfach verändert und geradezu umgeworfen werden. Dies in der hebräischen Münzkunde Epoche machende Werk führt den Titel: Recherches sur la numismatique judaïque par F. de Saulcy. Paris. 1854. 4., vgl. die Recens. Ewalds in: Göttinger Anzeigen. 1855. St. 65. S. 641 ff. und dazu noch besonders die vortreffliche, das Wesentliche der neuen Ergebnisse kurz und bündig darlegende Abhandlung Ewalds „Ueber das Zeitalter der ächten Münzen althebräischer Schrift,“ in den „Nachrichten von der G. H. Universität und der Königl. Gesellschaft der Wissenschaften zu Göttingen.“ April 26. Nr. 8. 1855. S. 109 ff. Bisher nämlich war die allgemein verbreitete Annahme, daß alle die Münzen, welche auf der einen Seite gewöhnlich in althebräischer Schrift die Legende ישראל קהל mit der Bezeichnung des 1—4. Jahres, oder den Namen ששנן, auf der andern die Legende ירושלם קדש oder ירושלים oder הקדש ירושלם oder ירושלים צדק, לחרות צדק, לחרות ישראל mit Angabe des Jahres trugen, von Simon dem Makkabäer herrühren, wo denn das erste Jahr der Befreiung Israels das J. 170 der seleucidischen Ära, d. i. 143 oder 142 v. Chr. seyn würde. Diese Annahme wird nun durch die erwähnten neueren Ergebnisse ganz umgestoßen, wonach sich die Sache Ewald zu Folge in folgender Weise umgestaltet. „Von den bis jetzt bekannt gewordenen Münzen mit althebräischen Inschriften können wir vier wesentlich verschiedene Arten unterscheiden, nämlich: 1) Hasmonäer-Münzen, d. i. Münzen der Fürsten, welche eine eigenthümlich jüdische Münzprägung in Jerusalem zuerst grüneten, der Hasmonäer. Diese Fürsten bezeichnen sich beständig mit ihrem eignen Namen als die Prägherren; der Mannes- und Würdenname (letzterer als רבן גדול, moju

auch noch הירורים חבד d. i. nach Ewalds vortrefflicher Erklärung חבד »Feldherr der Juden« kommt, ganz wie 1 Makk. 13, 42. (ἐνὶ Σίμωνος ἀρχιερέως μυγῶναι καὶ ἀργατηρίου καὶ ἡγονόμενον 'Ioudaίων) steht auf dem vorderen Felde von einem Delkranz umgeben; auf dem hintern Felde erscheint in einem Perlenkranz ein Doppelschildern mit einem Granatapfel in der Mitte, ein Bild, welches noch unter den Herodianern wiederkehrt und erst unter den spätern Hasmonäern auch wohl mit dem Selenicidischen Anter vorne und einem großen Sterne hinten wechselt. Sprache und Schrift ist althebräisch, erst bei den etwas spätern Hasmonäern geht dieses allmählig in das Griechische über. Eine Bezeichnung von Jahren in irgend welcher Art findet sich auf keiner von allen diesen Hasmonäermünzen. Von dem Hohenpriester Simon haben sich aus den wenigen Jahren, die er seit der Erziehung des Münzrechtes noch lebte, bis jetzt noch keine Stücke wiedergefunden. 2) Von diesen unterscheiden sich die Münzen des letzten Hasmonäers, welcher, wie wir jetzt aus seinen Münzen wissen, ursprünglich Mattathias hieß, griechisch aber sich Antigonos nannte, unter welchem Namen er bisher nur bekannt ist. Sie zeigen vieles an die der ersten Hasmonäer Erinnernde, lehren aber doch nicht ganz zu der ursprünglichen Art der Hasmonäischen zurück; auch scheint ihr Gewicht ein anderes zu seyn. Hierdurch geben sie sich so eigenthümlich, daß sie passend mit dem Namen Antigonos-Münzen bezeichnet werden können. Sie haben auf der einen Seite die griechische Inschrift ΒΑΣΙΛΕΥΣ ΑΝΤΙΓΟΝΟΥ, zum Theil im Felde selbst, umgeben vom Delkranz, zum Theil außerhalb desselben; auf der andern Seite aber am Rande die ächte alte Hasmonäische Bezeichnung in althebräischer Schrift, unter Vermeidung der Bezeichnung »König«; zwischen den Schildhörnern erscheint jedoch in der damaligen Landessprache auf eine ganz neue Weise das Wort כתר, vollständig oder verkürzt. Dies כתר erklärt Ewald scharfsinnig und gewiß richtig durch כתר gleich כתר, noch später כתר also und hält es für Bezeichnung der Wichtigkeit des Gepräges und Gewichtes, wie ähnlich Wörter als: so! richtig! sich auch auf muhammedanischen Münzen in gleicher Bedeutung finden. 3) Die dritte, ihrem Ursprunge nach dunkelste Art von Münzen sind die Sikkos-Münzen, so benannt, weil die meisten davon als volle (שקל), halbe (חצי) oder viertel (רביעי) Sikken bezeichnet sind, während diese Bezeichnung als Sikken überhaupt in keiner andern Art aller dieser Münzen wiederkehrt. Sie tragen keine Bezeichnung von einem Fürsten, Könige oder Hohenpriester, und während die Münzen der beiden ersten Arten zwar nach den Herrschern, aber nicht nach den Jahren ihrer Herrschaft bestimmt werden, bezeichnen diese die Zeit nach Jahren »der Erlösung Zions ציון לנאח« oder »der Freiheit Zions ציון לחרור«; diese Zeitrechnung geht aber auf allen bis jetzt gefundenen Münzen dieser Art nur bis in's 4. Jahr. Mit diesem Rahmen der erlangten Freiheit steht ferner in engem Zusammenhange die Umschrift vieler ירושלים הקדשה »das heilige Jerusalem,« etwas stärker lautend, als sollte sie bloß den Prägen bezeichnen. Als Sinnbild erscheinen der Opferbecher, wie es scheint in verschiedener Gestalt und Stellung, eine dreifache Blüthe, ein Baum, ein Weinblatt u. a. Es finden sich von dieser Art auch Silbermünzen, während von den andern bisher nur Erzmunzen aufgefunden sind, auch sind sie durchgängig mehr als die andern gut erhalten und gut geprägt.« De Saulcy will diese Münzen in die Zeit der Eroberung Jerusalems durch Alexander und unter den Hohenpriester Jaddua setzen, wogegen sich aber gewichtige Bedenken erheben; mit größerer Wahrscheinlichkeit setzt sie Ewald in die Zeit der zwei großen römischen Kriege, welche auf kurze Zeit die ersehnte alte Freiheit ganz im Sinne der Heiligherrschaft zurückführten. 4) »Die vierte Art sind die Simon-Münzen, welche die Inschrift שמעון נשיא ישראל oder שמעון פתח ישראל tragen. Dieser Simon ist der, welcher den letzten großen Aufstand unter Habrian erregte und den Beinamen Bae Kokab führt. Diese Münzen richten sich fast nach dem Muster der vorigen Art, unterscheiden sich aber durch gewisse feinere Kennzeichen; so sehen sie ציון לנאח oder ציון לחרור nicht ציון, sondern ישראל, auch wohl ירושלים, was aber nicht ohne, in der letzten Sylbe geschrieben wird, anders als auf den Münzen der vorigen

Art. Die auf ihnen gezählten Jahre reichen nur bis in das zweite, was mit der Geschichte jenes Aufstandes übereinstimmt. Die Bilder entsprechen sehr merkwürdig denen der dritten Art, nur daß hier einige neue erscheinen, namentlich das Bild eines Tempeleinganges, welches erst in der Zeit recht verständlich ist, wo man sich nach der Zerstörung des Herodianischen mit der Hoffnung auf einen neu zu bauenden begnügen mußte. Den besten Beweis für die Richtigkeit der erwähnten Zeitbestimmung gibt der Umstand, daß nicht ganz selten Stücke sich finden, bei denen das neue jüdische Gepräge auf römische Münzen jener Zeit nur leicht aufgedrückt ist, so daß noch deutliche Spuren der früheren Inschrift erscheinen.

Außer diesen Münzen mit altjüdischen Inschriften finden sich auch bronzene von Herodes und seinen Nachfolgern Archelaus, Herodes Agrippa und Agrippa II., und kleine Bronze-Münzen der ersten römischen Kaiser von Augustus bis Nero, welche Edhel u. A. mit gutem Grunde für in Judäa geprägt halten. Neben diesen acht jüdischen Münzen erhielt sich griechisches Geld fortwährend in Kurs. So rechnete man nicht bloß in den Zeiten der Makkabäer, sondern noch zu Jesu Zeit nach Drachmen, δραχμα, der gewöhnlichsten griechischen Silbermünze aus 6 Obolen bestehend, Luk. 15, 8. 9., etwas über 7 Sgr. Die späteren Juden setzten 4 attische Drachmen einem Sikel gleich, Joseph. Antiqu. III, 8, 2., daher die Doppeldrachme, διδραχμοι, statt des gesetzlichen halben Sikkels als Tempelsteuer eingefordert wurde, Matth. 17, 24. Joseph. bell. Jud. VII, 6, 6. Der Stater, στατήρ, war eine griechische Münze, die in Silber und Gold ausgeprägt wurde. Der gangbarste Stater, der attische Silberstater, war 4 attische Drachmen (τετραδραχμοι) und somit einem hebr. Sikel gleich, weßhalb er, Matth. 17, 27., als die Tempelsteuer für 2 Personen gegeben wird. Die kleinste griech. Münze war das λεπτόν Mark. 12, 42. Luk. 12, 59; 21, 2. Dies λεπτόν bestimmen die Meisten nach den Worten λεπτά δ' οὐ, ὅ ἐστι κοδράντης. Mark. 12, 42. als die Hälfte eines römischen Quadrans; Andere, indem sie auf das ὁ statt ἡ Gewicht legen, aus der Vergleichung von Matth. 5, 26. mit Luk. 12, 59. als einen ganzen Quadrans, vgl. Caveboni, S. 78—81. Von römischen Münzen werden im N. T. erwähnt: 1) der Denar, δηνάριον, eine römische Silbermünze, die der Drachme gleichgalt, aber um etwas geringer ausgeprägt war, etwa 6 1/2 Sgr. Der Denar diente als Steuermünze und war mit dem Bilde des Kaisers versehen, Matth. 22, 19. Mark. 12, 15. 2) Das As, ἀσάριον, Matth. 10, 29. Luk. 12, 6., eine Kupfermünze, Anfangs 1/16, dann 1/12 Denar, also etwa 4—5 Pfennige. 3) Der Quadrans, κοδράντης, gleich 1/4 As, Matth. 5, 26. Mark. 12, 42. — Ueber die Talmudischen Münzen, die uns hier weniger angehen, vgl. Verthean, S. 45 ff.

Was den Werth des Geldes bei den alten Hebräern betrifft, so finden wir zur Bestimmung desselben nur dürftige Fingerzeige, aus denen jedoch deutlich hervorgeht, daß es im Ganzen eine ziemlich hohe Währung hatte. Für diese Bestimmungen können zunächst Stellen wie 2 Kön. 6, 25; 7, 1. nicht gebraucht werden, da in denselben von abnormen Zuständen, von großer Thenerung und großer Wohlfeilheit die Rede ist, doch läßt sich aus andern der Werth des Geldes erkennen. So wird ein Widder 3 Mos. 5, 15. auf 2 Sikel Silber (1 Thlr. 22 Sgr.) geschätzt; ein schönes Pferd aus Aegypten wird nach 1 Kön. 10, 29. 2 Chron. 1, 17. für 150 Sikel, d. i. 130 Thlr. gekauft. Zwei Sperlinge kauft man zur Zeit Jesu für 1 As Matth. 10, 29. und fünf für 2 As Luk. 12, 6. Etwas mehr Anhalt ist für die Werthbestimmung von Grund und Boden gegeben. Abraham (1 Mos. 23, 15. 16.) und Jakob (1 Mos. 33, 19.) kaufen einen Ader um 400 Sikel; David die Tenne Arafna für 50 Sikel, 2 Sam. 24, 24. (nach 1 Chron. 21, 25. für 600 Sikel Gold); Omri den Berg Samarien um 2 Talente Silber (2600 Thlr. nach gewöhnlichen Sikkeln), 1 Kön. 16, 24. Während der Belagerung Jerusalems kauft Jeremi (22, 9.) von dem Sohne seines Vaterbruders einen Ader für 17 Sikel (doch erklären Manche den Ausdruck: »sieben Sikel und 10 Sikel Silber« durch: 7 Sikel Gold und 10 Sikel Silber). Der Töpferader wird Matth. 27, 7. für 30 Silber-

linge gekauft. Etwas hoch erscheint der Pacht von 1000 Sefeln für einen Weinberg, Hohel. 8, 11., doch ist dabei in Anschlag zu bringen, daß auch Jes. 7, 23. 1000 Keten auf 1000 Sefel geschätzt werden. Das Lösegeld für das Leben eines Sklaven ist nach 2 Mos. 21, 32. dreißig Sefel, was der gewöhnliche Kaufpreis eines Sklaven gewesen zu sein scheint, denn Hosea (8, 2.) kauft sich ein Weib für 15 Sefel Silber, 1 Homer Weizen und 1 Lethsch Gerste, und damit hängt auch zusammen, daß dem Judoa für den Verrath an Jesus 30 Silberlinge gegeben werden, Matth. 26, 15.; Joseph wird von seinen Brüdern für 20 Sefel verkauft, also noch geringer als ein Sklave. Die Dienstleistungen bezahlt wurden, ersieht man aus Richt. 17, 10., wo der Jahreslohn eines Hauspriesters in 10 Sefeln Silber nebst Kleidung und Nahrung besteht. Die 30 Sefel Lohn, welche Sacharia (11, 12.) für das Hirtenamt bekommt, können kaum hierher gezogen werden, da sie mit der symbolischen Bedeutung des Ganzen zusammenhängen. Der alte Tobias legt dem Begleiter seines Sohnes 1 Drachme täglich als Lohn aus, und Matth. 20, 1 ff. ist der Tagelohn für einen Arbeiter 1 Denar.

Die ausführlicheren Nachweisungen und Berechnungen der angeführten Gegenstände sind außer einigen älteren Schriften (bes. Eisenachmid, de ponderibus et mensuris Vet. ed. 2. Argentorat. 1737; auch nebst andern hieher gehörigen Schriften in: *Uposini thesaur. antiqq.* Vol. XXVIII.) hauptsächlich die neueren von: Böckh, *Metrolologische Untersuchungen über Gewichte, Münzfüße und Maße des Alterthums.* Berl. 1838. Bertheau, *zur Geschichte der Israeliten, zwei Abhandlungen.* Göt. 1842. S. 5–49. Gabeloni, *biblische Numismatik oder Erklärung der in der heil. Schr. erwähnten alten Münzen.* Aus dem Ital. übers. und mit Zusätzen versehen von A. v. Berthol. Hannover 1855.

Gellert, Christian Fürchtegott, geboren 1715 zu Hainichen (nunweit Freiberg) in Sachsen, war der dritte Sohn eines Predigers, der über 50 Jahre seine Stelle bekleidete, und seine fromme Mutter, eine geborne Schöp, erreichte ein Alter von 80 Jahren. Seinen ersten Unterricht erhielt Gellert in der Schule seiner Vaterstadt, die zu den kleineren des Landes gehörte. Schon frühzeitig erwachte in ihm der Trieb zur Dichtkunst; ein gelungenes Geburtstagsgedicht auf seinen Vater *) gab ihm den Muth, sich weiter in Versen zu versuchen. Auf der Fürstenschule zu Meißen legte er den Grund zu seinen weiteren Studien und schloß Freundschaft mit Gärtner und Rabener, mit denen er zeitlebens verbunden blieb. Seit 1734 studirte er zu Leipzig Theologie. Mosheim und Ernesti waren seine theologischen Ideale. Nur mit Schüchternheit wagte er nach 4 Jahren den ersten Predigtversuch in seiner Vaterstadt, nachdem er schon bei einer früheren Gelegenheit, da er als Jüngling von 15 Jahren bei einer Kinderleiche die Grabrede halten wollte, das Unglück gehabt hatte, sterben zu bleiben. Dieser Vorfall scheint entscheidend auf die Wahl seines Berufs gewirkt zu haben. Kenglichkeit verließ ihn nie mehr, und war sein Gedächtniß ihm untren, und so war bei all seinen schönen Gaben zum religiösen Volksehrer die Kanzel dennoch nicht der Ort, wo er sein Licht sollte leuchten lassen. Auch seine schwache Brust hielt ihn vom Predigen ab. Dagegen wies ihm die Vorsehung andere Bahnen an, in denen er seine Gaben zum Wohl seiner Mitmenschen verwenden konnte. Borerst übernahm er auf des sächsischen Superintendenten Valentin Ernst Pöschers's Empfehlung die Erziehung zweier junger Edelkente, der Herren von Pötichen unweit Dresden. Sodann bereitete er seinen Schweftersohn auf die Universität (Leipzig) vor, wohin er ihn auch 1741 begleitete. Hier studirte er gewissermaßen zum zweitenmal und gab zugleich, um sich seinen Unterhalt zu gewinnen, jungen Leuten Unterricht. Um eben diese Zeit trat er auch als Schriftsteller auf, indem er in die von J. J. Schreder herausgegebenen „*Belustigungen des Verstandes und Wises*“ einige seiner „*Fabeln und Erzählungen*,“ auch andere Gedichte einreihen ließ. Später gab er selbst in Verbindung

*) Das haufällige Pfarrhaus mußte mit 15 Stützen gehalten werden, und diese verghä an den Kindern und Enkeln des Vaters, deren Zahl gerade der der Stützen entsprach.

mit seinen Freunden, zu denen besonders Joh. Elias Schlegel und dessen Brüder gehörten, die „Vermischten Beiträge“ heraus. Nachdem er 1744 die Magisterwürde erhalten, trat er als Dozent auf, und nun erschienen in kurzen Zwischenräumen seine Fabeln und Erzählungen, seine Lust- und Schäferspiele, sein Roman, „die schwedische Gräfin,“ seine „geistl. Oden und Lieder,“ und vermischte Aufsätze in Poesie und Prosa. Gellerts Verdienste um die Literatur zu würdigen, ist hier unsern Ortes nicht. Aber daß eben der Mann, der als heiterer Fabeldichter tief in das Leben des deutschen Volkes (besonders der Mittellasse desselben) eingriff, der Mann, „der Verse und Comödien schrieb,“ zugleich als geistlicher Liederdichter Epoche machte und durch seine ganze persönliche Erscheinung ein erbauliches Zeugniß für die praktischen Wirkungen des Christenthums ablegte, zu einer Zeit, als dasselbe bereits von dem auch in Deutschland (unter Friedrich d. Gr.) sich verbreitenden Deismus her schwere theoretische Anfechtungen erlitt, das sichert ihm eine nicht unbedeutende Stelle in der Geschichte der Kirche, oder besser in der religiösen Culturgeschichte Deutschlands. Im Jahr 1751 ward Gellert außerordentlicher Professor der Dichtkunst und Beredsamkeit in Leipzig mit einem Gehalt von nicht mehr als 100 Thälern. Seine Vorlesungen, anfänglich über Literatur, später über die Moral, erfreuten ein außerordentliches Zudrängen, so daß der Raum der gewöhnlichen Hörsäle nicht hinreichte. Auch erhielt er von allen Seiten, von Hohen und Niedern die rührendsten Beweise der Hochachtung und Liebe *). Wie sehr er mit ängstlicher Gewissenhaftigkeit die Studirenden von Ausschweifungen abzuhalten und ihnen Liebe zur Religion und Tugend einzuschärfen suchte, hat u. a. Göthe (a. m. Leben, Buch VII.) mit Anerkennung der trefflichen Gesinnung des Mannes (wenn auch nicht ohne Beimischung von Ironie) dargestellt. Daß eine durch Gellert's Leben sich hindurchziehende hypochondrische Stimmung seinem Vortrage etwas Weinerliches und seiner Sittlichkeit etwas Feinliches geben mochte **), das zu dem munteren und schalkhaften Wesen, welches sonst wohl aus seinen Schriften hervortritt (man denke an die „Vetschwester“) einen merkwürdigen Contrast bildete, mag immerhin zugegeben werden, obgleich die treue Anhänglichkeit an das Christenthum aus dieser Stimmung herzuleiten nur Solchen einfallen kann, die weder die Natur des Christenthums noch die tiefen Bedürfnisse des menschlichen Herzens kennen. Wie hoch ihn Friedrich d. Gr. schätzte ***) , ist bekannt. Gerne hätte er ihn in den preussischen Staatsdienst gezogen; Gellert zog vor, in Leipzig zu bleiben, wo er nach vielen körperlichen und geistlichen Leiden, aber nichtodestoweniger in freudigem Vertrauen auf die Durchhülfe seines Gottes und das Erbarmen seines Erlösers starb, den 13. Dec. 1769 in seinem 55. Lebensjahr.

Gellert's Name als geistlicher Liederdichter war lange Zeit ein gefeierter Name, und wenn auch jetzt das unbedingte Lob von verschiedenen Seiten her beschränkt und herabgestimmt worden ist, so dürfte es doch auch der schonungslosesten Kritik nicht gelingen, den Dichter aus dem Herzen des Volkes und seine Lieder aus der Kirche zu verdrängen. Gleich nach ihrem ersten Erscheinen (1757) wurden mehrere derselben in die damaligen neuen Gesangbücher von Jelle, Hannover, Kopenhagen, sowie in die der reformirten Gemeinden von Leipzig und Bremen aufgenommen. Auch in der römisch-katholischen Kirche fanden sie Beifall, und ein böhmischer Geistlicher schrieb alles Ernstes an den Dichter, er möge doch bei seinen Uebersetzungen von der Möglichkeit der guten Werke in den Schooß der Kirche zurückkehren, mit deren Lehrbegriff seine Lieder besser überein-

*) Bekannte Anekdoten von dem Banern, der ihm aus Dankbarkeit für seine Fabeln einen Wagen Brennholz vor's Haus führte und von dem Prinzen Heinrich von Preußen, der ihm einen Schimmel schenkte. Ein preussischer Eszküer drückte ihm ein Papier mit hundert Thälern in die Hand: „Sie haben mein Herz durch Ihre Schriften gebeffert und gegen dieses Glück vertauscht sich die ganze Welt nicht.“

**) Er hielt die Sonntagsfeier so strenge, daß er sich ohne die größte Nothwendigkeit nicht erlaubte, am Sonntag einen Brief zu schreiben oder einen Boten abzusfertigen.

***) Er nannte ihn le plus raisonnable de tous les savans allemands.

Real-Encyclopädie für Aethologie und Kirche. IV.

auch hierin gerecht zu beurtheilen, darf man indessen nicht vergessen, daß sein Leben und Wirken in jene Uebergangsperiode fiel aus der Zeit einer abgeklungenen Orthodogie in die einer noch suchenden und schwankenden Aufklärung. Die Vermengung des spezifisch Christlichen mit dem schlechtthin Religiösen und dieses wieder mit dem Moralischen, wie es in dem herrschenden Sprachgebrauch von »Religion und Tugend« hervortritt, macht sich auch in den Liedern Vellert's und in seinen übrigen Schriften geltend; so zwar, daß er überall die positiven Dogmen des Christenthums, wenn auch oft unverbunden mit dem herrschenden Denksystem, zu retten und zu bewahren sucht, als Geheimnisse, vor denen sein Geist »in Ehrfurcht stille steht,« ohne daß er sich aufgefordert fände, in dieselben sich weiter zu vertiefen. — Sein Leben ist beschrieben von Joh. Andr. Eramer (1774). Seine sämtlichen Schriften sind zuerst 1766, dann 1769 ff. in Leipzig herausgegeben und oft nachgedruckt worden. Die neueste rechtmäßige Ausgabe ist die der Weidmann'schen Buchhandlung in Leipzig. 10 Thle. 8. Leipz. 1839 mit Bildniss. — Vgl. weiter über ihn: die verschiedenen Literaturgeschichten von Gelzer, Servinus, Bilmar u. A. Koch, Geschichte des Kirchenlieds III. S. 22 ff. Vellertbuch von Ferd. Kaumann. Dresden 1854 (darin: Schubert, aus Vellert's Leben und Hagenbach, Vellert als geistlicher Lieberdichter).

Hagenbach.

Gelübde (votum, *σὺν* Act. App. 18. B. 18. vgl. 21. B. 23 ff. *ἐπαγγελία* Const. Ap. III. 2, 2; IV. 14; VII. 41, 5 (sin.)) ist jedes Gott geleistete Versprechen, durch welches derjenige, der es leistet, sich in seinem Gewissen Gott gegenüber binden will. Das Neue Testament bietet in den seeben angeführten Stellen und wahrscheinlich auch Act. App. 5, 1—4. (vgl. B. 4. *οὐκ ἐνέχεας ἀνθρώπου, ἀλλὰ τοῦ θεοῦ*) Beispiele von Gelübden, von denen freilich Eines — nämlich das I. c. 21, 23 ff. erwähnte — eine wirkliche Verpflichtung gegenüber von Gott nicht involvirt, sondern den Ausspruch Calvin's (Instit. IV. 19, 26.) rechtfertigt: *observandum est simplicioribus, Paulum nunquam caput sibi totondisse ad sanctificationem aliquam, sed duntaxat, ut fratrum infirmitati serviret. Soleo ejusmodi vota appellare charitatis, non pietatis h. e. non suscepta ad cultum aliquem Dei, sed ad tolerandam infirmorum ruditatem. Hoc fecit, ut Judaeis se tantisper accommodaret* (1 Kor. 9, 10.), wozu wir aber bemerken müssen, daß es dem Begriff eines Gelübdes widerspricht, wenn dabei von der Verpflichtung Gott gegenüber als erstem Zwecke abstrahirt wird, weshalb die Calvinischen sogenannten *vota caritatis* den Namen von Gelübde gar nicht verdienen. Gemäß der gegebenen Definition ist ein Gelübde zu betrachten als eine Einleitung zu einem Opferrakte*), in welchem der Mensch Gott etwas darbringt, und sofern in dem mit dem Gelübde geleisteten Versprechen bereits ein geistiges Opfer vor Gott gebracht wird, so kann man das Gelübde selbst schon als ein unvollkommenes Opfer betrachten, welches dann mit der Erfüllung des Gelübnisses vervollständigt wird. Die Bedeutung der Gelübde für das christliche Leben hängt also ab von der Bedeutung, welche dem Opfer auf christlichem Gebiet eingeräumt wird — und dies ist eben eine Hauptfrage, in der sich die römische und die evangelische Kirchenlehre von einander scheiden. Da das Neue Testament und ihm gemäß die evangelische Kirche nur Ein, ein für allemal vollbrachtes, versöhnendes und Gnade vermittelndes Opfer kennt, nämlich das Opfer Jesu Christi, und allen menschlichen Opferrakten nur insoweit eine Berechtigung anerkennt, als sie der Wiederhall einer göttlichen Gnadenmittheilung sind, d. h. für empfangene Gnade danken und zeugen, oder einer bevorstehenden neuen Gnadenmittheilung zu willigem Empfang kraft des von Gott schon gewirkten Heilsverlangens schon entgegenkommen: — so kann nach evangelischen Grundsätzen auch den Gelübden, als einer besondern Art von Opfern, nur insoweit Raum gegeben werden, als sie eine besondere Form sind, in welcher der Christ sich zur Erfüllung der Pflicht dankbaren Gehorsams gegen Gott anschickt. Daraus ergeben sich nun folgende Bestimmungen:

*) *Sacrificiorum praeparatoris erant vota. Böhmer, Jus eccl. Prot. Tom. III. lib. III. tit. 34. §. 5.*

1) kein Gelübde kann Gott gegenüber den Menschen zu etwas verpflichten, zu was er nicht an sich schon, sey es überhaupt, sey es um besondrerer jeweiliger individueller Verhältnisse willen, verpflichtet ist. 2) Die Gelübde dienen deshalb nicht dazu, den Kreis der wirklichen Pflichten gegen Gott zu erweitern, sondern nur dazu, die Erfüllung jener vorhandenen Pflichten auf eine dem subjektiven Bedürfnis entsprechende wirksamere Weise zu sichern, d. h. sie haben rein pädagogische Bedeutung *). — 3) Eben deshalb bedürfen sie einer göttlichen Legitimation, um nicht zu willkürlich erfundenen Experimenten herabzusinken: diese Legitimation ist gegeben in dem Tauffakrament, welches als Aufnahme in den Neuen Bund ein Gelöbniß des Täuflings als Erwiderung der göttlichen Zusage und Gnadenzueignung fordert **) — ein Gelöbniß, welches, weil den ganzen Kreis der Christenpflichten umfassend, alle sittlich zulässigen Gelöbniße in sich begreift, als das alle weiteren außerordentlichen Gelübde, welche ganz individuelle nicht dem Kreis der allgemeinen Pflichten angehörige Leistungen versprechen, nichts anderes enthalten dürfen, als Konsequenzen der im Taufgelübde übernommenen Pflichten, wie sie sich nach den besondern individuellen jeweiligen Verhältnissen, in denen sich der Gelobende befindet, ergeben. 4) Demnach sind alle Gelübde des Christen nur Wiederinnerungen an das Taufgelübde oder spezielle Anwendungen desselben auf besondere Verhältnisse und Zustände, und es kommt ihnen keinerlei besondere Verdienstlichkeit zu, außer dem Verdienst, welches nach evangelischer Lehre allerdings in gewissem Sinn jeder aus dem Glauben durch die Liebe entsprungenen Thätigkeit eignet ***). — 5) Wenn ein Gelübde auf Leistungen lauter, die nicht allgemeine Christenpflicht sind, sondern erst durch besondere Verhältnisse oder individuelle Zustände, wie sie im Lauf der Zeit eintreten, sittlich geboten sind für den Gelobenden, so darf das Gelübde nicht als absolut bindend für alle Zeiten betrachtet angeteilt werden, weil mit dem an sich als möglich vorauszusetzenden Aufhören jener besondern Umstände die versprochene Leistung ihren sittlichen Werth verliert, der ihr nur aus jenen besondern Verhältnissen, nicht aus dem Gelübde selbst abgesehen von diesen Umständen erwuchs, ja die versprochene Handlung sogar direct in Widerspruch kommt mit neu eintretenden Obliegenheiten (dieser Kanon ist von den Reformatoren besonders bezüglich der vota monastica und jeglicher vota continentiae geltend gemacht worden, vgl. *Conf. August.* abus. II. et VI.: dann die betreffenden Artikel der Apologie: *Art. Smalc.* XIV. de votis monasticis. *Conf. Helv.* II. art. 29. init. *Declaratio Thorum.* 2. Niemeyer p. 679 n. 8, 9, 12. cf. n. 7. *Conf. Tetrapol.* c. XII. de Monachatu, mit *Conf. Bohem.* n. 1535 art. 19. de coelibatu, welche, dem Priestercölibat gänzlich, demnach dem votum castitatis bei den Priestern die absolute Verbindlichkeit abspricht, ebenso *Conf. Bohem.* n. 1575, 1608. art. 21.). — 6) In dem durch die bisherigen Bestimmungen bezeichneten Sinne bilden die Gelübde auch in der evangelischen Kirche ein integrirendes Moment des Gottesdienstes, welches im öffentlichen Cultus der Gemeinde, wie im Privatscult der einzelnen Kirchenglieder, sich in den Gebetsverkehr des Menschen mit Gott (verpflichtet), ja bisweilen zu neuen kirchlichen Organisationen treibt, mögen sie nun von der ordentlichen Kirchengewalt selbst ausgehen oder durch die freie gemeinsame Thätigkeit der Individuen verwirklicht werden, welche durch die solche Bildungen veranlassenden Umstände besonders dazu aufgefordert sind und disponible Kräfte genug besitzen, um gegen Gott selbst zu solchen Unternehmungen verpflichtet zu können (hier verdient besondere Erwähnung: die Declarat. Thorum. art. de cultu Dei n. 5. ap. Niemeyer p. 678, wo als Bestandtheile des rechten cultus Dei neben Lob- und Dankgebet, Anhörung des göttlichen Wortes und dem Gebrauch der Sacramente noch genannt wird: iurjurandum legitimum, quod Deum cordium inspectorem, ut veritatis testem et falsitatis vindicem appellamus: de

*) Vgl. *Calvin*, Inst. IV. 13. 5.

**) *Calvin*, Inst. IV. 13. 6.

***) Apolog. Conf. Aug. 3, de dilect. et impl. legis.

†) *Calvin*, Instit. IV. 13. 6.

nique votum sacrum, quo vel nos ipsos vel res aut actiones nostras Deo velut sacrificium quoddam spirituale consecramus et devotemus: eine Stelle, für welche in der puritanischen *Confessio fidei* c. 22. de juramentis votisque locutis, eine Analogie sich findet: vergl. jedoch auch Calvin, Inst. IV. 13, 1—6.). — 7) Dennoch ist nach evangelischen Grundsätzen das Gelübde nur dann in der Sphäre des kirchlichen Rechtsgebiets begriffen, wenn es entweder durch äußerliche Kundgebung oder durch seine Erfüllung aus der rein innerlichen Sphäre des Gebetsverkehrs mit Gott heranstreift (dadurch unterscheidet sich das Gelübde vom Eid, der seiner Natur nach rechtliche Beziehungen nach außen bedingt). Das rein geistige innerliche Gelübde muß dem Gewissen des Einzelnen anheimgestellt bleiben und es ist keiner menschlichen Gewalt, und wäre sie noch so sehr göttlich autorisirt, verstatet, in die Geheimnisse der einzelnen Gewissen sich einzumischen, ehe sie durch Aeußerungen und Handlungen der betreffenden Individuen dazu veranlaßt wird. Sobald jedoch dies Gelübde äußerlich kundgegeben wird, so kann dasselbe, sofern es ein feierlicher Gebrauch des göttlichen Namens ist, Gegenstand der kirchlichen Seelsorge und Zucht, ja im Interesse der öffentlichen Sittlichkeit sogar Gegenstand der bürgerlichen Polizei und Justiz werden: wenn es auf eine Leistung an dritte Personen gerichtet ist*) und äußerlich sich in der Art kundgibt, daß die bedachte Person davon Notiz zu nehmen im Stande ist, so nimmt es den Charakter eines feierlichen Versprechens an, das dem damit Bedachten von dem Gelobenden insinuirt wurde, und kann unter Umständen den Ersteren zu gerichtlicher Klage im Fall der Nichterfüllung berechtigen: soll jedoch dadurch das Gelübde nicht in die Sphäre des gemeinen Verkehrs herabgezogen werden, so muß das Klagerecht entweder beschränkt werden auf den Fall, wo das Gelübde zum Besten einer *pia causa* geleistet wird**), oder wenigstens der, welcher den göttlichen Namen zu Erlebigung gemeiner Verkehrsangelegenheiten mißbraucht, wegen dieser unziemlichen Form, die er gewählt hat, in Anspruch genommen werden, wenn auch unbeschadet des Rechtsanspruchs der in dem Gelübde bedachten Personen, die ja vielleicht ganz unschuldig seyn können und unbetheilt bei dem vorliegenden Mißbrauch. — 8) Aufhebung oder Commutation eines Gelübdes durch menschliche Gewalt ist nach evangelischen Grundsätzen nur dann zulässig, wenn die Dispensation oder Commutation sich ausschließlich auf etwaige durch das Gelübde entstandene äußerlich rechtliche Verbindlichkeiten bezieht; Gott gegenüber bleibt das Gelübde verbindlich und somit auch vor dem Forum der Kirche, solange die angelobte Handlung physisch und moralisch möglich ist; wo über diese Frage rein individuelle Zustände entscheiden, muß die Kirche häufig die Sache dem Gewissen des Gelobenden und dem Urtheil Gottes überlassen. — 9) Im Uebrigen gelten auch für das Gelübde die beim Eid erforderlichen drei Bedingungen, *judicium in jurante* (vovente), *veritas in mente*, *justitia in objecto****). Dagegen finden diejenigen Bestimmungen des kanonischen Rechts über die Gelübde, welche auf der Annahme beruhen, daß es Gott wohlgefällige Handlungen gebe, zu denen der Mensch nicht an sich verpflichtet ist, und daß durch die Gelübde, wenn sie solche Handlungen versprechen, der Kreis der Christenpflichten†) erweitert und mit ihrer Erfüllung ein besonderes Verdienst erwerben werde, in der evangelischen Kirche keine Anwendung.

Verfolgen wir nun näher die Ausbildung, welche die Gelübde in der christlichen Kirche erfahren im Laufe der Zeiten, so muß vor Allem erinnert werden, daß dieses Mo-

*) Dies ist das sogenannte *votum reale*.

**) Dies ist denn auch die gemeine Rechtsregel, wobei hinsichtlich der nähern rechtlichen Bestimmungen das römische Recht seine Anwendung findet, vgl. fr. 2. D. de postulationibus (50, tit. 12.).

***). Zur *justitia in objecto* gehört jedoch auch das, daß der gelobten Handlung eine Bedeutung zukommt, welche es rechtfertigt, sie zu isoliren und zum Gegenstand eines förmlichen Gelübdes zu machen.

†) c. 1. C. XVII. qn. 1.: sunt quaedam, quas etiam non voventes debemus; quaedam etiam, quas, nisi voverimus, non debemus; sed postquam es Deo promittimus, necessario reddere constringimur (Caesiodor), cf. Tertull. de jejuniis c. 11.

ment des Cultus in die christliche Kirche aus der alttestamentlichen Theokratie sich fortpflanzte. Die ältesten Beispiele, die wir von besondern Gelübden in der christlichen Kirche finden, zeigen das alttestamentliche Gepräge: so die des Paulus in Apg. 18, 18. und 21, 23 ff.; ebenso das, was Hegesipp (Eusab. II. E. II. 23, 5.) über das Kasträrgelübde des Jakobus andeutet; auch die apostolischen Constitutionen wenden auf die in der ältesten christlichen Kirche einen besondern geehrten Stand bildenden *παρθενοι**) alttestamentliche Stellen über die Gelübde an IV. 14. Diese betrachten nun das Gelübde der Ehelosigkeit bereits, sowohl bei Wittwen als Jungfrauen, als ein für alle Zukunft bindendes III. 2, 2. *διγαμία δὲ μετὰ ἐπαγγελίαν παράνομον, οὐ διὰ τὴν συνάρτηαν, ἀλλὰ διὰ τὸ ψεύδος* und IV. 14. warnt der Verfasser eben aus diesem Grund diejenigen, welche ewige Jungfrauschaft geloben wollen, zur Vorsicht, *μὴ προχείρως τι ἐπαγγέλλασθαι· ἐπὶ περ καὶ ὁ Σολομών ηᾶσιν· ἀγαθὸν τὸ μὴ εὐξασθαι, ἢ τὸ εὐξασθαι καὶ μὴ ἀποδοῦναι*: übrigens zeugt es von Nüchternheit, daß der Verfasser den *παρθενοι* zugleich insinuiert, ihr Gelübde (*ἐπαγγελία*) dürfe nicht seinen Grund haben in einer *διαβολῇ γάμου*, sondern nur in der *συχολῇ ἐνσβετίας*, welche der ehelose Stand gewähre**). Wir sehen aus diesen Stellen, daß schon in der alten Kirche der Eintritt in den ehelosen Stand durch ein förmliches Gelübde vermittelt wurde, dessen Unabänderlichkeit vielfach angenommen wurde. Es kann deshalb nicht auffallen, wenn das Concil von Ancyra (a. 314) c. 19. gegen diejenigen, welche von dem Gelübde der *Παρθερία* abfielen***), dieselben Strafen verhängt, mit denen die alte Kirche die *διγάμοι* bedrohte, während noch Eyprian, ep. 4. (ed. Goldhorn), ihnen den Rücktritt in die Ehe räth, wenn sie ihr Gelübde nicht durchführen wollen oder können: und da schon bei Origenes die falsche Unterscheidung von *praeepta* und *concilia evangelica* dazu benützt wird, dem ehelosen Stand eine besondere Verdienstlichkeit und Heiligkeit zu vindiciren (in ep. ad Rom. 3. cf. in Num. Hom. 6.), auch sonst diese Unterscheidung sich in der alten Kirche findet, so waren alle Prämissen gegeben zu der spätern römisch-katholischen Lehre von den Gelübden, für welche auch die Augustinische Lehre von der Gnade, wie sie in dem Concil. Arausicanum. II. c. 9. de obligatione votorum (*nemo quidquam domino recte voverit, nisi ab ipso acceperit, quod voveret, sicut legitur: quas de manu tua accepimus, damus tibi*) bezüglich der Gelübde formulirt ist, nur eine neue Grundlage schuf, von der aus die spezifische Verdienstlichkeit der außerordentlichen Gelübde mit um so größerem Schein behauptet werden konnte. Die weitere Ausbildung des Gelübbewesens knüpfte sich vorzugsweise an die mit der Verweltlichung des gemeinen Christenthums schon vor Constantin und noch mehr seit seiner Zeit sich befestigende Ansicht theils von der spezifischen Erhabenheit der Kleriker über die Laien, theils von der besondern Heiligkeit eines der Welt entsagenden Anachoreten- und Mönchslebens, wie es seit der decianischen Verfolgung in Egypten sich zu organisiren begann, dann an die Verehrung von Reliquien und die damit vorausgesetzte Verehrung der Märtyrer und Heiligen, wie sie in Folge der schon von Origenes und Eyprian ausgesprochenen Ansicht von den Privilegien des Märtyrertums sich bald unter dem Volk bildeten mußte und dann auch von Kirchenlehrern (Basilius, den beiden Gregoren und Ambrosius) empfohlen wurde, ferner an das aufstommende Ballstättswesen, an die nunmehr sich entfaltende äußere Herrlichkeit des Cultus und die Inanspruchnahme irdischen Besitzes seitens der Kirche, endlich an die seit Gregor dem Gr. nachweisbaren Seel- und Stimmessen. Mit all diesem war dem Drang nach Gelübde in besonderer Weise den Gegenständen religiöser Verehrung sich zu verpflichten und annehmen zu machen, reichliche Gelegenheit zu der mannigfaltigsten Befriedigung gegeben; und die Zweifel, welche ein Helvidius, Arius, Jovinian und Vigilantius gegen die Ver-

*) Vgl. Athenagoras Apol. c. 28.: dann öfters Tertullian und Eyprian.

**) Aehnlich Ignat. ad Polycarp. c. 5.

***) Athanasius sieht auch in jeder Nichterfüllung eines Gelübbes ein *Sacrilegium de pass. et cruce*. Dom. opp. I. p. 993.

dienlichkeit, ja theilweise sogar gegen die Zulässigkeit mancher der genannten Formen des christlichen Cultus und Lebens aussprachen, konnten um so weniger Eintrud machen, da selbst solche Kirchenlehrer, welche gegen das Abergläubische und Sittenverderbliche in den genannten Erscheinungen zeugten, doch von der Sache selbst nicht lassen wollten und im Gefühl des Widerspruchs, in welchem sie sich befanden, nur um so leidenschaftlicher gegen die ledigen Reformatoren austraten. Trieb doch ein Ambrosius das Anwerben von Jungfrauen für den Stand der Wittgeweihten *virgines* so weit, daß er laute Vorwürfe darüber hören mußte *); und ebenso wenig scheut er sich, nachdem schon Eyprian (de opere et elemosynis) Ähnliches gesagt hatte, die Verlopfung der Sünden mit Geldspesen an die Kirche und die Armen zu empfehlen (de Elia et jesuino c. 20) in einer Weise, die an die Ablassprediger des Mittelalters erinnert. Es lag in der Natur der Sache, daß auf Grund derartiger Anschauung bei Gelübden bald nur diejenigen Leistungen und Handlungen in Betracht kamen, welche man als solche ansah, zu denen man an sich nicht verpflichtet sey, die aber doch besonders verdienstlich seyen **). Auch kann es nicht auffallen, wenn die christliche Staatsgewalt bald das Gelübbewesen in's Auge faßte und es theilweise unter den Schutz der Gerichte und der Polizeigewalt stellte, und zwar geschah dies auch hinsichtlich der *vota personalia*, z. B. der *vota castitatis* ***), wie denn das Concil. Turon. II. (n. 567) c. 15. geradezu verlangt, daß ein Mönch, der heirathet, excommunicirt und selbst mit Hülfe des Richters von seiner Frau getrennt werde — noch bestimmter aber hinsichtlich der *vota realia*, wie die Aufnahme der Säge des Ispian über die Gelübde in die Digesten (fr. 2. D. 50. tit. 12. de polliceit.) beweist. Im Uebrigen gehörten in der alten Kirche die Gelübde vor das bischöfliche Forum, wie z. B. aus Concil. Chalcedon. c. 16. hervorgeht; der weltliche Arm war meist nur zur Erfüllung des bischöflichen Spruchs behülfslich. — Können wir nun speziell das *votum castitatis* in's Auge, welches lange das Wesentlichste unter den Klostergelübden blieb und dem Mönch mit dem Kloster gemeinsam ist, so finden wir bereits bei Tertullian (de uxor. l. c. 4.) und Eyprian (ep. 4. n. 62.) die Bezeichnung der *virgines* als Bräute Gottes oder Christi, was dann für alle Zukunft eine stehende Lebensart blieb. Dabei wurden mit den *virgines* in eine Kategorie gestellt die *viduae*, welche für die Zukunft der Ehe entsagten. Die *virgines* und *viduae* bildeten einen besonderen Stand in der Kirche, obwohl damit vorerst keinerlei geschlossenes Zusammenleben verbunden war und noch bis in den Anfang des Mittelalters herein Zeugnisse sich finden, welche zeigen, daß es Personen beiderlei Geschlechts gab, die ihr Keuschheitsgelübde weder in einem Kloster noch in dem klosterartigen Verein der Kanoniker erfüllen zu müssen glaubten, sondern in ihren bisherigen Verhältnissen blieben, vgl. Conc. Mogunt. 888. c. 26. und Conc. Vern. 755. c. 11. — Der Eintritt in diesen Stand der *virgines* war schon frühe mit gewissen Feierlichkeiten und Höflichkeiten verbunden: Eintragung ihrer Namen in die Kirchenliste (*anagora*) Socrat. H. E. I. 13. Chrysost. de Sacerd. III. 16., Annahme einer besondern Tracht (die *mitra* ed. *mitella*, d. h. eine sonst nur den Frauen zukommende Kopfbinde, so in Afrika nach dem Zeugniß des Optat. Milev. VI. 4., der auch eine feierliche *professio* erwähnt, dann die Annahme des Schleiers, für den schon Tertullian auf Grund irdischer Gewohnheiten streitet, die *palla*, *tunica*, das *survum pallium*, das *Cingulum laneum* Hieron. de laudibus Asellae; ad Gauden. de Paestulae educ., ad Marc. de aegrot. Blaenillae †),

*) De virginib. l. I. et III.

**) So schon Tertull. de Jesuino c. 11., dagegen hat Clemens, Alex. Paedag. III. c. 12. §. 89. (p. 112 ed. Syb.) noch reinere Grundsätze.

***). Bezüglich der Priester Novell. Just. XXII. c. 42.; bezüglich der Nonnen C. Imp. Justinian. 17.

†) Diese Tracht wurde mit der Zeit ein so spezifisches Zeichen der *professio virginitalis*, daß früher die bloße Annahme derselben auf die Dauer als thatkräftiger Vollzug des Gelübdes galt, der für die Zukunft band; so bestimmt z. B. c. 8. C. XXVII. qu. 1. und c. 4. X. de regular. III. 31. Dies hängt zusammen mit der durch die Selbstständigkeit der Klöster und das Zurücktreten der unmittelbaren Einwirkung der Bischöfe begünstigten Entwicklung, welche zwei Klassen

welche unmittelbar an den priesterlichen Segen sich angeschlossen (*Hieron. ad Demetr.*) cf. Synod. Rom. ad Gallus Episc. a. 384—98. ap. Bruns. II. p. 274. c. 1. Ganz nach Analogie der Tauffhandlung wurde diese Feierlichkeit an bestimmte Tage fixirt; der gewöhnliche Tag für diese besonders glänzende Feier war Ostern (*Ambros. Exhortat. ad Virginit.*: *venit Paschae dies, in toto Orbe Baptismi sacramenta celebrantur, velantur sacrae Virgines*; cf. *ad Virginom lapsam* c. 5.*). Zur Vornahme dieser Feierlichkeit war nur der Bischof berechtigt. Es war natürlich, daß dieser seltenen Ablegung des Gelübdes nach Analogie des Katechumenats eine Prüfungszeit voranging, in der man von Stufe zu Stufe das Maß der Verbindlichkeit zunehmen ließ, wie denn schon bei Hieron. ep. 22. (25.) ad Paulum tu Aufnahme in's Kloster eine zweite Taufe heißt. Die Nothwendigkeit eines solchen Noviziat ergab sich schon aus der Sitte, daß Eltern ihre noch unmündigen Kinder dem christlichen Stand weihen: und Hieronymus entwirft mit Bezug auf diese Sitte einen Plan, wornach solche Kinder methodisch vom siebenten Jahr an auf die Ablegung des feierlichen Gelübdes vorbereitet werden sollten (*ad Gaudent. de Pœnitul., ad Eustoch. de custod. Virg.*). Doch war ein förmlicher Noviziat erst möglich mit dem Aufkommen der Klöster, in welche die Novizen vorläufig einzutreten pflegten, cf. Synod. Aurel. V. c. 19.**); übrigens entsprach schon früher das Noviziat, auch wenn nicht sofort der Eintritt in ein Kloster mit der Entfernung aus der bisherigen Umgebung erfolgte, eine von der Kirche gegen den Aemtern vertretene Verpflichtung zu Ablegung des Gelübdes, und schon Ende des 4. Jahrhunderts befehlet eine römische Synode (Synod. Rom. ad Gallus Episc. bei Bruns p. 275. c. 2.), eine puella, quae nondum velata est, sed proposuerat sic manere, mit einer längern Kirchenbuße, falls sie durch Eintritt in die Ehe ihrem Vorhaben untreu wird***), obwohl auch für Apostasie von dem bereits abgelegten feierlichen Gelübde dieselbe Strafe, c. l. bloß eine sehr lange Buße vorschreibt und an eine Ungültigkeitserklärung der Ehen solcher virgines oder eine Forderung ihrer Reversion nicht entfernt denkt; daß bei diesem Instanz des Noviziat, besonders wenn der Novize durch seine Eltern Gott zu solchem Stand geweiht wurde, was, wenn er unmündig war, selbst gegen seinen Willen geschehen konnte, das zum Begriff des Gelübdes gehörende Recht freier Entschliebung des Novizen sehr beeinträchtigt wurde, ist evident und Bestimmungen, wie die des Concil. Tolet. IV. c. 8 und des Conc. Aurel. V. c. 19. (cf. c. 2. C. XX. qu. 1: c. 6. 7. ib. und c. 1. C. XX. qu. 2.) führen direct zu völliger Aufhebung der freien Entschliebung des Novizen, zumal wenn man mit dem Concil. Turon. II. c. 15. und Conc. Parisiense. V. c. 11. dazu fortging, die nachträglich geschlossenen Ehen von Nonnen und Mönchen zu zerlegen, oder wie gewisse Kanakiser, die Augustin, de bono viduit. c. 10., bekämpft, solche Ehen geradezu für nichtig zu erklären (die Reversion solcher Ehen verordnete auch Justinian, Const. Imp. Justinian. 17. vgl. auch Innocent. I. ep. ad Victrie. c. 9. u. 10. C. XXVII. qu. 1.)

von virgines schuf: solche, die feierlich vom Bischof consecrirt wurden und solche, die ohne feierlichkeit in's Kloster traten; bis endlich diese Consecrationen fast ganz abkamen und eine Ausnahme von der Regel bildeten. Vgl. *Thomassin*. I. 3. 49.

*) Vgl. *Gelasius* (494) ap. c. 11. C. XX. qu. 1., wo Epiphani., Paschas dies est in natalitia Apostolorum als Tage für die Einstellung der virgines festgesetzt sind, eine Regel, in der abzuweichen nur dann erlaubt ist, wenn Todesgefahr zur Hand drängt (sicut de baptismo dictum est), also ganz nach Analogie der für die Taufe geltenden Gesetze.

**) Welche die gemeinrechtliche Bestimmung einer 3jährigen Dauer des Noviziat (Nov. l. c. 2. in dem Fall, wenn das Noviziat in demselben Kloster absolviert wurde, in welchem der Novize die Ablegung des Gelübdes bleiben wollte, dahin einmüthigte, daß ein Noviziat von einjähriger Dauer genüge.

***) Wahrscheinlich ist dies auch der Sinn des Concil. Aurelian. V. c. 19. cf. *Innocent* I. ep. ad Victricium.

†) Diesen Mangel beseitigte aber schon die mittelalterliche Kirche durch gesetzliche Bestimmungen c. 10. C. XX. qu. 1. und das Decretalenrecht (c. 14. X. de regul. III. 31.) sanctionirte den humaneren Grundsatz des erwähnten Kanons.

Die sichernde Schranke, welche in den Bestimmungen über das kanonische Alter und deren Anwendung auf die Novizen lag, wurde theilweise auch illusorisch, indem die zweite trullanische Synode, c. 40., schon mit dem 10. Lebensjahr den Eintritt in's Kloster und die Ablegung des bindenden Gelübdes gestattete, während Basilius, ep. ad Amphilooh. c. 18. et 19. bis zum 16. Jahr das Keuschheits- und Mönchsgelübde bei Jünglingen für auflösbar erklärt und die zweite arelatensische Synode, wie aus c. 52. erhellt, das 25. Jahr, die zu Agde fogar das 40. (c. 19.) für Nonnen und eine alirische (bei Bruns II. p. 307) c. 17. für Mönche das 20. Jahr als den Termin, von dem ab die Fähigkeit zu Ablegung des Klostergelübdes beginne fest setzt (Gregor M. c. 5. C. XX. qu. 1. das vollendete 18. Jahr). Auch der Grundsatz der ältern Kirche, daß erzwungene oder erschlichene Gelübde nicht binden, wurde in den späteren roheren Zeiten ignorirt. Wirkamer waren die Bestimmungen, wornach das Recht des Herrn an den Sklaven, des Staats an den Curialen, des Vaters an das Kind und des Einen Ehegatten an den Andern, die Wirkungen eines Gelübdes, besonders des Klostergelübdes, annulliren konnte in gewissen Fällen, wie umgekehrt die durch das Klostergelübde begründete Herrschaft des Abts über den Mönch die Wirkung jedes andern Gelübdes aufheben konnte und somit das im Klostergelübde mit enthaltene Gelübde der *Obedientia* in gewissen Fällen andere Gelübde wirkungslos machte. Schon Gelasius I. fordert c. 12. D. 54. Auslieferung der Knechte, die ohne den Willen ihrer Herren sich in's Kloster begeben: nur gegen jüdische Herren sicherte die Kirche die Freiheit christlicher Sklaven (c. 13, 14. ib.), doch sollte nach einem Befehl Gregors I. (c. 15. ib.) ein heidnischer Sklave, den ein Jude nur zum Wiederverkauf in der Fremde gekauft hatte und nicht sogleich wieder veräußern kann, nur dann durch den Uebertritt zum Christenthum frei werden, wenn ihn sein jüdischer Herr über drei Monate behielt und der Sklave erst nach Verfluß dieser drei Monate sich dem Christenthum zugewendet hatte; außerdem sollte der Jude ihn wieder an einen Christen verkaufen können. Uebrigens ist hiebei zu beachten, daß nach einer auch in's Dekret Gratians aufgenommenen Constitution Justinans (c. 20. D. 54. cf. Auth. de Monachis Nov. 5. c. 2.) die Ablegung des Klostergelübdes absolut frei machte, weil der dreijährige durch Justinian festgesetzte Noviziat dem Herrn hinlänglich Gelegenheit gab, sein Recht an den Sklaven geltend zu machen; Novizen vor Ablegung ihres Gelübdes und solche Mönche, die ihr Gelübde verletzten, konnten, wenn sie zuvor Sklaven gewesen, von ihren Herrn wieder in die Sklaverei zurückgeführt werden (Nov. 5. c. 2.), Bestimmungen, welche Nov. 123. c. 35. auf die *Adscriptitii* und *Cotoni* und c. 15. ib. auf die Curialen ausgedehnt werden, während selbst die Annahme der Bischofswürde nur den Sklaven und *Adscriptitius*, nicht aber den Curialen frei machte (Nov. 123. c. 4.), die Annahme des *ordo clericalis* den *Adscriptitius* gar nicht von seinen Obliegenheiten entband und den Sklaven erst nach Verfluß eines Jahres gegen die Ansprüche seines Herrn sicherte (ib. c. 17.). — Auch der rechtzeitig geltend gemachte Wille des Vaters konnte die *vota* eines Kindes nichtig machen, jedoch nur solange, als das Kind unmündig war, was nach den Bestimmungen der *Romones* bis zum 12. Jahr bei Mädchen, bis zum 14. bei Knaben statt hatte (c. 14. C. 32. qu. 2. c. 1. C. XX. qu. 2: c. 2. *ibid.*); hatte das Kind dieses Alter überschritten, so konnte es selbst gegen den Willen seines Vaters das Noviziat antreten und das Klostergelübde gütlich ablegen und die weltliche Gesetzgebung schützte solchen Ungehorsam gegen die Strafe der Enterbung, Nov. 123. c. 41. und l. 55. 56. C. de Episc. (l. 3.), was den Klöstern Aussicht auf Erbschaften eröffnete. Daß die Kirche übrigens auch bei unmündigen Kindern ihre vermeintlich richtigeren Ansichten über das, was zu ihrem Seelenheil dient, gegen den Willen des Vaters mit Erfolg geltend machen konnte und so die selbstgezogene Schranke zu umgehen wußte, versteht sich von selbst und scheint auch in einer Bestimmung des Concil. Tolot. III. c. 10. angedeutet, wo unvernünftigem Widerstreben gegen das Vorhaben eines Novizen mit Censuren gedroht wird. — Auch das Recht des Einen Ehegatten an den andern hat die Kirche in ihren gesetzlichen Bestimmungen über die Gelübde geachtet; das weltliche Recht war hier gleichgültiger gegen das Recht der

Ehe (Nov. 123. c. 40, und Nov. 117. c. 12.), wie es denn auch hinsichtlich der Ehescheidung weniger streng war; allein die Kirche besand darauf, daß kein Ehegatte ohne die Zustimmung des andern das Klostergelübde gältig ablegen könne (c. 19. C. XXVII. qu. 2. Gregor I.: *etsi hoc lex humana concessit, lex tamen divina prohibuit*, cf. c. 20. ibid. und die vielen Citate aus den Vätern in C. XXX. qu. 5.). Die Zustimmung des andern Theils involoirte natürlich auch ein Keuschheitsgelübde, da die Ehe nach den Grundsätzen der Kirche auch bei solchen ebenso, wie bei den Klerikern, als fortbestehend betrachtet wurde und nur der volle Gebrauch der in ihr liegenden Rechte aufgehoben blieb, somit eine Wiederverheirathung der sich Separirenden unmöglich war; wurde ja doch selbst die einem Klostergelübde erst folgende Ehe lange nicht für nichtig geachtet, sondern nur der Mißgebrauch der ehelichen Rechte gefordert, Cono. Tolet. I. c. 19. (und früher wurde selbst dies nicht für immer verlangt, sondern nur eine längere Enge auferlegt, Conc. Elth. c. 14., doch behandelt schon Gregor der Gr. solche Ehe als nichtig, c. 39. C. XXVII. qu. 1.). Es lag in der Natur der Sache, daß die Kirche vielfach die Forderung wirklich aussprach, daß dem Keuschheitsgelübde eines Ehegatten, wenn es gältig sein sollte, ein förmliches Keuschheitsgelübde auch seitens des andern Gatten folgen müsse. Es ist übrigens zu bemerken, daß die alte Kirche nicht immer und überall eine völlige Gleichstellung beider Ehegatten in Bezug auf die Gelübde beabsichtigte; so spricht z. B. Augustin (c. 11. C. XXXIII. qu. 5.) den Grundsatz aus, daß ein Weib, auch wenn ihr Mann in ein Gelübde gewilligt habe, verbunden sey, falls derselbe seine Zusage nachträglich zurücknehme, ihm zu gehorchen, während ein Mann zu gleicher Rücksichtnahme auf die Sinnesänderung seines Weibs nicht verbunden sey; und obwohl im Allgemeinen der Grundsatz feststand, daß ein Ehegatte die Gelübde des andern nur dann irritiren könne, wenn diese seinen ehelichen Rechten zu nahe treten, so hat doch auch hier die ältere Kirche dem Mann ein ausgeübteres Recht der Einsprache versattet (c. 4. C. XXXIII. qu. 5.: *nihil de tuo vestio, nihil de tuo auro vel argento vel quacunq; pecunia aut rebus ullis terrenis tuis sine arbitrio ejus facere debuisti*). — Daß ein bloßes Verlöbniß dem Klostergelübde nicht im Wege stand, ist natürlich und die Kanones erklären sich auch in diesem Sinn (c. 27. 28. C. XXVII. qu. 2.). — Eine Folge des Klostergelübdes, sofern es das Gelübde des Gehorsams neben dem der Keuschheit und der Armuth enthielt, war nun auch dies, daß es die Gältigkeit weiterer Gelübde von der Zustimmung des Abtes abhängig machte, beziehen sich dieselben nun auf den Uebertritt in ein anderes Kloster, oder auf die Annahme des *ordo clericalis* oder irgend eine andere Leistung (Conc. Agath. 27. Pomm. Theodori I. II. c. 6. §. 9. bei Wasserscheben, Enghordnungen. Gregor M. c. 1. D. 58. und c. 5. X. de regul. III. 31.); die spätere Zeit wollte jedoch jeder Zeit den Uebergang in ein Kloster mit strengeren Regeln gestatten (c. 1. C. XX. qu. 4.), was dann später gemeines Recht wurde (c. 18. X. de regul. III. 81.). Zu beachten ist übrigens, daß der Uebergang vom Mönchsstand zum Klerikat mit Einwilligung des Abtes keineswegs von allen im Klostergelübde enthaltenen Verbindlichkeiten löste, was namentlich in einer Zeit von Wichtigkeit war, in welcher das Celibatgesetz noch nicht vollkommen ausgebildet war und die niedern ordines, welchen die Ehe erlaubt ist und noch kein *votum castritatis* involviren, noch eine selbstständige Bedeutung hatten (vgl. Nov. 3. c. 8.), zumal da dieser Uebergang vom Kloster in den Klerikat immer häufiger wurde trotz den Einwendungen, die viele Kirchenlehrer dagegen erhoben, freilich ohne darin consequent zu bleiben (vgl. die verschiedenen Kanones in C. XVI. qu. 1.). — Außer den zwei Gelübden der Keuschheit und des Gehorsams involoirte das Klostergelübde noch das Weite der Armuth; dieses hatte schon im heil. Antonius einen Gewährmann (f. d. Art.). Zunächst hatte jedoch dieses Gelübde nur den Sinn, daß der Einzelne kein Eigenthum mehr besitzen will; der Orden, das einzelne Kloster konnte Eigenthum besitzen und es lag der ganzen Organisation das Vorbild des sowohl in vor- und außerchristlichen Kreisen als in der jerusalemischen Urgemeinde vorliegenden Exceimentes der Gütergemeinschaft zu Grunde, wie es denn wirklich in der alten Kirche nicht an Versuchen fehlte, die *paupertas eras-*

galica in diesem speziellen Sinn wenigstens auf den Klerus auszudehnen; so z. B. von Seiten Augustin's, c. 18. C. XII. qu. 1. cf. c. 5. 7. 10. und 11.; die heilige Schaar der *virgines* und *viduae* lebte vielfach sammt dem Klerus von den Oblationen der Gläubigen, wie die Bestimmungen der *Constitutiones apost.* zeigen: und es suchte darin eine ursprünglich der ganzen Christengemeinde geltende Idee ihre freilich entstellende Verwirklichung (cf. *Tertullian. Apolog.* c. 39.: *omnia indiscreta sunt apud nos praeter uxores und Recogn. Clem. X. 5.*). Müßten doch die kirchlichen Kanones vielfach gegen järe Vorurtheile das Recht der Kleriker, zu testiren und zu erben, in Schutz nehmen, c. 19—21. C. XII. qu. 2. Bei den Mönchen und Nonnen dagegen gehörte die *paupertas* zu ihrem ganzen Stand und von den Klöstern hat später Augustin die Sache auf seine in klösterlicher Zucht zusammenlebenden Kleriker übertragen, was dann in dem Institut der *vita canonica* sich fixirte. Daß durch das Klostergelübde auch das Recht zu testiren, wie das, ein *peculium* zu besitzen, verloren ging, beweisen die Aussprüche Gregors des Gr. (c. 7. C. XIX. qu. 3. und c. 5. X. de regul. III. 31.), sowie selbst die beschränkenden, das Erbrecht der Kinder, Eltern und Ehegatten von solchen Mönchen oder Nonnen innerhalb gewisser Gränzen sichernden Kaisergesetze (Nov. 123. c. 38. und c. 42. und Nov. 5. c. 5—7. auch Novell. 76.), bei welchen doch der Grundsatz festgehalten ist, daß, soweit nicht Rechte Dritter dadurch verletzt werden, Häbseligkeiten solcher Mönche und Nonnen, die nicht vor ihrem Eintritt in's Kloster ihr Eigenthum veräußert oder darüber verfügt haben, in Folge des Eintritts selbst dem betreffenden Kloster zufallen; auch die *Novella Leonis Imp. 6.* geht von diesem Grundsatz nicht ganz ab, nur will sie den Kirchen und armen Verwandten das Vermögen eines Mönchs in gewissen Fällen theilweise zuwenden und nicht den Klöstern, unter Berufung auf das Armuthsgelübde der Mönche und Nonnen, welches durch eine solche Vermehrung des Reichthums der Klöster illusorisch werde (*quod si quis dicat, hoc solo nomine, quod monachus sit, monasterium omnia esse percipiturum: haud scio, si istius modi, quae monachos deceant, statuat: primum enim, an, qui homines opum contemptum professi sunt, hos ita illas amplecti ac quacunq; ratione retinere convenit*); freilich will dies Gesetz sogar durch theilweise Herstellung der Testirfreiheit der Mönche die Interessen der übrigen Gesellschaft wahren; cf. *Novell. Leonis 6.* und *Bozomen. I. c. 9.* (über ein Gesetz Constantins). — Daß die Aussichten der Klöster auf die Erwerbung der Güter ihrer Novizen, bald zu Erschleichung und Erzwingung des Klostergelübdes führte, zeigen die in den Kanones enthaltenen Verbote solcher Mißbräuche; c. 5. und 4. C. XX. qu. 3. Zu all dem muß endlich bemerkt werden, daß die ältere Kirche von einem Recht, vom Klostergelübde zu dispensiren, nichts wußte, man müßte denn gerade darin eine Dispensation suchen, daß sie anfänglich solche, die sich einer Apostasie von diesem Gelübde schuldig machten, nach längerer Buße wieder zur Communion zuließ, ohne z. B. bei Verheiratheten immer auf Rückkehr zum *votum castitatis* zu dringen; allein es war dies eigentlich keine Dispensation, sondern nur eine aus Achtung vor dem höheren Recht der Ehe fließende Ergebung in eine vollendete Thatfache.

Wenden wir uns nun zu einer Darstellung der in den *Decretalen* aufgestellten und von der herrschenden Theologie des Mittelalters ausgebildeten Theorie über die Gelübde und Klostergelübde, so kommen hier folgende Momente in Betracht 1) die sich bildende Unterscheidung eines *forum externum* und *forum internum* und die damit gegebene Möglichkeit bei einem Gelübde, das in *foro externo* nicht beachtet, d. h. dessen Erfüllung nicht durch Censuren erzwungen wird, doch noch die Verbindlichkeit vor dem *forum internum* aufrecht zu erhalten und denjenigen, der ein Gelübde nicht erfüllt, als bußfällig zu behandeln. 2) Die Ausbildung des Dispensationswesens und die damit zusammenhängende Ausbildung des Ablasswesens, wodurch es möglich wurde, durch *Annulation*, *Commutation* und *Redemption* die Verbindlichkeit eines Gelübdes vor dem *forum externum* zu beseitigen und so dem in *foro interno* anwendbaren Heilmittel der Absolution das in *foro externo* wirksame der Dispensation an die Seite zu setzen. 3) Was ferner die Gegenstände der Gelübde betrifft, so bildete sich hier ein großer Reichthum einzelner Arten von

Gelübden aus in Folge theils der mannigfaltigen Formen des Mönchthums mit den sonstigen Aefen theils der Ausbildung, welche der Meßcult und das Abkloffen eifer, theils der Kreuzzüge, welche zu dem besonders begünstigten votum peregrinationis ultramarino Anlaß gaben, dem sogar die Rechte der Ehe weichen mußten, indem ein Mann es auch gegen den Willen seiner Frau gültig ablegen und nur der Pabst wieder davon dispensiren konnte c. 9. u. 8. X. de voto III. 34. u. c. 5. Extrav. comm. V. 9., theils der mannigfaltigen Formen der heiligen Personen, Gegenständen, Orten und Zeiten angewendeten religiösen Verehrung. 4) Endlich war von tief eingreifender Bedeutung, daß jetzt die Lehre von den Gelübden und Klostergelübden dogmatisch bearbeitet, in den Dekretalsammlungen die darüber bestehenden Geseze zusammengestellt und der wissenschaftlichen Erörterung dadurch die Grundlagen gegeben wurden, wie umgekehrt die Dogmatik in diesen Gesezen ihren Wiederhall gefunden hat. Vgl. das dritte Buch der Dekretalen, wo der 34. Titel von den Gelübden handelt: dann den liber sextus III. c. 1. u. Thomas Aquin. Summa II. 2da qu. 88, wo die Lehre de voto als Theil der Lehre von der Gottesverehrung neben der Lehre vom Gebet, Oyster und Eid abgehandelt wird, und ibid. qu. 186—189, wo die Lehre vom Mönchsstand, als der höchsten Stufe der perfectio, die Lehre des Thomas von den besonderen Gaben und Stufen der Gabe und damit seine ganze Ethik abschließt (vergl. qu. 171 die Einleitung). — Gehen wir nun über zur Darstellung der Theorie, so läßt sie sich in folgende Sätze fassen: Thom. Aqu. Summa II. 2. qu. 88. a. 1.: ad votum tria ex necessitate requiruntur: primo quod dem deliberatio, secundo propositum voluntatis, tertio promissio (sc. deo facta), in quo perficitur ratio voti: superadduntur vero quandoque et alia duo ad quandam voti confirmationem sc. pronuntiatio oris*) — et iterum testimonium aliorum. Der Inhalt dieser zwei letzten superaddita ist, beim Ersten sui ipsius excitatio (sicut circa orationem dictum est), bei'm zweiten, ut non solum desistat a fractione voti propter timorem Dei, sed etiam propter reverentiam hominum. (Ueber den Unterschied des Gelübdes vom bloßen Vorsatz vergl. auch c. 3. X. de voto III. 34.) Ueber das Verhältniß der deliberatio und des propositum sagt Cajetan in seinem Commentar richtig, daß der Inhalt der deliberatio und des propositum entweder unmittelbar identisch seyn könne mit dem Inhalt der promissio oder außer diesem auch noch den Akt der promissio selbst und den Inhalt dieser letztern vielleicht nur mittelbar begreifen könne, sofern er Gegenstand der zunächst in's Auge gefaßten Handlung der promissio ist. Diese Unterscheidung ist für die ethische und juristische Beurtheilung eines Gelübdes nicht unwichtig, weil sich darnach das Maß der Zurechnungsfähigkeit bestimmt, ob das Gemüth ausschließlich sich vertieft hat in Betrachtung der angelobten Handlung, oder sich auch mit der Frage beschäftigt hat, ob und warum diese Handlung Gegenstand eines förmlichen Gelübdes werden soll: denn bei einer sündigen, unfreien, nicht ernsthaft gemachten promissio kann die promissio allein ohne ihren Inhalt unmittelbarer Gegenstand der deliberatio und des propositum seyn. Was nun das Objekt des votum betrifft, so ist das eigentliche Objekt eines Gelübdes ein bonum melius, quod ad supererogationem pertinet. — quod neque cadit sub necessitate absoluta (Nathurnothwendigkeit) neque sub necessitate finis (die moralische Nothwendigkeit), obwohl es auch Gelübde gibt, die auf ein finis und zum Seelenheil Nothwendiges gehen, wie z. B. das votum baptizatorum: in welchem jedoch das zum Gelübde gehörige Moment der Freiwilligkeit nicht in seinem ganzen Umfang sich entfalte, l. c. a. 2. Schon weiter geht Cajetan in seinem Commentar, in daß votum baptismi gar nicht für ein eigentliches votum gelten lassen will, weil bei'm votum, auch abgesehen von der necessitas seines Inhalts, wenigstens die spezifische Freiheit des Gelobens völlig frei seyn müsse, während die Annahme der Taufe und die Ablegung des sogenannten Taufgelübdes auch hinsichtlich dieser Form der Verpflichtung ein pro-

*) An die Stelle der verba können nach Ansicht des Tb. auch treten quaecumque externa signa, wie bei'm Eid.

ceptum sey: *vovere est consilii, baptizari est praecepti*: — — *votum est privata lex a se sibi voluntarie imposita*, und die Statuirung eines förmlichen Gelübdes in der Taufe eine *multiplicatio laquorum ad nihil quodammodo utilium* wäre, sofern die *lex Christi* sufficientem vim coactivam et inductivam ad observantiam fidei et praeceptorum habe, und es deßhalb nicht nöthig sey, quod baptizatus addat sibi aliam legem obligantem praecise ad praecepta (nämlich durch ein förmliches Gelübde): — wobei der Commentar freilich vergessen hat, daß der vis coactiva und inductiva in der *lex Christi* auch im Getauften noch eine entgegengesetzte vis widerstrebt, und daß auch die Wahl der specifischen Form des Gelübdes, wenn Befriedigung eines wirklich frommen Triebes und Bedürfnisses, doch auch eine Pflicht der Selbsterhaltung seyn wird. Für nichtig und unverbindlich erklärt Thomas solche Gelübde, deren Gegenstand unmöglich, an sich sündig, oder unnütz und eitel ist, oder in Folge der Umstände seinen Gott wohlgefälligen Charakter verliert, obwohl im letztern Fall die Richtigkeitserklärung nicht immer dem Privat-erneuhen des Gelobenden anheimgestellt bleiben solle, außer wo die Sache an sich klar und einfach zu entscheiden sey. Daraus ergibt sich die weitere Bestimmung (n. 4.): *promissio, qua Deo aliquid vovemus non cedit in ejus utilitatem, qui a nobis certificari non indiget, sed ad utilitatem nostram, inquantum vovendo voluntatem nostram immobiliter firmamus ad id, quod expedit facere*: — ideo expediens est *vovere*, ja der Mensch nähert sich dadurch dem Zustand der Seligen und Gottes, und der necessitas firmitatis voluntatis, quae non diminuit libertatem ut patet in Deo et in Beatis: zugleich ist aber damit gesagt, daß da, wo der Wille schon hinlänglich befestigt ist, ein Gelübde unpassend wäre: Christo secundum se non competeat *vovere* tum quia Deus erat, tum quia in quantum homo, habebat firmatam voluntatem in bono). Das Gelübde setzt somit eine gewisse Schwäche und ein daraus entspringendes Bedürfnis voraus. In jedem Fall aber ist das Gelübde, sofern es eine *promissio Deo facta* ist, ein *actus laetiae sive religionis* (art. 5.), wenn auch nicht immer sein Inhalt eine specifisch religiöse Handlung ist, es kann auch das Gelübde bloß einem Menschen geleistet werden, aber ein solches kann selbst begriffen seyn unter ein *votum Deo factum*, inquantum est quoddam opus virtuosum: damit sucht nun Thomas es zu rechtfertigen, wenn Gelübde an Heilige oder an die Kirche und ihre Vertreter gerichtet werden: *ut ipsa promissio facta Sanctis vel Praelatis cadat sub voto materialiter, inquantum scilicet homo vovet Deo ne impleturum, quod Sanctis vel Praelatis promittit*: daß aber diese Auffassung nicht hinreicht, um den Sinn der in der katholischen Kirche üblichen und sanctionirten Gelübde an die Heiligen völlig auszudrücken, ist klar: die kirchliche Praxis beruht hinsichtlich solcher Gelübde thatsächlich auf der Lehre von dem cultus Sanctorum. — Was die Form der Gelübde betrifft, so unterscheidet Thomas (n. 7.) das *votum simplex* und *votum solenne* und zwar will er unter dem letztern bloß dasjenige *votum* verstehen, welches solennizatur per susceptionem sacri ordinis vel professionem ad certam regulam, und diesem komme die Kraft zu, daß jede ihm zuwiderlaufende Handlung nichtig sey und alle andern vota seyen als *simplicia* zu betrachten, eine Theorie, welche wirklich auch von den Päbsten sanctionirt und gemeines Recht geworden ist, jedoch mit der nähern Bestimmung, daß unter der *professio ad certam regulam* zu verstehen sey, die *professio expressa vel tacita facta alicui de religionibus per sedem apostolicam approbatis*. C. un. de vot. in Vito III. c. 5. und Extravag. Joh. XXII. un. de vot. (VI.) Thomas gibt nun aber eine Begründung für diese Definition des *votum solenne*; er sagt, wenn es sich bloß um eine Solennitas vor Menschen handelte, so könnten allerdings alle vota ex hoc, quod sunt in publico, habere quandam solennitatem humanam, aber es handle sich bei'm *votum* als einer *promissio Deo facta* darum, die Form zu bestimmen, welche einem Gelübde der Gott eine höhere Weihe, eine solennitas spiritualis et divina, verleihe und eine solche spiritualis benedictio vel consecratio finde bloß statt bei'm Uebergang vom Laienstand in den Priesterstand und den status perfectionis, quia particularibus actibus non consuevit solennitas adhiberi, sed assumptioni novi status und vor Gott gelten als

höhere Stände bloß die zwei der Priester und Religiosen: durch die auf diese bezüglichen vota aliquis totaliter se subiecit divino ministerio seu famulatu, so daß in ihnen multa particularia opera begriffen seyen. Für diese Lehre wird die Autorität des Dionysius Areop. de Eccl. Hier., wo von der Priesterweib und Einweihung zum Mönchsleben die Rede ist, geltend gemacht. Demnach sey dem votum solenne in Kraft dieser Weihe ein sortior obligatio apud Deum als dem votum simplex zuzuschreiben, obgleich die Uebertretung beider eine Todsünde sey. Gemäß diesem Begriff von votum solenne zerfallen die vota simplicia selbst wieder in die zwei Klassen der vota publica und von publica. In engem Zusammenhang mit dieser Theorie vom votum solenne steht die Anschauung, welche Thomas auf Grund der Autorität eines Hieronymus von der Bedeutung des Klostergelübdes hat, als einer zweiten Taufe vgl. 11. 2. qu. 189. a. 3 (sub fin.); religionis ingressum, quae excedit omne genus satisfactionis etiam publicae poenitentiae (cf. c. 8. C. XXXIII. qu. 2.) sicut etiam holocaustum excedit sacrificium — — unda legitur in vitis Patrum, quod eandem gratiam consequuntur religionem intrantes, quam consequuntur baptizati (vgl. Hieron. ad Paulam ep. super obitu Blaesillae), eine Anschauung, welche wohl zusammenhängt mit der Auffassung vom Märtyrertum als einer die Wassertaufe ersetzenden Bluttaufe, die ja im Mönchsstand, der auch ein Absterben ist, nur eine andere Form angenommen hat. — Zu diesen Bestimmungen fügt Thomas noch die Fragen über die Hindernisse, welche dem Gelübde im Wege stehen und über die Dispensationen und Commutation der Gelübde. Was die erste Frage betrifft, so erwähnt Thomas zuerst das Hinderniß, das entspringt aus der Abhängigkeit von andern Personen, und Nullität des Gelübdes zur Folge hat; (a. 8.) nullus potest per promissionem se firmiter obligare ad id, quod est in potestate alterius, sed solum ad id, quod est omnino in sua potestate, dies gehöre zu der bei'm Gelübde erforderlichen iustitia hinsichtlich des angelebten Gegenstandes; daher erzeuge jene Abhängigkeit von andern Personen die Ungültigkeit eines von diesen nicht approbirten Gelübdes, jedoch nur insoweit, als das Gelübde sich auf etwas bezieht, worin diese Abhängigkeit besteht, so z. B. könne ein Kind, sobald es mündig ist, wohl über seine Person durch ein Gelübde verfügen, auch gegen den väterlichen Willen (also sich zum Eintritt in den Mönchsstand oder in die Ehe und dergl. verpflichten), nicht aber über sein väterliches Erbe: ein Sklave, ein unmündiges Kind, ein Religiöse aber gar nicht ohne die Zustimmung des Herrn, Vaters, Prälaten. In art. 9. kommt dann Thomas auf das Hinderniß, das seinen Grund hat in dem mangelnden nous rationalis; er bespricht hier besonders den Fall der Unmündigkeit bezüglich des Eintritts in einen Orden, kommt aber beiläufig auch auf die furiosi u. dgl. zu reden. Wichtig ist endlich noch die in art. 10—12. enthaltene Theorie von der dispensatio in voto; es ist hierbei besonders zu beachten, wie Thomas in art. 10. die in der Frage utrum possit in voto dispensari? liegende Schwierigkeit dadurch zu umgehen sucht, daß er den Begriff der Dispensation abschwächt zu dem Begriff einer das Maß der Verbindlichkeit bezüglich der einzelnen Fälle näher bestimmenden Auslegung eines allgemeinen Gesetzes (dispensatio videtur importare quandam commensuratum distributionem vel applicationem communis alicuius ad ea, quae sub ipso continentur); und die Fälle, die er anführt, als Grund zur Dispensation gebend (potest contingere, quod in aliquo casu sit vel simpliciter malum, vel inutile, vel maioris boni impeditivum, quod est contra rationem ejus, quod cadit sub voto), sind vielmehr solche, welche eher eine Nullitätsklärung als eine Dispensation begründen, ja zum Theil sogar eine nicht einmal der Nullitätsklärung bedürftige Nichtigkeit des Gelübdes hervorbringen: dennoch behauptet dann Thomas in der Folge, daß die Kirche die Macht besitze, sowohl votum commutare, quam in voto dispensare, von denen das erstere, das commutare, nur die materia, das zweite die materia und das vinculum voti aufhebe. Schwieriger wird jedoch die Sache bei'm votum solennizatum und wirklich kommt hier Thomas in Widerspruch mit der kirchlichen Praxis und der später sanktionirten Theorie, indem er (a. 11.) unter Berufung auf die Feierlichkeit der consecratio seu benedictio vovens, welche einen bis

zum Aufhören der integritas der res consecrata dauernden nicht wieder gesetzlich aufheb-
baren Charakter der Heiligkeit erzeuge, erklärt, daß man zur Noth noch eine Dispensation
zugeben könne bei dem votum continentiae solennizatum per susceptionem sacri ordinis,
weil non est essentialiter annexum debitum continentiae ordini sacro, sed ex statuto
Ecclesiae; dagegen bei dem votum continentiae solennizatum per professionem religio-
nis sey keine Dispensation möglich, weil hier die continentia ein wesentliches Stüd des
status religionis. Auch beruft sich Thomas dafür auf c. 6. X. de statu monach. III.
35. (in fine). Allein der Commentator Cajetan bemerkt mit Recht, diese Dekretale wie
die Gründe des Thomas beweisen bloß, daß selbst der Pabst einen Mönch so lange er
dies sey, nicht vom votum castitatis dispensiren könne, allein nicht, daß er ihn nicht
aus einem Mönch zu einem Nichtmönch machen könne: lehre doch Thomas selbst, daß die
benedictio seu consecratio voventis keinen character indelebilis erzeuge wie die Ordina-
tion. Cajetan führt sofort mehrere Beispiele an, daß Päbste vom Klostersgelübde dispen-
sirt haben. Zum Schluß untersucht Thomas noch, wenn die Fähigkeit zur commutatio
vel dispensatio voti zukomme, (art. 12.) und erklärt, daß bei einer promissio Deo facta
de aliquo, quod sit Deo acceptum, das Urtheil über das, was Deo acceptum sey, nur
Gott zuschreibe; praelatus autem in Ecclesia gerit vicem Dei et ideo in commutatione
vel dispensatione votorum requiritur praelati autoritas, quae in persona Dei deter-
minat, quid sit Deo acceptum (also auch hier wird die Dispensation unter der Hand
verwechselt mit einer Kulitütsklärung wegen mangelnder iustitia in objecto); Thomas
glaubt seine Lehre mit Berufung auf 2 Kor. 2. B. 10. begründen zu können, eine Stelle,
aus welcher er auch die Regel abstrahirt: omnis dispensatio petita a Praelato debet
fieri ad honorem Christi, in cuius persona dispensat, vel ad utilitatem Ecclesiae, quae
est ejus corpus. Die Einwendung, welche gegen diese Lehre gemacht werden könnte, daß
ja zur Commutation eines Gelübdes in's Klostersgelübde nach allgemein gültiger Provis
die Autorität eines Prälaten nicht nöthig sey, sondern der Gelobende selbst diesen Tausch
vornehmen könne, sucht Thomas zu erwidern durch die Behauptung, dieser Tausch sey
eigentlich keine Commutation, sondern eine Erweiterung des Gelübdes; denn per religio-
nem homo totam vitam suam Dei obsequio deputat; particulare autem in universali
includitur, ideo Decretalia (c. 4. X. de vot. III. 34) dicit, quod „rout voti fracti non
habetur, qui temporale obsequium in perpetuum religionis observantiam commutat“;
nec tamen religionem ingrediens tenetur implere vota vel jejuniorum vel orationum vel
aliorum hujus modi, quae existens in saeculo facit, quia religionem ingrediens moritur
priori vitae (!), et etiam singulares observantiae religioni non competunt et religionis
onus satis hominum onerat, ut alia superaddere non oporteat.

Diese führt uns nun zu der Lehre des Thomas von den Klostersgelübden (II.
2. qu. 186 — qu. 189): diesen legte schon die alte Kirche und noch mehr das Mittelalter
einen alle andere übertreffenden Werth bei, wie aus der eben mitgetheilten Lehre von der
Commuation der Gelübde erhellt: der Mönchsstand ist der status perfectionis et reli-
gionis *per se* *ex se*. Dies motivirt, wie oben gesagt ist, die Ansicht von dem ingressus
religionis als einer zweiten Taufe. Dennoch leugnet Thomas den Satz, daß jeder religio-
sus verpflichtet sey, in allen sogenannten consilia: denn es gebe eine totalitas perfectionis,
quae sine peccato praetermittitur und nur nicht gering geschätzt werden dürfe. Thomas
weist den Mönch an seine Regel und wach dieser sey wesentlich im Klostersgelübde nur
das votum paupertatis, perpetuae continentiae und obedientiae: das erste, weil die divi-
tiae habites per se natae sunt, perfectionem caritatis impedire principaliter alliciendo
animum et distrahendo (art 3.): das zweite propter vehementiam delectationis und prop-
ter sollicitudinem, quam ingerit homini de gubernatione uxoris, filiorum et rerum tem-
poralium, quae ad eorum sustentationem sufficiant (art. 4.): das dritte, weil schon der
weltliche Stand, der aliquid sibi retinet et aliquid Deo largitur, hinsichtlich des letztern
der obedientia Praelatorum subditur, und in demselben Maß beim Mönch diese obo-
dientia sich steigern müsse, als er sich und Alles, was er hat, Gott opfert: und durch

diese obedientia sey er zunächst seinem Obern und durch diesen den Bischöfen, oder im Fall der Exemption dem Pabst unbedingt unterworfen, sowohl in Sachen: quae sunt communia aliis als in illis, quae specialiter pertinent ad disciplinam religionis: denn nihil majus potest homo Deo dare, quam quod propriam voluntatem propter ipsum voluntati alterius subiciat. Als vollkommener Verzicht auf die Welt, ihre Lust und Sorge, und auf sich selbst, das eigene Fleisch und den eigenen Sinn, genügen diese drei vota und bilden das Wesen des votum religionis (art. 7.): und alle sonstigen Obliegenheiten eines Mönchs fließen aus diesen drei Gelübden. Unter diesen drei Gelübden ist aber das Gelübde des Gehorsams das wichtigste und wesentlichste, weil das Opfer des eigenen Willens das höchste ist, und die beiden andern vota unter sich begreift, während diese nicht umgekehrt das votum obedientiae, und weil jenes somit dem Ziel der perfectio näher führt, als die andern. Dennoch ist die Uebertretung aller dieser drei vota eine Todsünde. In der Erfüllung dieser drei vota ist das Mönchsleben eine imitatio Christi: dennoch sey eine Mannigfaltigkeit der Mönchsorden möglich, da es verschiedene Arten von exercitiis gebe, durch welche die Erfüllung dieser drei vota vermittelt werden könnte, und verschiedene opera caritatis, in welchen das durch die drei vota beabsichtigte Ziel, der perfectio caritas, sich bezüglich der Aeußerung der caritas, specificiren. Die wichtigste Unterscheidung, nach der die Orden sich specificiren, sey die der opera vitae activae und der vita contemplativa und da an sich die vita contemplativa dem höchsten Ziel die caritas Dei innerlich am nächsten stehe, und über ihr nur eine solche vita activa stehe, welche ex plenitudine contemplationis derivatur, d. h. ein Leben, das sich der doctrina et praedicatio widmet, so seyen die höchste Stufe des Mönchtums die religiones, quae ordinantur ad docendum et praedicandum, quae et propinquissimae sunt perfectioni Episcoporum, ihnen kommen dann zunächst illae, quae ordinantur ad contemplationem, und dann folge die dritte Klasse derer, quae occupantur circa exteriores actiones: auf jeder dieser Stufen gebe es selbst wieder Gradunterschiede, wie z. B. in der vita contemplativa das Gebet höher stehe, als die lectio. Bemerkenswerth ist ferner, wie Thomas die Auslegung des votum paupertatis, daß es nur das Privateigenthum des Einzelnen, nicht aber das Eigenthumsrecht des Ordens und der Klöster ausschliesse, verteidigt: (qu. 188. a. 7.) perfectio non consistit essentialiter in paupertate, sed in Christi sequela, diese hindere aber nur die aus dem Privatbesitz fließende Selbstliebe: sed sollicitudo, quae adhibetur circa res communes, pertinet ad amorem caritatis, quae non quaerit, quae sua sunt, sed communibus intendit. Doch gibt er zu, daß in gewissen Fällen auch diese Sorge für den Ordensreichthum einen altior caritatis actus, puta contemplationis vindictae aut instructionis proximorum hindern könne: dies schliesse aber nur einen zu großen Reichthum des Ordens aus, sey es nun in rebus mobilibus oder immobilibus, und auch in dieser Beziehung stehen die Predigermönchsorden am höchsten, weil diese am wenigsten für die zeitweise Sorge um die Ordensgüter ihre Mitglieder disponibel machen können, daher nicht mehr als den dringenden Bedarf haben sollten: diesen aber zu besitzen, gehört selbst zur perfectio dieser Orden, weil derselbe ein instrumentum sey, das zwar nicht propter se quaeritur, aber propter finem nöthig sey. (Bekanntlich ist diese Frage die Quelle heftiger Konflikte und Spaltungen im Franziskanerorden gewesen, welche selbst durch den Ausweg, daß man das Eigenthumsrecht des Ordens in ein bloßes Nutzungsrecht verwandelte, nicht gehoben wurden). Was nun den Eintritt in den Mönchsstand betrifft, so unterscheidet Thomas ein doppeltes Gelübde (qu. 189. a. 2.), erstens das solenne votum, quod hominem facit monachum vel alterius religionis monachum, also die professio selbst, welcher ein annus probationis vorausgehen müsse, und zweitens das votum simplex, ex quo aliquis non fit monachus, sed solum obligatur ad religionis ingressum, und dieses setze keinen annus probationis voraus, auch verpflichte es den Gelobenden nur in seinem Gewissen, vor dem forum internum, zu thun, was in seiner Macht steht, um in einen Orden oder das von ihm im Gelübde genannte Kloster aufgenommen und zur professio zugelassen zu werden (a. 3.), dagegen könne auf Grund

solches Gelübdes de jure keiner zum Eintritt und Verbleiben im Kloster gezwungen werden. Hinsichtlich solcher Personen, die durch sonstige Pflichten gebunden sind, bemerkt Thomas, daß von den Mönchen jeder ohne Weiteres zum Mönchsstand übergehen könne, der nicht die bischöfliche Würde hat; nur die Bischöfe seien durch ein *votum perpetuum* und *solemnis* zur Seelsorge verpflichtet und können ohne päpstliche Dispensation ihren Posten nicht verlassen. Was den Uebergang von Einem Orden zu einem andern betreffe, so sey, wenn er geschehe *zelo perfectioris religionis* oder *propter declinationem religionis à debita perfectione*, also von einer laxeren Zucht zu einer strengeren, dazu jeder ermächtigt, nur sey es Pflicht, *propter humilitatem licentiam potere, quae tamen ei negari non potest* und wenn die strengere Fassung der Regel zweifelhaft sey, sowie im zweitgenannten Fall müsse durchaus die Thatsache durch das *judicium Superioris* constatirt seyn dagegen eine Dispensation sey nöthig nur beim Uebertritt *propter infirmitatem* zu einem Orden mit milderer Regel. — Hinsichtlich der aus dem Band der Ehe entspringenden Verpflichtungen sagt er (P. III. q. 61) über das *impedimentum voti*, daß vor der Consummation der Ehe diese ein bloßes *vinculum spirituale* sey, welche den Eintritt in's Kloster nicht hindern könne. Erfolgt dieser Eintritt, so sey die Ehe völlig gelöst und der verlassene Theil könne sich wieder verheirathen; dagegen nach der Consummation der Ehe ist das eheliche Band unauflöslich und bleibt auch, *quando uterque pari voto continentiam vovet*, trotz der in diesem Fall völlig bestehenden Gültigkeit und Verbindlichkeit des Gelübdes. — Weniger ausgebildet ist bei Thomas die Lehre von der *apostasie religionis*, doch kennt er den Begriff dieses specifischen Vergehens (P. II. 2. q. 12. a. 1.), wornach die Verletzung des Klostergelübdes, sofern es die Zerreißung eines Bandes ist, das den Menschen specifisch mit Gott verbindet, als Apostasie betrachtet wird und eine von den drei Arten der Apostasie bildet: (der *Apostasia a fide*, der *Apostasia ab ordine* und der *Apostasia a religione* oder *a regula*).

Diese Theorie des Scholastikers stimmt mit Ausnahme der von uns schon beiläufig erwähnten Punkte überein mit dem Decretalenrecht und seiner durch die spätern Decrete der Päpste und des Tridentinums erfolgten Weiterbildung: das geltende Recht der Kirche kennt die Unterscheidung von *votum* und *propositum* c. 3. X. de vot. III. 34, den Unterschied des *votum simplex* und *solemnis*, und die Wirkung des letztern, wornach jede ihm zuwiderlaufende Handlung an sich nichtig ist (das *impedimentum voti*) c. un. de vot. in VIto III. 15., wollte aber auch die Erfüllung des erstern, wenn es ein *votum publicum* und nicht wegen Mangels der nöthigen Voraussetzungen an sich nichtig ist, früher durch Censuren in *foro externo* von der Kirche erwirkt wissen c. 6. X. h. t. cf. c. 8. Außer der Commutation und Dispensation c. 1. 3. 5. 7. 8. X. h. t. kennt es noch die *redemptio voti* auf Grund eines vom Obern gemachten Anschlags, sey es nun mit Geld oder sonstigen Leistungen: c. 9. (in fin.) cf. c. 1. 2. 8. X. h. t., hebt unter den verschiedenen Formen der Dispensation, unter welche es theilweise auch die Commutation subsumirt, noch besonders die Aufschubung der Erfüllung des Gelübdes hervor, c. 5. 8. X. h. t. und weicht hinsichtlich der dem Papst reservirten Fälle in soweit von Thomas ab, als es diese ausdehnt auf alle *emissa peregrinationis ultramarinae, et visitationis liminum apostolorum Petri et Pauli, in Compostella, et castitatis ac religionis vota*, c. 5. de poen. Extrav. comm. V. 9.: es kennt die annullirenden Hindernisse, welche entstehen theils aus dem Mangel vernünftigen Entschlusses, Irrthum, Zwang, Abhängigkeit von andern Personen, und sonstigen Rechten und Pflichten, durch deren Nichtberücksichtigung die *justitia in objecto* verloren ginge, wie die schon früher angeführten Stellen beweisen, ebenso die Befugniß jegliches Gelübde durch Ablegung des Klostergelübdes zu beseitigen, ferner deutet es an die Fälle, wo die Nullität vom geistlichen Richter erklärt werden muß, und kennt die schon durch das römische Recht statuirte Befugniß, die Erfüllung eines *votum reale* durch eine gegen den Gelobenden oder dessen Erben gerichtete Personalklage des im Gelübde mit der Leistung Bedachten zu erwirken, c. 18. X. de censibus III. 39. — Was dann speciell die Klostergelübde betrifft, so fordert das Decre-

talenrecht zur Gültigkeit eines solchen Gelübdes in foro externo die Pubertät des Gelobenden c. 8. X. de regul. III. 31. (und überdies in diesem Canon noch eine besondere dreitägige Prüfungs- und Bedenkzeit für jeden Mündigen), was das Tridentinum (Sessio XXV. de regul. c. 15. 17.) dahin modificirt hat, daß bei Knaben die zu solchem Gelübde nöthige Mündigkeit erst mit dem 17. Jahr beginne, bei Mädchen zwar wie früher mit dem 13. Jahr, aber so, daß bei solchen, die vor dem Beginn des 17. Jahrs das Gelübde ablegen wollen, die Freiheit des Entschlusses und die sonstige durch die Ordnungen des betreffenden Ordens vorausgesetzte Befähigung *) durch eine Untersuchung des Bischofs oder seines Vicars zuvor constatirt seyn muß: fernere Bedingung der Gültigkeit des Gelübdes ist ein mindestens einjähriger Noviziat, c. 16. X. de regul. III. 31., vor dessen Beendigung der Rücktritt nicht gehindert werden darf, obwohl nach der Ansicht mancher Canonisten immer noch die Frage offen bleibt (auch noch nach den Bestimmungen des Tridentinum), ob damit nicht noch eine moralische Verbindlichkeit des Novizen, der vor der Zeit schon entschieden und öffentlich sich erklärt hatte, angenommen werde, die nur nicht zwingungsweise in foro externo geltend gemacht werden wolle, aber um so mehr im Reichthumle aufrecht zu erhalten sey, wie jedes andere *votum simplex*. Auch konnte bis in spätere Zeit von der Verpflichtung zu einem Noviziat von Einem vollen Jahr in gewissen Fällen dispensirt werden, vermöge einer Bestimmung Alexanders IV., der die strenge Durchführung des Noviziats nur bei den Dominikanern und Franziskanern forderte, eine Bestimmung, die Bonifacius VIII. auf die übrigen Bettelorden und erst das Tridentinum auf alle Mönchsorden ausdehnte, cf. c. 1—4. de regul. in Vltio III. 14. und Conc. Trident. S. XXV. de regul. c. 15., womit das Letztere zugleich Garantien zur Sicherung des Eigenthums- und Erbrechts des Novizen verband, c. 16. Nach Verfluß des Noviziats kann der Eintritt erfolgen entweder durch eine *professio expressa* oder eine *professio tacita* mittelst *concludenter* Handlung, c. 23. X. de regul. III. 31. und c. 1. h. t. in Vltio III. 14. Die nach römischem Recht zu den Wirkungen des Klostergelübdes gehörige Theilnahme an den Standesvorrechten des Klerus (c. 22. I. de Episc. et cleric. I. 3.) hat das kanonische Recht nicht beseitigt. Die Lösung vom Klostergelübde erfolgt entweder durch den Tod oder durch die schon oben berührte päpstliche Dispensation: die Aufhebung der Gültigkeit eines Klostergelübdes geschieht entweder *ex officio* vom geistlichen Richter, oder durch den Professen selbst, wenn die Nichtigkeit wegen Irrthums, Zwangs einer dem Professen selbst nicht schwerer zu imputirenden Nichtbeachtung der Gesetze über den Noviziat, oder sonstiger ihm obliegenden und seinem Gelübde widersprechenden Verbindlichkeiten wegen Mangels der vollen Zurechnungsfähigkeit, wegen eines erst nachträglich zum Bewußtseyn kommenden Mangels der *justitia in obiecto* u. dergl. stattfindet, oder endlich durch diejenigen, deren Rechten das Klostergelübde zuwider ist oder die sonst eine gesetzliche Gewalt über den Professen haben; sind 5 Jahre vom Tag der Professeleistung an verfloßen, ohne daß irgendwie die Gültigkeit des Gelübdes angefochten wurde von den dazu Berechtigten, so erfolgt eine Klagberührung, die nur durch eine dem Papst vorbehaltene *restitutio in integrum* gehoben wird, cf. Conc. Trid. XXV. de regul. c. 19. und die declar. Congreg. Concil. zu der Stelle (bei Richter *Canones et Doctr. Conc. Trid. p. 428*) und die Constitution Benedicts XIV: *si datam hominibus fidem* (ibid. p. 600). Strafbestimmungen gegen die, welche sich der Apostasia a regula schuldig gemacht, enthält die oben genannte Bestimmung des Conc. Trid., womit die Deklarationen der Congreg. Conc. (l. c. p. 432 und die ff.) zu vergleichen sind.

Widerspruch gegen diese Theorien und die ihnen entsprechende Praxis wurde zwar

*) Es gibt nämlich auch Nullitätsgründe, welche aus den besondern, in den Statuten der einzelnen Orden aufgestellten Bedingungen entspringen: daraus folgt, daß Irrthum, besonders wenn ein Betrug seitens des Novizen ihn veranlaßt hat, die Nichtigkeit der erschlüssenen Aufnahme in den Orden, wie des Gelübdes zur Folge hat, vergl. Benedict XIV. de synod. dioc. XIII. c. 11.

schon vor der Reformation laut, theils von reformatorisch religiösem Standpunkt aus, theils von Seiten der Humanisten. Allein gründlich erschüttert wurde diese Theorie erst durch Luthers Angriff auf die Lehre von dem den Ablasshandel bildenden Verdienst der opera supererogationis: der erste Zweifel war also gegen die iustitia in objecto gerichtet; damit war dem Gelübde gerade dasjenige Gebiet entzogen, auf dem es am äppigsten wucherte; hatte doch Luther schon vor dem Ablassstreit in seinen Predigten über die zehn Gebote und sonst beiläufig einzelne Formen von Gelübden und manche Consequenzen der geltenden Theorie angefochten. Bald machte er gegen die Gelübde der Bruderschaften geltend die „rechte gründliche Bruderschaft, die in dem heiligen Sacrament eingesetzt — eine gemeine Bruderschaft aller Heiligen — — und aus Christi Wunden geschlossen ist, — — da ist Eine Taufe, Ein Christus, Ein Sacrament, Eine Speise, Ein Evangelium, Ein Glaube, Ein Geist, Ein geistlicher Körper und ein jeglicher des Andern Gliedmaße, eine Gemeinschaft, die nur gehindert wird durch die „vielen äußerlichen merkllichen Bruderschaften“ (Sermon von dem hochw. Sacr. des heil. wahren Leichn. Christi und von den Bruderschaften 1519). Gründlicher war der Angriff in dem praeludium de captivitate Babylonica 1520, in dem Abschnitt vom Sacrament der Taufe, wo er Aufhebung aller Gelübde, besonders der immerwährenden, fordert, und verlangt, man solle die Leute wieder an ihr Taufgelübde weisen, in dem übrig genug, ja mehr gelobet sey, als ein Mensch erfüllen könne, und dann jegliche Ablegung eines besondern Gelübdes auf's Äußerste erschweren: ebenso vertheidigt er in dieser Zeit die Priesterthe, und hält das Gelübde der Celibatskei, das in der Annahme des Priesterordens enthalten war, für unverbrinlich, weil es ein dem Clericat nicht wesentlicher durch unbefugte Willkühr im Widerspruch mit dem vom Apostel den Bischöfen gegebenen Recht erzwungener Zusatz sey. Dagegen zauderte Luther, den Mönchen und Nonnen ohne Weiteres die Ehe zu gestatten, namentlich wenn sie schon ziemlich lange in ihrem Stande waren, weil er ihnen Ergebung unter die Folgen einer durchaus von ihnen selbst verschuldeten Lage glaubte zur Pflicht machen zu müssen, da Gottes Wort von diesem Fall ganz schweige. Den Fortschritt zur völligen Sprengung der Klosterbände machte zuerst Karlstadt nach seiner Rückkehr von einem mißglücktem Reformationsversuch in Dänemark, s. d. Art. Karlstadt. Zuerst (den 21. Juni 1521) hielt er eine Disputation über die Gelübde, sodann verfaßte er eine größere deutsche Schrift über diese Frage (den 24. Juni), welcher (den 29. Juni) Erläuterungen zu seinen 7 Disputations-thesen folgten, die in einer zweiten Schrift umgearbeitet und erweitert wurden. Die Beweisführung in diesen Karlstadtischen Schriften ist vielfach lächerlich und abgeschmackt, wie auch Luther in seinen von der Wartburg aus geschriebenen Abmahnbriefen bemerkt (es. den Brief an Melanchthon bei de Wette II. p. 37. und den an Spalatin vom 15. August ibid. p. 42) und Karlstadt lam darüber, sowie über seine verkehrte Ansicht von der Gültigkeit des mosaischen Gesetzes bezüglich der Gelübde in Conflict mit Melanchthon und Luther, wie die erwähnten Briefe und Melanchthons Zeugniß (ep. ad Spalat. vom 10. April 1525 und der Brief an Myconius vom Jahr 1530 Corp. Ref. II. 31.) beweisen (vergl. auch die Briefe Luthers an Melanchthon und Ambsdorf vom 9. Sept. 1521): und Luther zweifelte lange, ob die Vernunft auf die Schwäche der Natur, wie Karlstadt sie hervorgehoben hatte, die Verletzung des Mönchsgelübdes rechtfertige, da man mit dieser Instanz allein eben so gut die Verletzung des göttlichen Gesetzes rechtfertigen könnte, welches auch über die natürlichen Kräfte des sündigen Menschen gehe: man müsse außerdem ein klares Gotteswort haben, welches die Verletzung des Mönchsgelübdes in gewissen Fällen rechtfertige, und ein solches habe Karlstadt bis jetzt nicht anzuführen gewußt. Allein bald fand Luther auch hier die Bewährung aus der Schrift: seine auf diese Frage specieil bezüglichen Schriften eröffnen die im September 1521 nach Wittenberg gesendeten Thesen (Walch XIX. p. 1797) und die völlig ausgebildete Ansicht liegt bereit vor in seinem noch im November 1521 auf der Wartburg geschriebenen „Urtheil von den geistlichen und Klostergelübden“, welches er mit einer vom 21. November 1521 datirten Aufschrift seinem Vater widmete (s. Walch

XIX. p. 1808 ff.). Dem Wort folgten Thaten, deren freilich ziemlich spät nachgeholtte Befestigung Luthers Eintritt in die Ehe war. Da aber Luther nur die immerwährenden Gelübde verwarf und ausdrücklich diejenigen, bei welchen der Mensch seine Freiheit sich in dem durch seine sonstigen Pflichten gebotenen Maß reservierte, frei gab (Walch B. XIX. p. 2052, Thes. 141), so wurde auch in der evangelischen Kirche die Zulässigkeit solcher Gelübde mit Recht anerkannt, und z. B. in den Diakonissenanstalten benützt. — Eine weitere Opposition war die der Staatsgewalt, welche der Kirche theilweise die Hälfte des weltlichen Arms entzog, das impedimentum voti bisweilen abschaffte, die Bedingungen für die Professleistung vermehrte und eine höhere Altersstufe dafür verlangte u. dgl. — Quellen: die schon angeführten, und die neuern Lehrbücher des Kirchenrechts. C. F. Jäger.

Gelübde bei den Hebräern. Gelübde sind nach dem A. T. Versprechungen, Jehovah, im Fall er ein Gebet (um Rettung und Bewahrung, oder um Gewährung eines Gutes) erhört, durch irgend eine Darbringung den Dank zu bezeugen (vgl. Gen. 28, 20) — 22. das erste Beispiel eines Gelübdes im A. T., 2 Sam. 15, 8.; 1 Sam. 1, 11. u. f. w.), oder Jehovah zu Ehren sich einer Handlung, besonders eines Genusses zu enthalten. Nur für das erstere, das positive Gelübde, pflegt der Ausdruck נָשָׁבַע gebraucht zu werden (eine Ausnahme s. Num. 6, 5.), während das negative Gelübde, die Ablebung durch נִזְרָה oder נִזְרָה obligatio (Num. 30, 3 ff.), am vollständigsten durch $\text{נִזְרָה נִזְרָה נִזְרָה}$ (a. a. O. V. 13.) bezeichnet wird. — Das positive Gelübde konnte sich auf Personen (auch die eigene Person), Thiere und Grundstücke erstrecken. Personen wurden Jehovah zum Dienst am Heiligthum geweiht. (Wahrscheinlich sind hieraus die am Heiligthum dienenden Frauen, Exod. 38, 8. vgl. 1 Sam. 2, 22. zu erklären; s. außerdem 1 Sam. 1, 11.; nicht aber gehört die Opferung der Tochter des Saphira hieher. Ob unter den in den jüngeren Geschichtsbüchern öfters erwähnten, zum Dienst des Tempels bleibend verordneten Nethinim auch solche gelobte Personen sich befanden, läßt sich nicht ausmachen; im Allgemeinen war der Ursprung dieser Nethinim ohne Zweifel an anderer, s. hierüber z. B. Saalschütz, mos. Recht S. 723.) Personen und Grundstücke konnten*), unreine Thiere mußten nach bestimmter Schätzung losgelaufen werden. Bei Menschen war das Lösegeld nach Alter und Geschlecht verschieden, bei den Thieren wurde es überdies nach Verhältniß des Vermögens bestimmt, Lev. 27, 1—8., für unreine Thiere, Häuser und Erbäcker wurde der Preis von den Priestern bestimmt (zu den Erbäckern nach dem wahrscheinlichen Werth der Aernten bis zum Halljahr); bei der Einlösung mußte dann noch $\frac{1}{10}$ el darüber bezahlt werden. Wurde ein Erbäcker nicht gelöst, so konnte er veräußert werden, fiel aber, im Halljahre nicht dem früheren Besitzer, sondern den Priestern zu, V. 20. 21. War dagegen das gelobte Feld durch Kauf erworben, so fiel es im Halljahr an den ersten Besitzer zurück, V. 22—24. (Die späteren Sagen über die Schätzungen gibt Mischna tr. Erachin). — Gelobte reine Opferthiere mußten immer geopfert werden, Lev. 27, 9. 10. Das Gelübdeopfer steht als am A. T. der Schelamim entgegen der freiwilligen Gabe, זָבַח (vgl. zur Erläuterung und die Unterscheidung in 2 Kön. 12, 4.), denn jenes ist, weil es nach erlangter Gehördung in Folge einer bei der Bitte übernommenen Verpflichtung dargebracht wird, ein nothwendiges Opfer. Bei dem Gelübdeopfer mußten alle Bestimmungen über die Fehlosigkeit der Opferthiere beobachtet werden, wogegen bei der זָבַח nach Lev. 22, 23. die Forderungen weniger streng waren. (S. das Weitere unter dem Art. Opfer.) —

*) Nach Saalschütz a. a. O. S. 363 soll das Gesetz die Entlösung eines gelobten Nethin nicht bloß gestatten, sondern diese als den einzigen Inhalt des Gelübdes betrachten, so daß in einem Anheimgelassen der Person selbst an das Heiligthum gar nicht die Rede sein konnte, was eigentlich nur die Begahlung einer Geldsumme an das Heiligthum gelobt hätte. Diese Auffassung ist mit Lev. 27, 2 f. vereinbar, sofern dort nicht der Gegensatz wie in V. 14 f. hervorgehoben ist (vgl. schon Philo de spec. leg. §. 8). Aber auch 1 Sam. 1, 11. 22. 28. geht doch die Zulässigkeit der wirklichen Weihung einer Person zum Dienst am Heiligthum klar hervor.

Daß weder etwas, was Jehovah ohnehin gebührte (vgl. Lev. 27, 26.), noch etwas, woran Sünde und Schande haftete (vgl. Deut. 23, 19.*), Jehovah als Geschenk gelobt werden durfte, versteht sich von selbst. Das dem göttlichen Kuch Verfallene konnte nur Gegenstand des Eherem seyn, das, wenn es auch in Folge eines Gelübdes vollzogen werden konnte (Num. 21, 2.), doch von dem 77 im engeren Sinne wesentlich verschieden war. (S. das Nähere unter dem Art. Vann bei den Hebräern). — Wie die positiven Gelübde mit den Schelamim zusammenhängen, so die Enthaltungsgelübde mit den Sühnopfern und den Reinigungen. Unter den letzteren ist das häufigste das Fasten (s. den Art.), das wichtigste der Kafiräat (s. den Art.). Charakteristisch für den sittlichen Geist des Moses ist, daß er alle unnatürlichen Mortifikationen beseitigt wissen will. Verstämmelung und sonstige Entstellung des Leibes schloß geradezu von der Gemeinde Jehovah's aus, Deut. 23, 2. vgl. Lev. 19, 18. Deut. 14, 1 ff.

Die Zulassung der Gelübde entspricht im Allgemeinen dem Stand der Unmündigkeit unter dem Gesetz. Doch legt das mosaische Gesetz und überhaupt das Alte Test. auf das Geloben ein besonderes Gewicht. „Wenn du das Geloben unterlässest, so ist dir's keine Sünde.“ Deut. 23, 23. Nirgends wird das Geloben als etwas Verdienstliches empfohlen; auch davon kann nach dem A. T. keine Rede seyn, als ob durch die äußere Leistung als solche Gott zur Erfüllung der ihm vorgetragenen Bitte bewogen würde. Vielmehr wird in Stellen wie Ps. 66, 13 ff.; 76, 12. u. a. auf die in dem Geloben sich aussprechende Gesinnung der Ehrfurcht und Dankbarkeit gegen Gott hingewiesen. (Vgl. besonders Ps. 66, 18. „hab' ich's ans Unrecht abgesehen in meinem Herzen, so wird der Herr nicht hören.“) Und umgekehrt rügt Maleachi 1, 14. die schlechten Gelübdeopfer um der in ihnen hervortretenden gemeinen Gesinnung willen**). Darauf wird natürlich gedrungen, daß das einmal ausgesprochene Gelübde unverbrüchlich gehalten werde, Num. 30, 3. Deut. 23, 22—24.***). Das Gelübde ist dem Eide verwandt (vgl. den Ausdruck in Num. 30, 11. 14.). Daher wird Sprüchw. 20, 25. Pred. 5, 3—5. vor leichtfertigem Geloben nachdrücklich gewarnt. Dabei verfügt aber das Gesetz, Num. 30, 4 ff. die Einschränkung, daß das Gelübde einer Tochter, die noch im Hause des Vaters ist, und einer Wittin nur dann gültig seyn sollte, wenn der Vater, beziehungsweise der Vater, auf demselben Tage, an dem er es gehört, es nicht wehrte. Ebenso waren ohne Zweifel Rechte in Bezug auf Gelübde von ihrem Herrn abhängig (wovon übrigens Num. 30, 11. nur nach Luthers irriger Uebersetzung handelt); auffallend ist, daß die Verordnung Num. 30. über die Söhne schweigt.

Diesen einfachen Bestimmungen des Gesetzes hat die Mischna im Trakt. Nebarim eine reiche Kasuistik beigelegt, besonders in Betreff der Formen, in denen das Gelübde ausgesprochen werden konnte und des Grades der Verbindlichkeit der verschiedenen Formen. Allerdings geht, wie Saalschütz, mos. Recht S. 360 sagt, die Tendenz der rab-

*) Unter dem Hundegeld ist nach dem Zusammenhang ohne Zweifel der von dem 77 durch wernatürlichen Unzucht erworbene Sold zu verstehen. Nach Jos. Ant. 4, 8. 9. u. a. a. soll die Stelle auf den 77 *ἀρεστος μισθός* bezahlten Lohn gehen. S. zur Erläuterung der Stelle Spencer, de leg. rit. II. 36. und Movers Pöbdenien, I. S. 680.

**) Von Bedeutung für die Würdigung der alttestamentlichen Gelübde ist auch, wie Deut. 12, 17 f. die Darbringung der Gelübdeopfer zur religiösen Freudenfeier gestempelt wird, bei der nach 16, 11. vgl. Ps. 22, 26 ff. auch den Armen und Nothleidenden eine Erquickung bereitet und überhaupt zur Erbauung der Gemeinde (vgl. Ps. 116, 14.) wesentlich die rettende Gnade Gottes verständig werden sollte.

***). Die angeführten Stellen werden häufig so gedeutet, daß das Gelübde nicht eher in Kraft getreten sey, als bis es mit dem Mund ausgesprochen war. Natürlich ist, daß es nur in diesem Fall unter die gesetzliche Kontrolle fiel. Im Uebrigen aber ist kein Recht vorhanden, den Ausdruck in der bezeichneten Weise zu verstehen und im Widerspruch mit dem sittlichen Geiste des Moses stände — die Annahme, daß z. B. ein Gelübde wie das der Hanna, 1 Sam. 1, 13. auch nicht bindend gewesen wäre.

binischen Bestimmungen dahin, theils unvorsichtigen Gelübden keinen störenden Einfluss, namentlich auf das Familienleben zu gestatten, theils andrerseits wieder durch gelegentliche Strenge dem Leichtsinne in diesen Dingen zu wehren. In letzterer Beziehung kommen besonders die Verordnungen in Betracht, durch welche ein betrügerisches Spiel mit den Verheuerungsformeln abgeschnitten werden soll. So, wenn dem Wort Korban (welches das eigentliche Gelübde ist, in dem Sinn: es sey Etwas als Darbringung für Gott geheiligt!) durch Verdrehung, Ausdrücke wie konam, konach, konaa substituiert werden, soll das Gelübde doch gelten, u. dgl. Doch kann es kaum etwas Geeigneteres geben, als den einfachen Wahrhaftigkeitsinn abzustumpfen, als eben die strupulösen Distinktionen, welche die Mischna hier statuirt. — Einiges Interesse hat wegen der Stellen, Matth. 15, 6. Mark. 7, 11. die Behandlung der kasuistischen Frage, in wie weit ein Gelübde gültig sey, durch welches Jemand einen Theil seines Eigenthums dem Genuß Anderer entzieht, um sich dadurch von einer Verpflichtung, die er diesen schuldet, loszumachen. In den angeführten, neutestamentlichen Stellen wird nämlich vorausgesetzt, daß ein Sohn durch Aussprechen des Korban selbst der Unterhaltung seiner Aeltern sich entziehen kann. Daß solche Fälle vorkamen, erhellt aus Neharim 5, 6. Nach Saalschütz a. a. O. S. 366 sollen nun die Ansichten der Mischna mit dem Tadel, den Christus gegen solche Gelübde ausspreche, ganz übereinstimmen. Aber wenigstens aus Neharim 3, 2. folgt dies nicht. Dort wird zu dem symbolischen und darum nicht verbindlichen Gelübden auch das gerechnet: »wenn Jemand Andere sieht Feigen essen und sagt: siehe es sey über euch Korban, und es findet sich, daß es sein Vater und Bruder sey.« Nach dieses Gelübde ungültig macht, ist lediglich der Umstand, daß der Gelobende gar nicht die Absicht hat, dem Vater oder Bruder den Genuß zu entziehen, also im Geloben mehr ausgesprochen hat, als er eigentlich wollte. — Auf der andern Seite ist es auch nicht genau, wenn nach früheren Vorgängen noch de Wette zu Matth. 15, 5. aus Neharim 9, 1. bemerkt: »Rabbi Eliezer hielt das Gebot der Ehre gegen die Aeltern für höher als alle Gelübde; aber die Weisen erklärten auch Gelübde gegen dieses Gebot für verbindlich.« Denn der Sinn der letzteren Meinung ist a. a. O. doch nur: es solle nicht Jemand unter dem Vorwand der Aelternehre ohne Weiteres der Erfüllung eines Gelübdes sich entziehen, wohl aber könne er auf ordentlichem Wege von einem Gelübde, durch welches die Ehre der Aeltern beeinträchtigt wird, gelöst werden. Doch bleibt die Mischna von der unumwundenen Anerkennung des Satzes, daß jede in selbstervähltem, willkürlichem Genuß übernehmene Leistung, durch welche eine Piesepflicht verletzt wird, in sich nichtig und verwerflich sey, weit genug entfernt. — Ueber die Gelübde bei den neueren Juden s. Schröder, Sagen und Gebräuche des thalmudisch-rabbinischen Judenthums S. 451 ff. Ueber die Lösung der Eide und Gelübde, die durch einen Rabbi oder, wenn ein solcher nicht zur Stelle ist, durch drei andere Männer zu erfolgen hat, s. ebendas. S. 457 ff. Schließlich ist noch das berühmte Kol nidre zu erwähnen (worüber s. d. Art.) welches über die Sache s. Eisenmenger, entd. Judenth. II. S. 489 ff. Bodenschatz, Gesch. der Juden II. S. 354 ff. Schröder, a. a. O. S. 619 ff. Endlich.

Gemara, s. Thalmud.

Gemeinde, kirchliche (ecclesia, congregatio fidelium, Christianorum) ist im wörtl. Sinne die ganze Christenheit, die Kirche, die Gemeinschaft aller derjenigen, welche durch den Glauben an Christus, als ihren Erlöser und Herrn (Κύριος) mit diesem und durch ihn mit einander zu Einem Ganzen verbunden sind; im engeren Sinne bezeichnet Gemeinde einen Theil der Kirche, eine Landes-, Provinzial-, Kreis-, Ortsgemeinde. Wenn man sich des Ausdrucks ohne weiteren Zusatz bedient, so versteht man darunter gewöhnlich die Ortsgemeinde und auf diese ist auch die folgende Darstellung beschränkt worden. Man vergl. außerdem den Artikel Kirche.

Die Einheit des Glaubens erzeugt die äußere Gemeinschaft des Lebens. In der Folge traten alsbald diejenigen, welche das ihnen von den Aposteln verkündete Evangelium annahmen. Es entstanden Hausgemeinden, welche sich zu Ortsgemeinden erweiterten.

ten (s. über die Bildung der Parochieen den Artikel Bisthum, Bd. II. S. 247). Wo nun die Apostel oder ihre Gehälfen eine Gemeinde begründeten, übertrugen sie die Leitung derselben unter Zustimmung der Gemeindeglieder wohl gewöhnlich den zuerst Bekehrten (Apg. 14, 23. Röm. 16, 5. *ἀπαρχή*, Tit. 1, 5.), welche sich auch selbst dazu erbieten (1 Kor. 14, 15. . . *οἰκία Στεφανῶ . . ἀπαρχή τῆς Ἀχαΐας καὶ εἰς διακονίαν τοῖς ἁγίοις ἐταῖρον ἔχοντο*. Vergl. *Clemens Rom. epist. I. ad Corinth. cap. 42*. Vaur, über den Ursprung des Episcopats S. 87). Davon aber waren die Apostel weit entfernt, die Wirksamkeit in der Gemeinde und für dieselbe auf den eingesetzten Vorstand (*προϊστάμενοι ἐν κυρίῳ*, 1 Thessalonich. 5, 12. *ἡγούμενοι*, Hebr. 13, 7. 17. 24.) zu beschränken; dieser sollte nur die Thätigkeit Aller leiten, um Unordnung zu verhüten (1 Kor. 14, 33. 40.). Alle sollten nach Massgabe der ihnen verliehenen Charismen dem gemeinsamen Wohle sich widmen (1 Kor. 12, besonders Vers 7. Ephes. 4, 7. 11 folg.). Christus verheißt Allen, die ihn lieben und sein Wort halten, daß er bei ihnen Wohnung machen werde (Ev. Joh. 14, 23.). Sie werden ausgesendet zum Opfer Gottes (*ἀγιαζόμενοι*, Hebr. 2, 11.), Heilige (*ἅγιοι*, Röm. 1, 7. 1 Kor. 1, 2. u. v. a.), ein Bau, ein Tempel Gottes (*θεοῦ οἰκοδομή, ναὸς θεοῦ*, 1 Kor. 3, 9. 16. 2 Kor. 6, 16. verb. 3 Mos. 26, 11.), in welchen der Geist Gottes wehnt (*τὸ πνεῦμα τοῦ θεοῦ ὁικεῖ ἐν ἡμῖν*, Röm. 8, 8. 1 Kor. 3, 16; 6, 19., verb. Ezech. 36, 27.). So werden sie ein geistiges Haus (*οἶκος πνευματικός*), ein heiliges, königliches Priestertum (*ιεράτευμα ἁγίων, βασιλῆιον*, 1 Petr. 2, 5. 9., verb. 2 Mos. 19, 6.). Sie werden Priester (*ιερεῖς*, Off. Joh. 1, 6; 5, 10.). In der Gemeinde des Herrn verwickelt sich die Verheißung des alten Bundes. Auf die Glieder der Gemeinde des neuen Bundes (*ἡγιασμένοι*) ist das Erbe (*κληρονομία*) übergegangen (Apg. 26, 18. Kol. 1, 12 u. a.). Sie werden daher selbst *κληρονομοῦντες* (1 Petr. 5, 3.). Es besteht nicht mehr das jüdische Hohepriestertum, da Christus durch sein Opfer für alle Ewigkeit die Erlösung gebracht hat (Hebr. 9, 11 folg.); es besteht auch nicht mehr das Priestertum der Leviten, da alle Erlösten Priester geworden sind. Daher verwaltet auch die Gemeinde selbst, unter der Leitung der zu ihrem Dienste bestimmten Beamten (1 Kor. 16, 16. Hebr. 13, 17. 1 Thess. 5, 12 folg. — Ephes. 5, 21. 1 Petr. 5, 3 folg.) alle ihre religiösen Verhältnisse betreffenden Angelegenheiten. Sie wirkt mit auf dem Apostelconvent bei der Entscheidung der Frage, ob den übertretenden Heiden das ganze Ceremonial-Gesetz auferlegt werden soll (Apg. 15, 12. 22 folg.), bei der Schlichtung von Streitigkeiten (1 Kor. 6. verb. Matth. 18, 16. 17.), bei der Uebung der Disciplin (1 Kor. 5, 1 folg. 13. 2 Kor. 2, 6. 2 Thess. 3, 6. 7. 14. 15.), bei der Wahl der Beamten (Apg. 1, 15. 21 folg.; 6, 2. 5; 14, 23. 2 Kor. 8, 8. 19.). Der Gemeinde liegt auch der ganze Gottesdienst ob (Kol. 3, 15—17.).

Das Verhältniß der Beamten und der ganzen Gemeinde war nach den ursprünglichen Bestimmungen im Allgemeinen voller Eintracht, änderte sich aber bald, indem auf's Neue die Idee des alttestamentlichen Priestertums Eingang fand, der Ausdruck *ιερεῖς, κληρονομοῦντες* auf die Beamten beschränkt wurde, gegenüber dem Volke (*λαός*), dem nun auch nach und nach die Theilnahme an der kirchlichen Verwaltung entzogen wurde (s. d. Art. Klerus). Die Entscheidung allgemeiner Angelegenheiten erfolgte auf Synoden, welche vom Klerus allein gebildet wurden; die Schlichtung von Streitigkeiten fiel an den Bischof und dessen Delegirte; dasselbe geschah rücksichtlich der Uebung der Disciplin (s. d. Art. Gerichtsbarkeit); auch wurde die Besetzung der geistlichen Stellen in die Hand des Bischofs gelegt. Dem Kanon der Schrift: *ἐκείνῳ δὲ δίδωται ἡ ἐξουσία τοῦ πνεύματος πρὸς τὸ συμφέρον* (1 Kor. 12, 7.) steht nun gegenüber der Kanon des Vaticanconcils von 1215: *„Decernimus ut laici ecclesiastica tractare negotia non praesumant“* (c. 8. X. de arbitria I. 9.). Wenn der Apostel gebietet: *„Eure Weiber laßt schweigen unter der Gemeinde“* (1 Kor. 14, 34.), so decretirt Alexander IV.: *„Inhibemus quoque, ne cuiquam laicae personae licent publice vel privatim de fide catholica disputare“* (c. 2. §. 1. de haereticis in VI^{to} V. 2.). Wenn sich früher das allgemeine Priestertum in gründlicher Thätigkeit äußerte, so erklärt der römische Katechismus (P. II. de ordinis sacramento

cap. 46 sq.), daß dasselbe nur ein inneres sey (interius sacerdotium), kraft dessen auf den Altar des Geistes, im Herzen, Gott geistliche Opfer dargebracht werden. Alle kirchlichen Funktionen gehen nur vom Klerus, der lehrenden Kirche aus, deren Objekt, nicht Subjekt, das Volk ist. Der Klerus allein verwaltet das dreifache erlösende Amt des Herrn. Christus ist König, Prophet und Hoherpriester, die Kirche sein Reich, seine Lehranstalt, sein Tempel; der Klerus verwaltet in hierarchischer Gliederung die Jurisdiktion, das Magisterium, das Ministerium (m. f. Phillips Kirchenrecht, I. §. 8. S. 47 folg.). Die Gemeinde als eine thätige ist in der römischen Kirche nur der Priester.

Die Kirche der Reformation hat zu ihrer Aufgabe die Verwirklichung des Evangeliums in apostolischer Weise. Die Reformatoren mußten daher an die Stelle des römischen Begriffs der Gemeinde den evangelischen wieder zur Geltung bringen. Luther sagt: „Wern haben sie es, daß man sie für die Kirche halte, als Pabst, Cardinäle, Bischöfe... Wir wollen diesmal einfältiglich bei dem Kinder glauben bleiben, der da sag: Ich glaube eine heilige, christliche Kirche, Gemeinschaft der Heiligen... das ist ein Haub oder Sammlung solcher Leute, die Christen und heilig sind —. Der Pabst ist kein Volk... also auch die Bischöfe, Pfaffen und Mönche, die sind kein heilig christlich Volk...“ (Werke von Walch, XVI, 2777). „Es haben die Pabsten einen neuen Artikel im Glauben aufgebracht, der heißet: Wir Geistlichen sind die heilige, christliche Kirche und welen sich im Schiffe sitzend, und die andern Christen im Meere schwimmend und ersauend.“ (a. a. D. XIV, 288). „Christliche Kirche aber heißet die Zahl oder Haufen der Getauften und Gläubigen, so zu einem Pfarrherr oder Bischof gehören, es sey in einer Stadt, oder in einem ganzen Lande oder in der ganzen Welt“ (a. a. D. XIX, 1190). Indem Luther unter den Begriff der Kirche oder Gemeinde die Gläubigen mit ihrem Pfarrer zusammenfaßt, ähnlich wie die anderen Reformatoren, namentlich Melancthon: „Absurdum est, cogitare sibi ecclesiam sine ministerio,“ Calvin (in den Instit. lib. IV. cap. IV. §. 9. cap. IX. §. 3 seq. cap. XIX. §. 25. u. v. a.) erklärt er zugleich: „Solcher Pfarrherr oder Bischof hat Nichts überall Macht zu setzen, denn er ist nicht die christliche Kirche“ (Walch, a. a. D. XIX, 1190). Nicht die Träger des Amtes allein, sondern verbunden mit der Gemeinde, haben in geordneter Weise die kirchlichen Angelegenheiten zu behandeln, weil sie zusammen den Auftrag vom Herrn erhalten haben. „Christus ist der hohe und oberste Priester, von Gott selbst gesalbt, hat auch seinen eigenen Leib geopfert für uns, welches das höchste Priesteramt ist; darnach hat er am Kreuze für uns gebeten: zum dritten hat er auch das Evangelium verkündigt und alle Menschen gelehrt, Gott und sich erkennen. Diese drei Aemter hat er auch uns Allen gegeben; darum weil er ein Priester ist und wir seine Brüder sind, so haben es alle Christen Macht und Befehl und müssen es thun, daß sie predigen und vor Gott treten, Für den Andern bitte und sich selbst Gott opfern“ (a. a. D. IX, 701). Indem der Begriff der kirchlichen Gemeinde gehört, daß in ihr Aemter bestehen, ergibt sich eine Schranke für die Thätigkeit der Gemeindeglieder, die zwar den Beruf haben, zum gemeinschaftlichen Besten die ihnen von Gott verliehenen Gaben zu verwenden, dies aber nicht anders auszuführen im Stande sind, als unter der Leitung des Amtes, damit nicht das beabsichtigte Nützen durch Unordnung Nachtheil eintrete. Demgemäß bestimmen die Grundzüge einer evangelischen Gemeindeordnung für die östlichen Provinzen des preussischen Staats vom 29. Juni 1850 §. 1.: „Jede evangelische Gemeinde hat die Aufgabe, unter der Leitung und Anregung des in ihr bestehenden, geistlichen Amtes sich zu einer Pflanzstätte christlicher Gesinnung und christlichen Lebens zu gestalten.“ Eine andere Schranke entsteht für die Ortsgemeinde dadurch, daß sie nur ein Theil eines größeren Ganzen, insbesondere der Gesamtgemeinde, d. i. der Kirche selbst ist. Die einzelne Gemeinde entspringt aus der Kirche, welche ihre Mutter ist. Schon dadurch tritt sie in eine bestimmte Abhängigkeit, welche sich konkret gestaltet im Verhältnisse zu den Aemtern, welche über sie hinausgehen, also zur Diöcese, Provinz, Landeskirche. Daraus folgt, daß die Ortsgemeinde nicht über solche Gegenstände verfügen kann, welche über ihre Grenzen

hinausgehen; sie hat sich daher auf ihre eigenen Hausangelegenheiten zu beschränken, ohne jedoch bei der Verwaltung derselben die allgemeinen Prinzipien des Ganzen verletzen zu dürfen, zugleich aber ist sie befugt, in den angeordneten Formen auch auf die Angelegenheiten der größeren Kreise einzuwirken. Die angeführten Grundzüge sprechen sich im §. 1. darüber also aus: „Als Glied der evangelischen Kirche bekennt sich die Gemeinde zu der Lehre, die in Gottes lautere und klarem Wort, den prophetischen und apostolischen Schriften Alten und Neuen Testaments begründet und in den drei Hauptsymbolen und den Bekenntnissen der Reformation bezeugt ist, und unterwirft sich den allgemeinen, kirchlichen Gesetzen und Ordnungen“. — Ueber die hier ange deuteten Punkte vergl. man Buchta, Recht der Kirche. Leipzig 1840. Höfling, Grundsätze evangelisch-lutherischer Kirchenverfassung. Dritte Aufl. Erlangen 1853. Richter, Kirchenrecht §. 163 folg.

Die Organisation der Gemeinde selbst und ihr Geschäftskreis ist verschieden nach der Konfistorial-, Presbyterial- und Synodalverfassung (s. d. A.). Die älteren Kirchenordnungen überweisen der Gemeinde sowohl äußere, als innere Angelegenheiten, die späteren lutherischen Ordnungen beschränken sie meistens auf Externa, während die neueren Gesetze auch Interna ihnen übertragen. Die ganze Gemeinde, d. h. alle selbstständigen Mitglieder derselben, nach näherer gesetzlicher Vorschrift der Obsequanz, wird nur ausnahmsweise zusammenberufen, gewöhnlich zu den Wahlen des Pfarrers und anderer Beamten, sodann wenn es sich um Ausschreibung neuer Beiträge, um Veräußerung kirchlicher Gemeindegüter, um Aufnahme von Kapitalien und dergleichen handelt. Statt der Gemeinde ist mitunter einer größeren Repräsentation oder Vertretung die Vollziehung dieser Funktionen übertragen. Die gewöhnlichen laufenden Geschäfte verwaltet der Pfarrer nebst Vorstehern, welche zusammen ein Kirchencollegium, einen Kirchenvorstand, Pfarr- oder Kirchengemeinderath bilden. Wegen der Ressortverhältnisse im Einzelnen s. m. d. Art. Presbyterium und die neuesten Gemeindeordnungen, welche in v. Moser's allgem. Kirchenblatt für das evangelische Deutschland 1852 folg. enthalten sind. Jacobson.

Verzeichniß

der im vierten Bande enthaltenen Artikel.



Seite	Seite	Seite
Encyclopädie, französische 1	Epibanius, Scholaſticus 100	Erziehung, chriſtlicher Be-
Encyclopädie, theologiſche 9	Episcopius, Simon 103	griff von der, ſ. Pädag-
Endor, Hege von 16	Episcopus in partibus 103	ogik 154
Endura, ſ. Katharer 17	Epistolaſyſtem in der röm-	Erzpreſbyter —
Enerranmenen, ſ. Dämonische —	miſch-katholiſchen Kirche 105	Erzwater, ſ. Patriarch —
Engel 18	Epistolaſyſtem in der	Eſau, ſ. Adam —
Engelbert, der heil. Erzbischof	evangelischen Kirche 108	Eſchatologie —
von Adin, ſ. Adin 32	Epistolae formatae et can-	Eſcortial 157
Engelbrecht, Hans 32	oniceae, ſ. lit. formatae	Eſdras, ſ. Eſra und Re-
Engelbrüder, ſ. Bictel 33	Epistolae obscurorum vi-	hemia 159
England, Reformation —	rorum —	Eſdras, Eſdras —
England, kirchlich-ſtatistiſch 57	Ercken, ſ. Zeitrechnung,	Eſet 161
Engliſche Bibelüberſetzung 64	chriſtliche 113	Eſeleſt —
Engliſche Präniten 67	Equitius —	Eſnik (Equit) 163
Engliſcher Gruß, ſ. Ave	Erasmus, Desiderius 114	Eſen, Jäger Bernhard von
Maria —	Erasmus, der Heilige 121	Eſra und Rehemia 165
Enkratiten —	Erasmus, Thomas —	Effener 174
Ennodius, Magnus Felix 68	Erbanung 123	Eſther 177
Enthaltſamkeit 69	Erbanungsbücher, ſ. An-	Eſthian, Chriſtentum u.
Enthusiasmus 72	bachtbücher 124	, Reformation in G., ſ.
Enthusiasten, ſ. Meſſalianer	Erke —	Elew, Alth. u. Aurland
En, ſ. Eudo de Stella —	Erbrecht der Kirche, ſ.	185
Eon, ſ. Eudo de Stella —	Kirchengut 126	Ethik, Sittenlehre, Moral
Eraon —	Erbsünde, ſ. Sünde —	Ethnach 205
Erabbras 79	Eremit, ſ. Anachoreten —	Eucharistie, ſ. Abendmahl
Erabrebitus 80	Erhebung —	206
Erarchie —	Erhard, Biſchof, ſ. Hil-	Ancharius —
Erba, ſ. Raſe 81	duſſ 127	Euchiten, ſ. Meſſalianer
Erbeſter, Brief Pauli an	Erhöhung Chriſti, ſ. Stände	Euchologie —
die, ſ. Paulus —	Chriſti —	Eudämonismus —
Erbeſus, Chriſt. Gemeinde,	Erigena, ſ. Scotus Erigena —	Eudiken 211
ſ. Paulus —	Erleuchtung 129	Eude oder Eon v. Stella
Erbeſus, Dämonische En-	Erſterorden 129	Euboglus, der Arianer oder
nede zu, ſ. Reſtorius und	Erſinnung —	Semitarier —
Prigagius —	Erneſti, Johann Auguſt 140	Eugenius 213
Erbeſus, Räuberſynode —	Erniedrigung Chriſti, ſ.	Augula, St. Eugenius
Erbeſus, Stadt in Kleinaſien 83	Stände Chriſti 142	Eugenius von Toledo —
Erbeſus 85	Ernte bei den Lebendern —	Eugenius I. 214
Erbräm —	Erſte Bitte, ſ. Exſpectangen	Eugenius II. —
Erbralm 92	Erſteburt —	Eugenius III. —
Erbron 93	Erſtlinge und Erſtlinge-	Eugenius IV. 215
Erzbaniensfest, Feſt der	oſter 147	Engelvinus 216
Erſcheinung 94	Erthal, Franz Ludwig v. G.	Qualla, St. 216
Erzbauhaus, Biſchof von	Erwählung, ſ. Prädeſti-	Eulalius —
Conſtantia 96	nation 150	Eulogia 219
Erzbanius, Biſchof von	Erweckung —	Eulogius, Patriarch von
Pavia 99	Erzbiſchof 151	Alexandrien 220
		Eulogius von Corduba —

	Seite		Seite		Seite
Ennomius u. Ennomianer	220	Exegetische Sammlungen	282	Kanhus, der Manichäer	342
Euphemia	224	Exemtion	286	Kanhus von Abeglum	343
Euphemiten, f. Messalianer	—	Exequien, f. Gesequien	289	Kanhus, Sogini, f. Sogini	344
Euskrat	—	Exercitien, geistliche	—	Hebronius, Justinus, f.	—
Eustrophia	226	Exil, babylonisches, f. Pa-	—	Sonthelm	—
Eusebius von Alexandria	—	bolonisches Exil	—	Keder (Johann Michael)	—
Eusebius, mit dem Bei-	—	Erosus, f. Pentateuch	290	Kegfeuer	345
namen Bruno	228	Exorcismus	—	Kelertage, f. Festtage	348
Eusebius, Bischof von Cä-	—	Exequien, f. Begräbniß	292	Kelgenbauer, Paul	—
sarea	229	bei den Christen	—	Kellicismus, Schisma des J.	349
Eusebius von Dornlamm,	—	Exerctangen	—	Kellicitas, St.	350
f. d. Art. Eusebius, Män-	—	Exsuperius, Bischof von	294	Kelix, der Manichäer	—
bersynode und Antichia-	238	Faulense	—	Kelix, der Märtirer	351
nismus	—	Extravagante, f. kanonisches	295	Kelix L. — III.	352
Eusebius, Bischof von Anefa	—	Nechtebuch	—	Kelix IV. und V.	353
Eusebius, Bischof von Lao-	240	Exiert	—	Kelix, Kantvögler	354
dicea in Syrien	—	Exmericus, f. Inquisition	296	Kelix von Aptunga, f. Do-	355
Eusebius von Nikomedien	—	Exochus, f. Glosia	—	nastisen	—
Eusebius, Bischof von Sa-	242	Exochel	—	Kelix von Roia, Bekenner	—
mosata am Euphrat	—	Exylongebir	304	Kelix von Ugel, f. Abov-	—
Eusebius, Erzbischof von	—			tlaner	—
Tabhalonich	243			Keller, Franz Xaver v.	—
Eusebius, Bischof von Ver-	244			Kerion	356
celli in Piemont	—			Kerdinand III., der Heilige	364
Eusebius, Pabst	246			Kerla, f. Kest	365
Eustachius	—			Kermentarii	—
Eustathius, Bischof von	—			Kerrara-Florenz, Synode von	—
Antiochien	—			Kerrer, Vincenz	370
Eustathius, Bischof von	—			Kestum, f. Abgaben, Arch-	—
Sebaste	247			liche	373
Eustatius	—			Kerus, Kranzleiker v. Pre-	—
Eustochium, f. Hieronymus	249			der, f. Bildt, Johann	—
Eutodimus Jlabenns	—			Kesch, Joseph	—
Eutodius, f. Eutochianismus	251			Kesler (Agnes Krellind)	375
Eutochianismus	—			Kestocinus, f. Keste, Kirch-	—
Eutochianus	257			liche	377
Eutychius	—			Kette, kirchliche	378
Eva	—			Kette, der alten Hebräer	383
Evagrius, Mönch	258			Kette, der späteren Juden	387
Evagrius der Kirchenhi-	—			Kettungen und Kettungs-	—
storiker	259			krieg, bei den Hebräern	392
Evangelarium	260			Kestus, M. Porcius	394
Evangelien, kanonische, f.	—			Ketischismus	—
d. einzelnen Evangelien	261			Ketserprobe, f. Götter-	—
Evangelien, apokryphische,	—			theile	398
f. Heidenkathariden des	—			Kewer- und Wollensfäule	—
N. I. und Prokhoriden	261			Kemertanke, f. Märtirer	400
Evangelienharmonie	—			Kemlanten	—
Evangelische Allianz	270			Kevre, f. Kader Stapulensis	401
Evangelische Kirchenkon-	—			Kichte, 3. O., f. Kant	—
ferenz, die deutsche	274			Kilinn, Karallius	—
Evangelische Räte, f. con-	—			Kitelis, St.	403
salia evangelica	275			Fidelissimus, rex, f. Kell-	—
Evangelium, ewiges	—			gläubigster König	404
Evangelium, der heilige	279			Filloque, f. Trinität	—
Evangelium	—			Kinnen, ihre Befehrung	—
Evangelium, der heilige	279			Kirchmanus, Bischof von	406
Evangelium	—			Gäfarea in Karvaboden	—
Evangelium	—			Kirmpathen, f. Wäthen	407
Evangelium Gottes, f. Welt	280			Kirmung, f. Confirmation	—
Evangelium der Höllestrafen,	—			Kisch, Kischung bei den	—
f. Höllestrafen	—			alten Hebräern	—
Exactionen	—			Kisch, ein alchristliches	—
Exclusiva	—			Symbol	—
Excommunicatio, f. Bann	—			Kischerring, f. Annulus	—
und Anathema	282			placatorius	408
Exedra	—			Kischer, Johann	—
Exegese, f. Hermeneutik	—				—

F.

Faber, Job. Augustinus	305	Faust, der Manichäer	342
Faber, Basilus	306	Faust von Abeglum	343
Faber, Felix, oder Fabri	307	Faust, Sogini, f. Sogini	344
Faber, Johannes	307	Hebronius, Justinus, f.	—
Faber, Johannes (Fabri)	—	Sonthelm	—
Faber, Dratorianer, Fort-	309	Keder (Johann Michael)	—
seher v. Favern, f. Favern	—	Kegfeuer	345
Faber (Favro), Peter Franz	310	Kelertage, f. Festtage	348
Faber (Jakob) Stapulensis	313	Kelgenbauer, Paul	—
Faber, Guido	—	Kellicismus, Schisma des J.	349
Faber, Oltus	—	Kellicitas, St.	350
Faber, Rifolant	—	Kelix, der Manichäer	—
Faber, (Favro, Jacques de)	—	Kelix, der Märtirer	351
Fabian	—	Kelix L. — III.	352
Fabrica ecclesiae, f. Pan-	314	Kelix IV. und V.	353
laß, kirchliche	—	Kelix, Kantvögler	354
Fabrelius, Johann	315	Kelix von Aptunga, f. Do-	355
Facultäten, f. Universitäten	316	nastisen	—
Facundus, Bischof von	—	Kelix von Roia, Bekenner	—
Fermiane	—	Kelix von Ugel, f. Abov-	—
Fagius, Paul	317	tlaner	—
Falkenstein, v. (Johann	318	Keller, Franz Xaver v.	—
Heinrich)	—	Kerion	356
Fälle, vorbehaltene, f. cas-	—	Kerdinand III., der Heilige	364
us reservati	—	Kerla, f. Kest	365
Familiares in den Ad-	—	Kermentarii	—
lern, f. Adliten	—	Kerrara-Florenz, Synode von	—
Familiaritas, f. Cödnation	—	Kerrer, Vincenz	370
Familie, christliche	—	Kestum, f. Abgaben, Arch-	—
Familisten	322	liche	373
Fanatismus	323	Kerus, Kranzleiker v. Pre-	—
Farel, Wilhelm	325	der, f. Bildt, Johann	—
Farnersins	331	Kesch, Joseph	—
Färder-Zusein, christlich,	—	Kesler (Agnes Krellind)	375
f. Dänemark	—	Kestocinus, f. Keste, Kirch-	—
Fasten bei den Juden	—	liche	377
Fasten in der christlichen	334	Kette, kirchliche	378
Kirche	—	Kette, der alten Hebräer	383
Fastibus, mit dem In-	339	Kette, der späteren Juden	387
namen Fikens	—	Kettungen und Kettungs-	—
Fatallismus	340	krieg, bei den Hebräern	392
Faustianus	342	Kestus, M. Porcius	394
	—	Ketischismus	—
	—	Ketserprobe, f. Götter-	—
	—	theile	398
	—	Kewer- und Wollensfäule	—
	—	Kemertanke, f. Märtirer	400
	—	Kemlanten	—
	—	Kevre, f. Kader Stapulensis	401
	—	Kichte, 3. O., f. Kant	—
	—	Kilinn, Karallius	—
	—	Kitelis, St.	403
	—	Fidelissimus, rex, f. Kell-	—
	—	gläubigster König	404
	—	Filloque, f. Trinität	—
	—	Kinnen, ihre Befehrung	—
	—	Kirchmanus, Bischof von	406
	—	Gäfarea in Karvaboden	—
	—	Kirmpathen, f. Wäthen	407
	—	Kirmung, f. Confirmation	—
	—	Kisch, Kischung bei den	—
	—	alten Hebräern	—
	—	Kisch, ein alchristliches	—
	—	Symbol	—
	—	Kischerring, f. Annulus	—
	—	placatorius	408
	—	Kischer, Johann	—

	Seite		Seite		Seite
Garnier, Johann . . .	661	Gebetbücher, s. Andachts-		Geheilung in der christ-	
Garnier, Julien . . .	662	bücher	695	lichen Kirche . . .	723
Gärten (bei den Hebräern)	663	Gebetvorhörd	—	Geistler	—
Garre, Karl Bernhard . .	—	Gedhard II, Truchseß . .	696	Geist, Orden des heil. . .	728
Gagner, Johann Joseph .	664	Gedbote Gottes, die zehn,		Geist, hl., dritte Person in	
Gastfreier bei den He-		s. Decalog	698	der Gottheit, s. Trinität .	—
bräern	666	Gedbote der Kirche, die fünf	—	Geist des Menschen im	
Gastmähler bei den He-		geburtstage der Heiligen		biblischen Sinne . . .	—
bräern	667	und Märtyrer, s. Annul-		Geistesgaben	735
Gassen, Ordensritter, s.		ver-arium	699	Geistliche Drama . . .	740
Antoniusorden	669	Gedalia	—	Geistliche Sache, s. Ge-	
Gath	—	Geduld	700	richtbarkeit	749
Gaudenzio, Bischof von		Gefängnisse bei den He-		Geistliche Verwandtschaft,	
Brixia	670	bräern	702	s. Verwandtschaft . . .	—
Gaudenzio, s. Palästina		Gefängnisstrafen, kirchliche,		Geistliche, geistliches Amt,	
Gaugbert (Aubert), Pro-		s. Gerichtsbarkeit, geist-		geistlicher Stand . . .	—
pagar der Schweden, s. Aus-		liche	703	Gelasius I. — II., Päpste	
gar und Schweden . . .	—	Gefährd	704	Gelasius der Goleauer .	762
Gaza	—	Gefährliche, s. Arcan-		Geld bei den alten He-	
Gazelle	674	Disziplin	710	bräern	763
Geba oder Gaba	675	Gebenna	—	Gellert	768
Gebel	—	Geben, s. Gison	711	Gelübde	771
Gebel im Allgemeinen .	676	Gebertam	—	Gelübde bei den alten He-	
Gebel bei den alten und		Geiger, Franz Tiburtius	712	bräern	786
bei den heutigen Hebräern	676	Geiler von Kasselberg .	714	Gemora, s. Talmud . . .	790
Gebet des Herrn	686	Geheilung bei den He-		Gemeinde, kirchliche . .	—
Gebet im Namen Jesu .	692	bräern, s. Leibesstrafen			
		bei den Hebräern . . .	723		

Verzeichniß einiger Druckfehler.

Zum III. Bande

- Seite 751. Zeile 17 von unten, statt Frißsche lies Grimm.
" 752. " 1 von oben, " Frißsche lies Grimm.

Zum IV. Bande

- Seite 16. Zeile 16 von unten, statt Fragen lies Fragenden.
" 94. " 24 von oben, " Kalerat lies Kalaal.
" 142. " 26 von oben, " die lies die einen.
" 147. " 6 von unten, " bel lies bel der.
-



